Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale N°265

Langues, littératures et sociétés du monde

Centre d'études japonaises

THÈSE

présentée par

Simon EBERSOLT

soutenue le 16 novembre 2017
pour obtenir le grade de **Docteur de l'Inalco**
Discipline : Philosophie

CONTINGENCE ET COMMUNAUTÉ
KUKI SHÛZÔ, PHILOSOPHE JAPONAIS

Thèse dirigée par :

Monsieur Emmanuel LOZERAND	Professeur des universités, Inalco
Monsieur Frédéric FRUTEAU DE LACLOS	Maître de conférences, Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne

RAPPORTEURS :

Monsieur Emmanuel CATTIN	Professeur des universités, Université Paris 4 – Sorbonne
Monsieur Alain ROCHER	Directeur d'études, EPHE

MEMBRES DU JURY :

Monsieur Emmanuel CATTIN	Professeur des universités, Université Paris 4 – Sorbonne
Madame Natalie DEPRAZ	Professeur des universités, Université de Rouen
Monsieur Frédéric FRUTEAU DE LACLOS	Maître de conférences, Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne
Monsieur Emmanuel LOZERAND	Professeur des universités, Inalco
Monsieur Michael LUCKEN	Professeur des universités, Inalco
Monsieur Alain ROCHER	Directeur d'études, EPHE
Monsieur SAWADA Nao	Professeur, Université Rikkyô
Madame UEHARA Mayuko	Professeur, Université de Kyôto

CONTINGENCE ET COMMUNAUTÉ

Kuki Shûzô, philosophe japonais

À M. Christian Jambet
Hommage respectueux

Remerciements

Le travail intellectuel procède en dernier ressort d'une responsabilité qui n'engage que l'individu, mais il serait impossible sans soutien et dialogue.
Je voudrais donc exprimer ma profonde gratitude à mes maîtres de thèse, MM. Emmanuel Lozerand et Frédéric Fruteau de Laclos, qui, par leur érudition et leur générosité, par leurs conseils et leur sollicitude, m'ont orienté dans mes recherches et insufflé du courage. Il va sans dire que cette thèse n'aurait pu voir le jour sans leur précieuse direction.
Je témoigne ma vive reconnaissance à mes professeurs responsables à l'université de Kyôto, M. Fujita Masakatsu et Mme Uehara Mayuko ; sans leur précieux soutien, mes recherches au Japon eussent été impossibles. Je souhaite exprimer ma gratitude au directeur du CEJ, M. Michael Lucken, et aux responsables du Groupe d'étude de philosophie japonaise (CEJ), Mme Saitô Takako, MM. Kuroda Akinobu et Bernard Stevens, pour leur soutien, leur encouragement et leurs précieux conseils. Je remercie chaleureusement Mme Natalie Depraz, MM. Emmanuel Cattin, Alain Rocher et Sawada Nao d'avoir accepté de participer au jury de soutenance. Je tiens à remercier vivement M. Yvon Brès, qui m'a encouragé à présenter mes travaux à la *Revue philosophique*. Qu'il me soit aussi permis de témoigner ma reconnaissance à mes camarades et amis de l'université de Kyôto, qui m'ont soutenu dans le quotidien de la recherche : Yasaka Akihiro, Ôta Hironobu, Nakajima Yûta, Daniel Burke, Yamane Shûsuke, Nagaoka Tetsurô, Sakazume Yûta, Miichael Lotman, Yamauchi Shôta. Enfin, je remercie mon vieil ami Mehdi Chalmers, qui a eu la générosité de relire le manuscrit.
Je suis cependant seul responsable des faiblesses qu'on trouverait dans cette étude.

Cette thèse est en grande partie le fruit d'un travail de recherche au Japon, rendu possible par les bourses de l'Académie française (Zellidja-Halevy), du Gouvernement japonais (Monbu-kagaku-shô) et du Meiji Jingû (Meiji Jingû kokusai shintô bunka kenkyûjo). Que ces trois institutions reçoivent mes remerciements. Je remercie également le département LCAO de m'avoir offert l'opportunité d'occuper un poste de lecteur à l'université Paris-Diderot la dernière année de mon doctorat.

Avertissement

La transcription des mots japonais est fondée sur le système Hepburn modifié :
e se prononce *é* ;
g est toujours dur (*ge* se prononce *gué*) ;
u se prononce *ou* ;
r tend vers le *l* ;
s est toujours sourd ;
ch se prononce *tch* ;
sh se prononce *ch* ;
j est proche de *dj*.
Toutes les voyelles sont prononcées indépendamment : par exemple, *koi* se prononce *koï* ; *ai* se prononce *aï* ; *au* se prononce *a ou*.
Le point placé après un *n* indique que celui-ci appartient à la syllabe précédente : par exemple, Jun.ichirô ne se prononce pas « Jou nichirô » mais « Joun ichirô ».
L'accent circonflexe indique une voyelle longue.

Les noms japonais sont donnés dans l'ordre local : le nom de famille avant le nom personnel. Les écrivains et les poètes japonais peuvent être appelés par leur nom personnel, comme c'est davantage le cas au Japon qu'en France avec Jean-Jacques et Gérard : par exemple, Hagiwara Sakutarô peut être appelé Sakutarô.

Dans le corps même d'un texte cité, les parenthèses sont celles de l'auteur en question ; en revanche, c'est nous qui avons ajouté les crochets, notamment pour attirer l'attention du lecteur sur les mots d'origine.

Pour citer les écrits de Kuki Shûzô, nous avons essentiellement utilisé ses œuvres complètes publiées par la maison d'édition Iwanami : *Kuki Shûzô zenshû* 九鬼周造全集 (Œuvres complètes de Kuki Shûzô), éd. Amano Teiyû 天野貞祐 *et al.*, 12 vol., Tôkyô, Iwanami shoten 岩波書店, 1981-1982, en abrégé KSZ, avec indication du volume en chiffres romains.

Introduction

Kuki Shûzô,
un philosophe japonais
dans la première moitié du XXe siècle

1. De la « philosophie japonaise »

« Philosophie japonaise » : cette locution semble aller moins de soi que « littérature japonaise » ou « art japonais ». Grâce au rôle historique des spécialistes du Japon et des grands japonistes – de Félix Bracquemond à Jacques Roubaud, en passant par les Baudelaire, les Malraux, les Claudel –, nombreux sont ceux qui, en France, connaissent l'existence des haïkus, avec Bashô, des estampes japonaises, avec Hiroshige ou Hokusai, des romans, avec Mishima ou le Nobel Kawabata. Même étranger au milieu des études japonaises, un amateur éclairé serait capable de donner au moins un ou deux noms d'artistes, poètes ou écrivains du pays « du Soleil-Levant ». En revanche, la « philosophie japonaise » n'évoque rien. Même dans les milieux universitaires, elle est presque totalement inconnue. Dans les départements de philosophie, outre les spécialistes de philosophie française, il y a ceux de philosophies allemande, anglaise, arabe, grecque, italienne, latine (dont les langues sont à l'agrégation de philosophie), mais jamais de philosophie japonaise. En études japonaises, on étudie d'un point de vue souvent historien tous les champs de l'activité humaine (art, économie, éducation, ethnologie, démographie, linguistique, littérature, politique, relations internationales, religion, science, sociologie), mais très peu la philosophie.

Le Japon ne fait pas exception : de nombreux Japonais étrangers à l'Université sont surpris de savoir qu'il y a eu des philosophes dans leur pays. Quant aux chercheurs, même ceux qui travaillent dans les départements de philosophie ignorent souvent presque tout des penseurs et philosophes japonais de jadis : c'est que, pour la plupart, « philosophie » rime avec « Occident » ; la philosophie serait nécessairement occidentale, comme le montrerait d'ailleurs l'histoire du terme que les Japonais utilisent pour désigner la philosophie, *tetsugaku* 哲学, forgé à l'ère Meiji (1868-1912)

pour traduire le terme anglais *philosophy*[1]. La chaire d'« histoire de la philosophie japonaise » (*Nihon tetsugaku-shi* 日本哲学史) à l'université de Kyôto est symptomatique de cet état de fait : si elle a été créée en 1995 en vue de valoriser la philosophie japonaise, c'est, pensons-nous, justement pour pallier le fait que presque aucun chercheur des départements de philosophie du pays n'étudie les philosophes japonais.

On le voit, si la locution « philosophie japonaise » ne va pas de soi, c'est parce que, consciemment ou inconsciemment, au Japon ou en France, la philosophie est considérée comme fondamentalement occidentale ou, plus précisément, comme l'affirmaient Hegel et Heidegger avec des justifications différentes, grecque. Et s'il y a de l'arabe à l'agrégation de philosophie, c'est parce que les philosophes arabes sont considérés, malgré les nuances qu'ont apportées récemment les historiens de la philosophie, comme de simples héritiers ou passeurs de la philosophie grecque, notamment hellénistique. Ce qui caractérise ce point de vue, que nous pourrions appeler *occidentaliste*, c'est, commentent Deleuze et Guattari, « d'avoir conçu le rapport de la Grèce et de la philosophie comme une origine, et ainsi comme le point de départ d'une histoire intérieure à l'Occident, telle que *la philosophie se confond nécessairement avec sa propre histoire* »[2].

L'autre point de vue, que nous pourrions qualifier d'*universaliste*, consiste à mettre en avant l'universalité de la philosophie : ayant, comme les mathématiques, une prétention universelle, celle de valoir pour tout le monde et à toute époque, la philosophie n'aurait pas d'ancrage historique ou géographique, ni *a fortiori* de caractère national ou ethnique ; n'étant déterminée ni par le temps ni par l'espace, elle est universelle au sens fort. Cette idée est soutenue par Raphael Koeber, professeur à l'université impériale de Tôkyô entre 1892 et 1914 : « On peut faire de la philosophie même à Kamtchatka »[3]. C'est ce qui la distinguerait des arts, dont on accepte plus

---

[1] Funayama Shin.ichi 船山信一, *Meiji tetsugaku-shi kenkyû* 明治哲学史研究 (Recherches sur l'histoire de la philosophie à l'ère Meiji), Kyôto, Mineruva shobô ミネルヴァ書房, 1958, p. 3. Voir aussi Frédéric Girard, « En quel sens peut-on parler de philosophie au Japon ? », in *Cipango – Cahiers d'études japonaises*, n° 2, 1993, p. 115-116 ; Saitô Takako 斎藤多香子, « La problématique du "*ri*" et la philosophie occidentale selon Nishi Amane », in *Cipango*, n° 13, 2006, p. 77-100.

[2] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 91. Souligné par Deleuze et Guattari.

[3] Propos rapporté par Kuki dans « Tôkyô to Kyôto » 東京と京都 (Tôkyô et Kyôto, posth., 1937 ?), KSZ V, p. 193. Le Kamtchatka est une péninsule volcanique située en Extrême-Orient russe, au nord-est du Japon, et s'avançant dans l'océan Pacifique.

volontiers, notamment du point de vue romantique, les enracinements historique et géographique (régional ou national), avec leur matière provenant de la vie humaine concrète, avec ce que Baudelaire appelait leur « bizarrerie, nécessaire, incompressible, variée à l'infini, dépendante des milieux, des climats, des mœurs, de la race, de la religion et du tempérament de l'artiste »[1] ; la philosophie se distinguerait notamment de la littérature, fondamentalement dépendante de la langue, alors que la philosophie serait au contraire, par l'abstraction et la généralité de ses concepts, vierge de ces déterminations empiriques.

Les points de vue occidentaliste et universaliste se confondent lorsque la philosophie occidentale est considérée comme la seule universelle, c'est-à-dire comme valant pour le monde entier, et les autres modes de pensée que l'on trouve dans le monde (l'« Orient » ou le « Reste-du-monde »[2]) comme de simples particularismes provinciaux témoins de civilisations ou de cultures locales, certes respectables, mais dépourvus d'une quelconque validité universelle : ce point de vue, qui est souvent le fait de l'argument occidentaliste, peut être qualifié d'*impérialiste*.

Aux questions de savoir si la philosophie est nécessairement occidentale et si elle est déterminée historiquement et géographiquement, notamment à celle de savoir si elle est déterminée par la langue, le point de vue universaliste répond par la négative, contrairement au point de vue heideggérien, pour lequel la philosophie ne peut qu'être grecque car les Grecs ont eu le privilège de posséder le verbe « être »[3], la philosophie ayant été définie par Aristote comme la « science de l'être en tant qu'être »[4] (rebaptisée *a posteriori* « métaphysique » ou « métaphysique générale »). Nous ne prétendons pas trancher ces questions et nous adoptons par rapport à ces points de vue une attitude sceptique (au sens de suspension de l'assentiment), mais nous sommes par ailleurs quelque peu dubitatif quant à la position de certains qui, par réaction excessive au point de vue occidentaliste ou impérialiste, élargissent tellement la définition du mot « philosophie » qu'ils en font un synonyme de la pensée en général et considèrent comme des philosophies à peu près tout et n'importe quoi : en phase

---

[1] Charles Baudelaire, *Exposition universelle, 1855, Beaux-arts*, in *Œuvres complètes*, t. II, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 578-579.

[2] Voir Emmanuel Lozerand (dir.), *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, Paris, Klinsksieck, 2014.

[3] Comme le dit Jean Beaufret : « Mais voilà, il y a l'épisode grec, les Grecs eurent l'étrange privilège de nommer la source être… » (in *EtHernité*, n° 1, sept. 1985, Éditions de la Différence ; cité dans Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?, op. cit.*, p. 91).

[4] Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1.

avec l'idée de « philosophie mondiale », probablement dérivée de celle de « littérature mondiale », James Heisig, Thomas Kasulis et John Maraldo ont par exemple inclus dans leur imposante anthologie de « philosophie japonaise » la Constitution en dix-sept articles (604) du prince Shôtoku, où l'on trouve des éléments de confucianisme et de bouddhisme, mais où n'apparaît nulle part le travail sur le concept[1] ; en ce cas, autant inclure la Constitution de l'Empire du Grand Japon (1889), où apparaissent aussi des éléments de pensée (par exemple la théorie organique de l'État et le confucianisme) ; et, du côté occidental, il faudrait aussi considérer comme un texte de philosophie la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, pétrie elle aussi d'éléments de pensée. Si la philosophie est réductible à la pensée en général, autant ne plus parler de « philosophie », mais seulement de « pensée ».

À défaut d'apporter une réponse tranchée à ces questions, nous voudrions dans cette étude présenter le cas concret d'une philosophie japonaise qui s'est constituée dans les années 1920 et 1930. Ici, par « philosophie japonaise », nous n'entendons pas d'emblée une « géophilosophie » ou une « ethnophilosophie » déterminée par des spécificités ethniques ou nationales. « Géophilosophie » est une notion que Deleuze et Guattari ont forgée : selon eux, non seulement le philosophe a une nation, mais « c'est la philosophie qui se reterritorialise sur l'Etat national et l'esprit du peuple », le fondateur de la « géophilosophie » étant Nietzsche, qui a cherché à « déterminer les caractères nationaux de la philosophie française, anglaise et allemande »[2]. « Ethnophilosophie » est un syntagme forgé par Paulin Hountondji dans son livre *Sur la « philosophie africaine »*, en réaction à celui de Placide Tempels sur *La philosophie bantoue*, où la philosophie est considérée comme une pensée inconsciente latente qu'on peut trouver dans une communauté culturelle[3]. Bien que Sugimura Yasuhiko se défende de tomber dans les schémas simplistes opposant Occident et Orient ou Japon[4], il n'en demeure pas moins que l'anthologie de « philosophie

[1] James W. Heisig, Thomas P. Kasulis et John C. Maraldo (éd.), *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011, p. 36-39.
[2] Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 98.
[3] Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1976 ; Placide Tempels sur *La philosophie bantoue*, Lovania, Elisabethville, 1945. *Cf.* Frédéric Fruteau de Laclos, « La philosophie des autres : ethnophilosophie, géophilosophie, philosophie comparée », intervention au séminaire commun du CHSPM, Université Paris I, 14 nov. 2016.
[4] Notamment dans un cours de philosophie japonaise sur « le corps, la société, l'histoire » qu'il a donné à l'université de Kyôto en 2012 et auquel nous avons assisté. Sur les rapports complexes entre les idées d'Occident, d'Orient et de Japon, voir notamment nos développements sur l'asiatisme (*infra*, Première Partie, chap. II, 1, b).

japonaise » dont il a été l'un des éditeurs a tendance à mettre en avant une philosophie « spécifiquement japonaise » : selon les éditeurs, c'est l'idée de néant qui « caractériserait la philosophie japonaise en propre »[1]. Quant à nous, nous entendons ici par « philosophie japonaise » une philosophie constituée par un Japonais, Kuki Shûzô (1888-1941), mais cette philosophie n'a pas été, simple reflet de caractéristiques culturelles ou ethniques japonaises, *donnée* telle quelle à Kuki, mais *constituée* par un *dialogue* constant que le philosophe a entretenu avec un monde philosophique concret, non seulement celui du Japon, mais aussi celui de l'Europe de la première moitié du XXe siècle. Il ne s'agit pas de présenter une pensée exotique de l'autre radical qui ne pense pas comme « nous » (le « nous » occidental, ou supposé tel), ni même de faire des comparaisons abstraites entre des pensées posées d'emblée comme culturellement ou mentalement différentes, mais de présenter une véritable rencontre, un véritable dialogue, qui suppose le *commun*, entre un philosophe et ses contemporains japonais et européens, ainsi que de montrer comment, de là, surgissent des concepts articulés, c'est-à-dire une philosophie ayant une prétention universelle[2]. Prévenons tout de suite que les lecteurs qui recherchent, dans cette thèse, de l'exotique, du radicalement autre, seront déçus. Dans l'œuvre de notre auteur, nous ne choisirons pas ce qui est censé être « spécifiquement japonais » (le néant, l'éphémère, l'impermanence, etc.) pour laisser dans l'ombre ce qui est censé être « occidental », trop « occidental » (l'être, le sujet, la raison, la liberté, etc.). Car, même si Kuki met en avant les spécificités de la culture japonaise, notamment dans le champ de l'esthétique, il ne met nullement en avant les spécificités japonaises dans le champ de la philosophie première, notamment dans sa philosophie de la contingence.

Contre le relativisme paresseux (qu'il soit individualiste ou culturaliste), nous entendons, sans prétendre à une solution définitive, donner quelques éléments de réponse aux questions soulevées ci-dessus, qui peuvent être reformulées en termes de

---

[1] Michel Dalissier, Nagai Shin et Sugimura Yasuhiko (dir.), *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2013, p. 17, 70. Sur le néant, voir p. 71-81. Dans la quatrième de couverture, on peut même lire que « cette philosophie n'est ni purement shintoïste, bouddhique, chrétienne, néoconfucianiste ; elle n'est ni "orientale" ni "occidentale", mais proprement japonaise ».

[2] Le cas d'un Japonais qui dialogue conceptuellement avec l'Europe philosophique serait-il alors un cas de l'européanisation du monde ? De même qu'al-Fârâbî (872-950) aurait été grec quand il philosophait, et de même que, selon Heidegger, les Français penseraient en allemand quand ils philosophent, Kuki aurait-il été grec – ou allemand – quand il philosophait ? Mais la question est justement de savoir si ce dialogue d'ordre conceptuel est nécessairement européen (grec ou allemand), la réponse à cette question n'allant à notre sens nullement de soi.

l'individuel, du particulier et de l'universel : les rapports entre différents individus (les différentes rencontres de Kuki avec des philosophes), entre l'individu et l'universel (les rapports de Kuki avec l'idée d'universel, avec le commun universel, avec le monde), entre l'individu et le particulier (les rapports de Kuki avec le commun national ou ethnique, en l'occurrence japonais), entre le particulier et l'universel (les rapports entre le Japon et le monde). Ainsi, nous prétendons donner quelques éléments de réponse à la question suivante : « qu'est-ce qu'être concrètement un philosophe japonais ? », ou du moins à la suivante : « qu'est-ce qu'être un philosophe japonais dans la première moitié du XXe siècle ? ».

2. Kuki Shûzô (1888-1941) dans *et* entre *les communautés*

Kuki Shûzô 九鬼周造 est né en 1888 à Tôkyô, la capitale d'une communauté nationale qui, un an plus tard, à partir de la promulgation de sa Constitution, va se nommer officiellement « Empire du Grand Japon ». Sa mère se nomme Hatsu 波津 (1860-1931), son père Ryûichi 隆一 (1850-1931). Les origines géographique et sociale de Hatsu sont obscures, mais les chercheurs s'accordent à affirmer qu'elle était geisha avant son mariage. Quant à Ryûichi, fils de Hoshizaki Sadamoto 星崎貞幹, guerrier du fief de Sanda, puis fils adoptif de Kuki Takachika 九鬼隆周, officier guerrier de haut-rang du fief d'Ayabe[1], il a mené dans le Japon nouveau une brillante carrière de haut-fonctionnaire : après avoir étudié en 1871-1872 au Keiô Gijuku, l'école fondée par Fukuzawa Yukichi, qui était un ami intime du seigneur du fief de Sanda, il entre au ministère de la culture, où il devient très influent en tant que vice-ministre (*monbu shôyû* 文部少輔, 1880-1884), avant d'être nommé ministre extraordinaire et plénipotentiaire aux États-Unis (1884-1887) et président du Musée impérial (1888-1900), pour recevoir en 1896 le titre de baron (*danshaku* 男爵). Ainsi, Kuki Shûzô est issu d'un milieu social privilégié, étudiant au Premier Lycée (1905-1909) puis à l'université impériale de Tôkyô (1909-1912), les institutions les plus prestigieuses du pays formant l'élite de la nation. Il se consacre alors à la philosophie,

[1] Pour être plus précis, Kuki Takachika avait le titre de *karô* 家老. Le fief de Sanda (Sanda han 三田藩) se trouvait dans la province de Settsu (Settsu no kuni 摂津国) correspondant aujourd'hui à la partie nord d'Ôsaka et à la partie est du département de Hyôgo. Le fief d'Ayabe (Ayabe han 綾部藩) se trouvait dans la province de Tanba (Tanba no kuni 丹波国), entre les actuels départements de Kyôto et de Hyôgo.

dont les principales institutions – départements et revues – ont été fondées dans les années 1880.

Cependant, Kuki n'a pas vécu dans une seule communauté, il a aussi évolué *entre* différentes communautés, qu'elles soient philosophiques ou nationales : vivant en Europe entre 1921 et 1928, il a été en dialogue constant avec des philosophes, comme Heinrich Rickert, Henri Bergson, Edmund Husserl, Martin Heidegger, au sein même des mondes philosophiques français et allemand. Il ne s'est pas borné à assister en tant qu'étudiant aux cours des philosophes européens, mais, intégré dans le monde intellectuel, il est non seulement intervenu en été 1928 à la Décade de Pontigny, qui incarnait une sorte de République des Lettres, mais a aussi publié des textes en français la même année. À son retour au Japon l'année suivante, il est nommé à l'université impériale de Kyôto, où il donne principalement des cours sur l'histoire de la philosophie française, mais aussi plus largement sur la philosophie contemporaine, notamment sur Bergson, Husserl et Heidegger. Il publie dans les années 1930 la quasi-totalité de son œuvre, principalement consacrée au problème de la contingence, mais aussi à ceux du temps, de la rime et de l'*iki*, idéal éthique et esthétique de l'époque d'Edo. Il meurt en mai 1941, presque quatre ans après le début de la seconde guerre sino-japonaise et quelques mois avant le début de l'affrontement armé entre le Japon et les États-Unis.

3. L'œuvre de Kuki au Japon

À l'époque où il a publié la plupart de ses écrits, Kuki, à l'ombre de l'école de Kyôto, n'était pas aussi reconnu que les philosophes japonais les plus en vue, Nishida Kitarô 西田幾多郎 (1870-1945) et Tanabe Hajime 田辺元 (1885-1962)[1]. Il n'était cependant pas un philosophe obscur publiant à son compte, comme c'était le cas de Nietzsche. Professeur au département de philosophie de l'université impériale de Kyôto, il a fait paraître à la fameuse maison d'édition Iwanami ses monographies sur l'*iki* et la contingence ainsi qu'un recueil d'articles sur *L'homme et l'existence*[2]. Ses

[1] Comme le rapporte Nishitani Keiji 西谷啓治 (1900-1990) dans « Sono koro no Kuki sensei » その頃の九鬼先生 (Le Professeur Kuki à l'époque), in KSZ VII, Geppô 月報 (Bulletin mensuel) 8, juin 1981, p. 3.

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô* 「いき」の構造 (*La structure de l'iki*), Tôkyô, Iwanami shoten 岩波書店, nov. 1930 ; *Gûzensei no mondai* 偶然性の問題 (*Le problème de la contingence*), Tôkyô,

articles ont non seulement été publiés dans des revues universitaires spécialisées[1], mais aussi dans les *Cours Iwanami* (*Iwanami kôza* 岩波講座), dans des revues littéraires[2] et généralistes[3] et même dans des quotidiens[4]. Enfin, il a donné des conférences radiophoniques.

Oubliée après sa mort en 1941, l'œuvre de Kuki refait surface au Japon aux alentours de 1980 : *La structure de l'iki*, son œuvre la plus connue, est publiée en livre de poche, accompagnée par la parution d'un ouvrage qui la commente (1979)[5] ; la revue généraliste *Pensée* (*Shisô* 思想) consacre à l'ensemble de son œuvre un numéro spécial (1980)[6] ; Iwanami publie ses œuvres complètes (1981-1982)[7]. En 1991, un « recueil d'essais au fil du pinceau » est publié en livre de poche[8]. La première monographie consacrée à son œuvre entière est le fait de Sakabe Megumi, en 1990, suivi depuis par quelques commentateurs, Tanaka Kyûbun (1992), Obama Yoshinobu (2006), Furukawa Yûji (2015), Fujita Masakatsu (2016)[9]. Un recueil

---

Iwanami shoten, déc. 1935 ; *Ningen to jitsuzon* 人間と実存 (L'homme et l'existence), Tôkyô, Iwanami shoten, sept. 1939.

[1] *Tetsugaku zasshi* 哲学雑誌 (Revue philosophique), *Tetsugaku kenkyû* 哲学研究 (Recherches philosophiques), *Zengaku kenkyû* 禅学研究 (Les recherches sur le zen), *Haiku kenkyû* 俳句研究 (Recherches sur le haïku).

[2] *Myôjô* 明星 (Étoile matutinale), *Bungei* 文藝 (Les Belles Lettres).

[3] *Shisô* 思想 (Pensée), *Risô* 理想 (L'Idéal), *Kaizô* 改造 (La Transformation), *Bungei shunjû* 文藝春秋 (Printemps et automne des belles-lettres), *Chûô kôron* 中央公論 (Le débat central).

[4] *Ôsaka Asahi shinbun* 大阪朝日新聞 (Journal Asahi d'Ôsaka), *Tôkyô Asahi shinbun* 東京朝日新聞 (Journal Asahi de Tôkyô).

[5] *La structure de l'iki* a été publiée :

- en livre de poche : éd. Tada Michitarô 多田道太郎, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko » 岩波文庫, 1979 ; éd. Fujita Masakatsu 藤田正勝, Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha gakujutsu bunko » 講談社学術文庫, 2003 ; éd. Ôkubo Takaki 大久保喬樹, Tôkyô, Kadokawa shoten 角川書店, coll. « Kadokawa sophia bunko » 角川ソフィア文庫, 2011 ;
- sur internet : Aozora bunko 青空文庫 (http://www.aozora.gr.jp) ;
- et même en manga, largement réadaptée : Tôkyô, East Press イースト・プレス, coll. « Manga de dokuha » まんがで読破, 2011.

Yasuda Takeshi 安田武 et Tada Michitarô 多田道太郎, « *Iki* » *no kôzô o yomu* 『「いき」の構造』を読む (Lire *La structure de l'iki*), Tôkyô, Asahi sensho 朝日選書, 1979.

[6] *Shisô*, n° 668 : *Kuki Shûzô. Shi to tetsugaku* 九鬼周造ー誌と哲学 (Kuki Shûzô. Poésie et philosophie), févr. 1980.

[7] *Kuki Shûzô zenshû* 九鬼周造全集 (Œuvres complètes de Kuki Shûzô), éd. Amano Teiyû 天野貞祐 *et al.*, 12 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1981-1982.

[8] *Kuki Shûzô zuihitsu-shû* 九鬼周造随筆集 (Recueil d'essais au fil du pinceau de Kuki Shûzô), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 1991.

[9] Sakabe Megumi 坂部恵, *Fuzai no uta. Kuki Shûzô no sekai* 不在の歌ー九鬼周造の世界 (Le chant absent. Le monde de Kuki Shûzô), Tôkyô, TBS Buritanika TBS ブリタニカ, 1990 ; Tanaka Kyûbun 田中久文, *Kuki Shûzô. Gûzen to shizen* 九鬼周造ー偶然と自然 (Kuki Shûzô. Contingence et nature), Tôkyô, Perikan-sha ぺりかん社, 1992 ; Obama Yoshinobu 小浜善信,

d'articles consacré à l'œuvre de Kuki a été publié en 2002[1]. Même si les spécialistes de Kuki à proprement parler se font encore rares, ce dernier attire récemment l'attention de chercheurs venus d'horizons différents, que ce soit des études heideggériennes (Mine Hideki, Mori Ichirô), nishidiennes (Fujita Masakatsu, Kobayashi Toshiaki) ou deleuziennes (Higaki Tatsuya)[2]. Une certaine « renaissance » de Kuki semble s'annoncer depuis quelques années, notamment avec la publication en livre de poche du *Problème de la contingence*, des *Propos sur le temps* et de *L'homme et l'existence*[3], ainsi que celle de deux numéros spéciaux par des revues généralistes en cette année 2017[4].

Depuis l'oraison funèbre qu'a écrite à sa mort son ami Amano Teiyû, Kuki est généralement considéré comme un philosophe « extrêmement rationnel et également extrêmement sensuel », qui, « tout en se plongeant dans la volupté [*kyôraku* 享楽],

---

Kuki Shûzô no tetsugaku. Hyôhaku no tamashii 九鬼周造の哲学ー漂白の魂 (La philosophie de Kuki Shûzô. L'âme errante), Kyôto, Shôwa-dô 昭和堂, 2006 ; Furukawa Yûji 古川雄嗣, *Gûzen to unmei. Kuki Shûzô no rinrigaku* 偶然と運命ー九鬼周造の倫理学 (Contingence et destin. L'éthique de Kuki Shûzô), Kyôto, Nakanishiya shuppan ナカニシヤ出版, 2015 ; Fujita Masakatsu, *Kuki Shûzô. Richi to jônetsu no hazama ni tatsu « kotoba » no tetsugaku* 九鬼周造ー理知と情熱のはざまに立つ〈ことば〉の哲学 (Kuki Shûzô. Une philosophie de la « parole » entre intellectualité et passion), Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha sensho mechie » 講談社選書メチエ, 2016.

[1] Sakabe Megumi, Washida Kiyokazu 鷲田清一 et Fujita Masakatsu (éd.), *Kuki Shûzô no sekai* 九鬼周造の世界(Le monde de Kuki Shûzô), Kyôto, Mineruva shobô, 2002.

[2] Mine Hideki 嶺秀樹, *Haideggâ to Nihon no tetsugaku. Watsuji Tetsurô, Kuki Shûzô, Tanabe Hajime* ハイデッガーと日本の哲学ー和辻哲郎, 九鬼周造, 田辺元 (Heidegger et la philosophie du Japon. Watsuji Tetsurô, Kuki Shûzô, Tanabe Hajime), Kyôto, Mineruva shobô, 2002 ; Mori Ichirô 森一郎, *Shi to tanjô. Haidegâ, Kuki Shûzô, Ârento* 死と誕生ーハイデガー・九鬼周造・アーレント (Mort et nativité. Heidegger, Kuki Shûzô, Arendt), Tôkyô, Tôkyô Daigaku shuppan-kai 東京大学出版会, 2008 ; Kobayashi Toshiaki 小林敏明, *Nishida tetsugaku o hiraku. « Eien no ima » o megutte* 西田哲学を開くー〈永遠の今〉をめぐって (Ouvrir la philosophie de Nishida. Autour de l'« éternel maintenant »), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami gendai bunko » 岩波現代文庫, 2013 ; Higaki Tatsuya 檜垣立哉, *Tobaku/gûzen no tetsugaku* 賭博/偶然の哲学 (Philosophie du pari/hasard), Tôkyô, Kawade shobô shinsha 河出書房新社, coll. « Dôtoku no keifu » 道徳の系譜, 2008.

[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2012 ; *Jikan-ron. Hoka ni hen* 時間論ー他二篇 (Propos sur le temps. Et deux autres articles), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2016 ; *Ningen to jitsuzon*, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2016.

[4] *Gendai shisô* 現代思想 *Revue de la pensée d'aujourd'hui*, *Sô-tokushû Kuki Shûzô* 総特集 九鬼周造 (numéro spécial général : Kuki Shûzô), vol.44-23, janv. 2017 et *Risô*, *Kuki Shûzô tokushû* 九鬼周造特集 (numéro spécial Kuki Shûzô), n° 698, mars 2017, auxquelles nous avons contribué. Remarquons que la rédaction de notre thèse ayant été principalement achevée à la fin de l'année 2016, nous n'avons pas pu prendre en compte pleinement les articles parus dans ces numéros.

s'applique en même temps avec rigueur à la recherche en théorie pure »[1]. Ce topos du double caractère de Kuki – qui peut être dérivé en philosophe-littéraire, philosophe-poète, philosophe-fréquentant-Gion (un quartier de Kyôto connu pour ses geishas) – a été repris par la plupart des commentateurs[2]. La monographie de Sakabe est pionnière, mais il s'agit plutôt d'une introduction qui consiste en une énumération de résumés des textes principaux de Kuki, les titres des sous-parties étant ceux des différentes œuvres de l'auteur étudié : après une première partie présentant la vie de Kuki, la deuxième est consacrée à *La structure de l'iki* et à ses poèmes écrits à Paris, la troisième aux *Propos sur le temps* et au *Problème de la contingence*, la quatrième au *Précis de littérature* et à « La rime dans la poésie japonaise ».

Le livre de Tanaka, plus fourni mais, comme celui de Sakabe, faiblement problématisé, reprend un plan énumérant les résumés des principales œuvres de Kuki, avec un ordre différent : la vie de Kuki (chap. I), *La structure de l'iki* (chap. II), les *Propos sur le temps* (chap. III), *Le problème de la contingence* (chap. IV), la pensée de la « nature » (chap. V), la poétique (chap. VI). Comme le montre son sous-titre « Contingence et nature », ce qui distingue cette monographie de celle de Sakabe est l'insistance sur ce que Tanaka considère être dans l'œuvre de Kuki un passage de la pensée de la contingence à celle de la « nature » (*shizen* 自然), interprétation que nous critiquerons dans le dernier chapitre de notre étude.

Le livre d'Obama est la première monographie explicitement problématisée : la philosophie de Kuki est considérée comme une pensée du « contingent-nécessaire » (*hitsuzen-gûzensha* 必然−偶然者), qui se déploie dans sa spéculation métaphysique, notamment dans sa cosmologie de l'éternel retour du même. Pour Obama, son

---

[1] Amano Teiyû 天野貞祐, « Kôgo » 後語 (Postface), in Kuki, *Ori ni furete* をりにふれて (De temps à autre), Tôkyô, Iwanami shoten, 1941 ; KSZ V, p. 155 : 極端に理性的であって同様に極端に感能的である。一方には享楽に惑溺しながら同時に他方には純粋理論の研究に精進努力する. Amano écrit bien 感能的, très peu usité, et non pas 官能的, qui, plus courant, renvoie aux sens, aux organes sensoriels, avec une nuance très charnelle, voire sexuelle ; selon un dictionnaire, 感能的 a le même sens que 官能的 (*Daijirin* 大辞林 [La grande forêt des mots], Tôkyô, Sansei-dô 三省堂 [dictionnaire électronique]), mais Amano n'a-t-il pas voulu atténuer la nuance charnelle en utilisant le caractère 感 (sensation, sentiment) plutôt que 官 (qui désigne plutôt l'organe, l'appareil) ?

[2] Par exemple, Omodaka Hisayuki 澤瀉久敬, « Kuki sensei o keibo shite » 九鬼先生を敬慕して (En vénérant le Professeur Kuki), in KSZ VIII, Geppô 4, févr. 1981, p. 6-8 ; Morita Y., « KUKI Shûzô 1888-1941 », in *Les Œuvres philosophiques*, vol. III de *L'Encyclopédie philosophique universelle*, dir. Jean-François Mattéi, Paris, PUF, 1992, t. II, p. 4092-4093 ; Saitô Takako, « KUKI Shûzô, 1888-1941 », in *Dictionnaire de littérature japonaise* (2000), dir. Jean-Jacques Origas, PUF, coll. « Quadrige », 2015, p. 156 ; Fujita Masakatsu, *Kuki Shûzô. Richi to jônetsu no hazama ni tatsu « kotoba » no tetsugaku* [entre intellectualité et passion], *op. cit.*

originalité consiste, non pas à avoir simplement insisté sur la contingence du monde contre les philosophies de la nécessité (comme ont tendance à le penser de nombreux commentateurs), mais à « avoir saisi que les deux termes ou éléments “contingence” et “nécessité” sont, par la médiation de la négation réciproque, en relation de séparation en même temps que de combinaison »[1].

Furukawa, selon qui le « moment de la philosophie pratique » n’est pas assez pris en compte par Obama, a interprété la philosophie de Kuki comme une pensée du destin, c’est-à-dire de la « nécessitation du contingent » (*gûzen no hitsuzenka* 偶然の必然化)[2] : s’il ne met pas de côté les aspects métaphysiques de la pensée de Kuki, dont les analyses sont d’ailleurs pénétrantes, il a surtout mis en avant, selon le sous-titre de son étude, l’« éthique de Kuki ».

4. L’œuvre de Kuki en dehors du Japon

En dehors du Japon, c’est surtout *La structure de l’iki* qui est connue, traduite en six langues[3]. Son livre principal *Le problème de la contingence* a été traduit en français en 1966, mais n’ayant pas été publié par une maison d’édition française[4], il est resté largement méconnu. Dans les études japonaises, le nom de Kuki n’est pas inconnu, mais il est surtout considéré comme un défenseur de la culture japonaise ayant fait l’exégèse de l’*iki*, idéal éthique et esthétique de l’époque d’Edo. Pierre

---

[1] Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 7 : 「偶然性」と「必然性」という二項ないしは二元が相互否定を媒介にして分離と同時に結合関係にあることを看取した.

[2] Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei. Kuki Shûzô no rinrigaku*, *op. cit.*, p. 321.

[3] *La structure de l’iki* a été traduite :
- en français : *Structure de l’iki*, trad. Maeno Toshikuni, Tôkyô, Maison franco-japonaise, 1984 ; *La structure de l’iki*, trad. Camille Loivier, Paris, PUF, coll. « Libelles », 2004 ;
- en italien : *La struttura dell’iki*, trad. Giovanni Baccini, Milan, Adelphi Edizioni, 1992 ;
- en anglais : *Reflections on Japanese Taste. The Structure of iki*, trad. John Clark, éd. Sakuko Matsui et John Clark, Sydney, Power Publications, 1997 ; *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shûzô with a translation of Iki no kôzô*, trad. Hiroshi Nara, University of Hawai‘i Press, 2004 (trad. reprise dans l’excellente édition bilingue : （対訳）「いき」の構造 *The Structure of Iki*, Tokyo, New York, London, Kôdan-sha International 講談社インターナショナル, 2008) ;
- en allemand : *Die Struktur von Iki von Shûzô Kuki. Eine Einführung in die japanische Ästhetik und Phänomenologie*, trad. Minoru Okada, Egelsbach, Verlag Dr. Hänsel-Hohenhausen, 1999 ;
- en chinois : *« Cui » de gou zao* 「粹」的構造, trad. Huang Jin Rong 黄錦容, Huang Wen Hong 黄文宏 et Uchida Yasushi 内田康, Taipei, Linking Publishing Company 聯經出版, 2009 ;
- en espagnol : *La estructura del iki : reflexiones sobre el gusto japonés*, trad. Lil Sclavo, Ciudad de Buenos Aires, El cuendo de plata SRL, 2012.

[4] Kuki, *Le problème de la contingence*, trad. Omodaka Hisayuki, Éditions de l’Université de Tôkyô, 1966.

Lavelle le considère comme un philosophe « néo-traditionnel »[1]. Pour d'autres, venant des « études culturelles », telle Leslie Pincus[2], il serait un fasciste ayant esthétisé la guerre, et plus largement, un membre de l'école de Kyôto ayant justifié l'impérialisme japonais, sa philosophie de la contingence étant quant à elle complètement éludée.

Pour ce qui est du monde philosophique, Kuki apparaissant dans un dialogue mis en scène par Heidegger, « D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande »[3], son nom semble aujourd'hui être connu de certains heideggériens. Stephen Light a consacré un livre aux relations personnelles entre Kuki et Sartre[4]. Dans son *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Bernard Stevens présente succinctement la vie du « baron Kuki » et *La structure de l'iki*[5]. Malgré ces quelques apparitions, Kuki reste fort méconnu, comme c'est d'ailleurs le cas de la plupart des philosophes japonais. Le livre de Light semble avoir été ignoré des études sartriennes. Si les interventions de Kuki à Pontigny, publiées à Paris sous le titre *Propos sur le temps*[6], ont attiré l'attention de certains Français, le philosophe japonais a été depuis largement oublié. De ce point de vue, la thèse pionnière de Saitô Takako sur la question du temps chez Kuki est une exception[7]. Présentant successivement

---

[1] Pierre Lavelle, *La pensée japonaise*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1997, p. 85.

[2] Leslie Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan. Kuki Shûzô and the Rise of National Aesthetics*, Berkeley, University of California Press, 1996.

[3] Heidegger, « D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande » (1953-1954), trad. François Fédier, in *Acheminement vers la parole* (1959), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 85-140.

[4] Stephen Light, *Shûzô Kuki and Jean-Paul Sartre. Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology*, Southern Illinois University Press, 1987.

[5] Bernard Stevens, *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Paris, CNRS ÉDITIONS, 2005, p. 188-190.

[6] Kuki, *Propos sur le temps*, Paris, Philippe Renouard, 1928 ; KSZ I, p. 296 (53)-263 (86). Le texte ayant été rédigé en français, les pages se tournent dans le sens contraire des pages écrites en japonais : les éditeurs des *Œuvres complètes* ont donc inséré, pour les textes écrits par Kuki en allemand et en français, outre la pagination japonaise utilisée dans l'ensemble des *Œuvres complètes*, une pagination occidentale représentée par des parenthèses. Pour les textes que Kuki a écrits en français, nous mettrons désormais seulement la pagination occidentale. Les *Propos sur le temps* contiennent les deux conférences prononcées la même année à la Décade de Pontigny, « L'expression de l'infini dans l'art japonais » (publiée dans *Les Cahiers de l'Étoile*, janv.-févr. 1929) et « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient » (publiée dans *Correspondance de l'Union pour la vérité*, mars-avr., 1929 ; republiée par les soins de Higaki Tatsuya dans les *Annales bergsoniennes*, t. VI : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2013, p. 45-55).

[7] Saitô Takako, *La question du temps dans la pensée de Kuki*, thèse de doctorat, Université de Paris I, 1999. Saitô propose dans sa thèse une traduction du « Temps métaphysique » (p. 35-77).

« Le temps métaphysique »[1], « Métaphysique de la littérature »[2] et *Le problème de la contingence*, son étude montre que le philosophe japonais a soutenu l'« idée d'un présent accompli en soi, qui s'illustre par exemple dans la temporalité de contemplation et de l'émotion, sources de création poétique, ou encore du vécu immédiat de la rencontre avec l'autre »[3].

5. Pour une interprétation englobante de l'œuvre de Kuki : la tension entre le donné et le spéculatif

Dans ce contexte, nous avons l'ambition de contribuer à la réception de la philosophie japonaise en France, et plus largement en Occident. Notre étude se veut une sorte d'« anamnèse », au sens de « remémoration volontaire et active d'un passé refoulé ou enterré »[4] : nous voulons faire connaître un de ces oubliés de l'histoire de la philosophie, d'autant que c'est en France que Kuki a publié son premier texte à caractère philosophique, les *Propos sur le temps*. Nous nous proposons de donner une vue d'ensemble de l'œuvre de Kuki, en montrant quels ont été ses intérêts intellectuels, ses thèmes de prédilection, les problèmes qu'il s'est posés, les solutions qu'il a tenté d'apporter. Étant bien conscient que notre auteur est quasiment inconnu en France, c'est-à-dire que ses œuvres sont ignorées, nous recourrons à des encarts pour résumer les grandes lignes de certaines d'entre elles et ainsi donner des repères à nos lecteurs.

Du point de vue des recherches sur Kuki, englobant celles qui se sont faites au Japon, cette étude se veut la première monographie consacrée à son œuvre entière : nous voulons présenter et penser ensemble les différentes parties de son œuvre, qui semblent de prime abord éparses, indépendantes les unes des autres, comme ses textes sur la culture japonaise, la contingence, la rime, l'éternel retour du même, mais aussi

---

[1] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan » 形而上学的時間 (Le temps métaphysique), in *Tomonaga Hakushi kanreki kinen tetsugaku ronbun-shû* 朝永博士還暦記念哲学論文集 (Recueil d'articles philosophiques pour la commémoration du soixantième anniversaire du Docteur Tomonaga), Iwanami shoten, avr. 1931 ; repris dans *Ningen to jitsuzon* (1939).

[2] Kuki, « Bungaku no keijijôgaku » 文学の形而上学 (Métaphysique de la littérature), in *Shin bungaku-ron zenshû* 新文学論全集 (Nouvelles œuvres complètes de la théorie de la littérature), t. I : « Bungaku gairon » 文学概論 (Traité de littérature), Tôkyô, Kawade shobô, nov. 1940 ; repris dans *Bungei-ron* 文藝論 (Essais sur les lettres et les arts), Tôkyô, Iwanami shoten, sept. 1941.

[3] Saitô Takako, *La question du temps dans la pensée de Kuki*, *op. cit.*, p. 356.

[4] Frédéric Fruteau de Laclos, *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, Paris, PUF, coll. « Philosophie française contemporaine », 2012, p. 6.

ses déclarations d'ordre politico-culturel sur le peuple ethnique et la seconde guerre sino-japonaise. Car, s'il existe au Japon quelques monographies consacrées à l'ensemble de sa philosophie, celles-ci ne consacrent aucune analyse développée à ces déclarations. Quant à la monographie de Leslie Pincus, considérant l'œuvre de Kuki du point de vue politique, elle élude complètement sa philosophie de la contingence.

Pour penser ensemble tous ces éléments de l'œuvre, nous mettrons en avant l'idée de tension entre l'aspect phénoménologique de son œuvre, caractérisé par la recherche de ce qui est donné à la conscience, et son aspect spéculatif, caractérisé par la figure de l'identité, notamment exprimée par l'idée cosmologique d'éternel retour du même. En effet, ce qui nous a frappé tout de suite en appréhendant son œuvre, c'est la coexistence entre, d'une part, l'insistance sur le donné concret, qui peut s'exprimer par les idées de rencontre contingente, de peuple ethnique, de phénomène culturel ou esthétique, et, d'autre part, le caractère hautement spéculatif de certains textes portant sur l'éternel retour du même, mais aussi sur le « contingent originel » et le « contingent-nécessaire ». En un sens, cette idée de tension entre spéculation et phénoménologie rejoint le topos du double caractère de Kuki introduit par Amano : « rationnel » et « sensuel ». En effet, si la phénoménologie, exprimée par le mot d'ordre de faire retour « aux choses mêmes », n'est assurément pas un sensualisme, on peut la définir, « de façon minimale », comme un certain effort pour faire « retour au sensible »[1] tel qu'il est donné. Cependant, si la plupart des commentateurs de Kuki ont repris le topos du double caractère, personne n'a fait le lien entre le côté sensuel ou esthète du philosophe et l'aspect phénoménologique de son œuvre. Quant aux commentateurs heideggériens, comme Mine Hideki et Mori Ichirô, s'ils ont comparé *Sein und Zeit* avec certains éléments de l'œuvre de Kuki, ils n'ont jamais frontalement problématisé l'idée de phénoménologie en rapport avec la philosophie de Kuki ; autrement dit, ils ne se sont pas posés les questions suivantes : « qu'est-ce que la phénoménologie pour Kuki ? » et « en quoi le phénomène contingent a-t-il à voir avec la conception qu'il s'est faite de la phénoménologie ? ». Enfin, la plupart des commentateurs, se bornant à constater la dualité de Kuki, comme si ce double caractère était le caractère fondamental de la psychologie de l'auteur, n'ont ni problématisé philosophiquement cette dualité, ni mis en avant la volonté d'articulation de ces deux aspects qu'on peut trouver chez Kuki.

[1] Jocelyn Benoist, *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 2001, p. 12.

Cette volonté d'articulation est en effet attestée dans son premier texte philosophique, les *Propos sur le temps*, notamment par son idée de « croisement » entre « deux plans », entre le « plan horizontal » qui « représente l'extase *ontologique-phénoménologique* » et le « plan vertical » qui représente « l'extase *métaphysique-mystique* », ce croisement n'étant selon Kuki « rien d'autre que la structure spéciale du temps »[1]. Nous reviendrons dans notre développement sur la conception du temps que Kuki présente dans ses *Propos*, mais indiquons tout de suite schématiquement ce qu'il entend par ces deux « plans », ces deux « extases ». Par « plan horizontal » ou « extase *ontologique-phénoménologique* », il entend la temporalité heideggérienne, unité de trois modes d'extase au sens grec d'*ekstatikon* : « hors-de-soi »[2], ek-stase du *Dasein* à laquelle appartient un « horizon » « vers où » elle sort ou s'échappe, c'est-à-dire, pour ce qui est de l'à-venir, le schème horizontal du « *en-vue-de-lui-même* » (*Umwillen seiner*) où le *Dasein* ad-vient à soi ; pour ce qui est de l'être-été, le schème horizontal du « *devant-quoi* » (*Wovor*) le *Dasein* est jeté ; et, pour ce qui est du présent, le schème horizontal du « *pour…* » (*Um-zu*) où le *Dasein* est présentifiant en tant qu'il est « auprès de… »[3]. Caractérisé par ces extases horizontales, et donc, pour parler comme Kuki, par l'« *hétérogénéité pure* » et la « *continuité* des éléments constitutifs », ce temps est « irréversible »[4]. Par « plan vertical » ou « extase *métaphysique-mystique* », notre auteur entend le temps de l'éternel retour du même ; l'extase qui caractérise ce temps est « *verticale* », puisque « chaque présent a des moments identiques, d'une part dans l'avenir et d'autre part dans le passé » et qu'il s'agit d'un « instant dont l'épaisseur est d'une profondeur infinie » ; ce temps est « réversible » car il est caractérisé par l'« *homogénéité identique* » et la « *discontinuité* des éléments » ou instants, qui sont multiples mais absolument identiques, c'est-à-dire « interchangeables ». « Le mot extase reprend donc ici quelque chose de son ancienne signification »[5], c'est-à-dire mystique et méta-physique.

Or, juste après avoir distingué les « extases » ontologique-phénoménologique et métaphysique-mystique en opposant leurs caractéristiques, Kuki affirme son idée de

---

[1] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (58)-(59).
[2] Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), § 65, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 329 ; trad. Emmanuel Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985 (version numérique hors commerce), p. 253.
[3] *Ibid.*, § 69, p. 365 ; trad. Martineau, p. 277. Kuki commente ce passage dans KSZ III, p. 309-310 ; X, p. 171-172
[4] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (58).
[5] *Ibid*.

« croisement » entre ces deux plans, croisement qu'il considère comme la « structure spéciale du temps »[1]. Cependant, Kuki n'explicite pas cette notion de « croisement », ni ne montre *comment* se croisent ces deux plans, ce qui sera aussi le cas dans son article rédigé en japonais et publié trois ans plus tard, « Le temps métaphysique » (1931), où il approfondit les développements des *Propos* et utilise le terme de *majiwari* 交わり[2] pour exprimer le « croisement ». Quant aux commentateurs, tels Sakabe Megumi, Saitô Takako, Obama Yoshinobu et Itô Kunitake[3], ils ont mis en avant l'aspect métaphysique du temps, mais ont éludé cette idée de « croisement », pourtant explicitement affirmée par Kuki.

Cette idée de croisement de deux « plans » dont les caractères s'opposent, oubliée par les commentateurs, a été un indice pour nous : elle nous a incité à expliciter, au-delà des textes sur le temps, la tension entre les aspects phénoménologique et métaphysique *dans l'ensemble de l'œuvre*, à voir si une articulation entre eux est possible et à voir quels problèmes elle engendre.

Une telle approche est justifiée du point de vue de l'histoire des idées et de celui de l'œuvre de Kuki. Du point de vue de l'histoire des idées, la phénoménologie et la métaphysique caractérisent pleinement le contexte philosophique dans lequel Kuki a évolué, les années 1910 – ses années estudiantines –, 1920 – ses années européennes – et 1930 – ses années d'enseignement et de publications. Nous y reviendrons de manière plus approfondie, mais remarquons simplement ici que cette époque voit le développement de la phénoménologie en Allemagne, par l'intermédiaire de Husserl et de Heidegger, ainsi que sa réception japonaise, notamment par l'intermédiaire de Tanabe et de Kuki. Quant à la métaphysique, elle connaît ce qu'on pourrait appeler une « crise » : non seulement elle est l'objet de nombreuses critiques, qui succèdent à celles du positivisme du XIXe siècle et du néokantisme, mais d'autres philosophes comme Bergson tentent de la restaurer en la renouvelant. Or, Kuki était pleinement conscient de la montée de la phénoménologie et de la crise de la métaphysique : pour ce qui est de la phénoménologie, il assiste en Allemagne aux cours de Husserl en 1927 et à ceux de Heidegger en 1927-1928, et donne lui-même des cours sur ces derniers au Japon dans les années 1930 ; pour ce qui est de la métaphysique, il affirme

[1] *Ibid.*, p. (59).
[2] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 192.
[3] Itô Kunitake 伊藤邦武, *Kuki Shûzô to rin.ne no metafijikkusu* 九鬼周造と輪廻のメタフィジックス (Kuki Shûzô et la métaphysique de la transmigration), Tôkyô, Puneuma-sha ぷねうま舎, 2014.

que Bergson, qui a fait l'objet au Japon d'une vive réception au début des années 1910 et qu'il a rencontré deux fois à Paris dans les années 1920, a contribué à « rendre le goût de la métaphysique »[1] aux Japonais, alors qu'il écrit dans un de ses poèmes qu'« une philosophie sans métaphysique est bien triste »[2].

Du point de vue de l'œuvre de Kuki, phénoménologie et métaphysique sont aussi très présentes. La métaphysique, notamment dans son aspect spéculatif de l'idée d'éternel retour du même, revient de manière récurrente dans ses réflexions sur le temps, la rime et la contingence, si bien que le premier paragraphe de l'introduction de son œuvre maîtresse, *Le problème de la contingence*, s'intitule « Contingence et métaphysique », et que la troisième et dernière partie de l'ouvrage est un développement sur le concept de contingence considéré du « point de vue métaphysique », notamment sur les idées de « contingent-nécessaire » et de « contingent originel ». Quant à la phénoménologie, elle est omniprésente dans *La structure de l'iki* : dans l'introduction, le philosophe japonais se demande quelle phénoménologie, celle de Husserl ou de Heidegger, est la plus apte à décrire le « concret donné » qu'est pour lui le phénomène « ethnique » (*minzokuteki* 民族的) de l'*iki*, et dans le corps du développement, il décrit le phénomène de coexistence intersubjective de l'*iki*. La phénoménologie est aussi présente dans ses essais sur la rime et dans sa théorie de la contingence sous la figure du phénomène de la rencontre, d'autant plus que Kuki a clairement montré son adhésion à la phénoménologie tout au long des années 1930. Cependant, la question de la contingence est absente de *La structure de l'iki*, et celle de l'ethnie et de l'*iki* est absente du *Problème de la contingence*. Or, à notre sens, ce qu'il y a de commun à ces figures phénoménologiques, c'est le « concret donné » mis en avant par Kuki contre l'idée d'universel abstrait, et incarné par plusieurs figures du « nous », du commun, qui se caractérisent par la différence avec autrui, que ce soit l'ethnie, la coexistence intersubjective de l'*iki* ou la rencontre contingente entre individus, même si nous verrons qu'il existe des écarts entre ces différentes figures du « nous ». Contrairement à la notion de « contingence » (*gûzensei* 偶然性), de « contingent » ou de « hasard »

[1] Kuki, « Bergson au Japon », in *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, 15 déc. 1928 ; KSZ I, p. 260 (89). « Bergson au Japon » a récemment été publié les *Annales bergsoniennes*, t. VI : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2013, p. 57-61.

[2] Kuki, « Aki no ichi nichi » 秋の一日 (Un jour d'automne), in *Pari shinkei* 巴里心景 (Vues intimes de Paris) (1926) ; KSZ I, p. 129.

(*gûzen* 偶然)[1], celle de « communauté » n'est pas thématisée dans l'œuvre de Kuki : l'équivalent japonais serait *kyôdô* 共同 ou *kyôdôtai* 共同体 si l'on insistait sur l'idée d'*identité* (同) d'un corps (体) social, politique ou ethnique, ou bien *kyôtsûsei* 共通性 si l'on insistait sur l'idée de ce qui est *commun à* et qui *traverse* (通) plusieurs éléments différents, ces deux mots japonais exprimant bien l'ambivalence, nous le verrons, du mot français « communauté ». Or, malgré l'absence de ces deux mots, l'idée d'identité de corps est présente dans l'idée de « nous » ethnique, et l'idée de ce qui est commun à plusieurs éléments différents est présente dans le « nous » comme coexistence intersubjective et comme rencontre contingente avec autrui. Quoiqu'elle ne soit pas employée par Kuki, la notion de « communauté » englobe toutes ces figures du « nous » et nous permet ainsi de faire une jonction entre les différents écrits de Kuki (jonction absente des monographies sur l'auteur), tout en conservant la pluralité de son œuvre par la mise en avant de la pluralité des figures du « nous ». Cette notion n'étant pas thématisée par le philosophe japonais, nous ne l'approfondirons pas autant que le concept de contingence, mais la question de la communauté nous permettra d'interpréter selon un point de vue unitaire les questions de l'ethnie, de la coexistence intersubjective et de la contingence.

La tension principale dans l'œuvre de Kuki se trouve entre, d'une part, le concret donné, qui est caractérisé par la singularité, la différence, et, d'autre part, le principe d'identité, exprimé avec éclat par l'éternel retour du même, ou répétition du même. Le donné est toujours singulier, toujours *différent* de quelque chose d'autre, et, temporellement, de ce qui est arrivé dans le passé ainsi que de ce qui arrivera dans l'avenir, alors que l'idée d'éternel retour du même implique par définition la répétition d'une chose *identique*, c'est-à-dire qu'elle est l'incarnation cosmologique du principe logique de l'identité, selon laquelle une chose du présent a déjà existé à l'identique, et existera aussi, à l'identique, dans l'avenir. Le commun suppose la différence, alors que l'identité reste la même, à l'identique. La contingence, que ce soit au sens du singulier, de la rencontre fortuite ou de ce qui peut ne pas être, s'oppose notamment à la logique du principe d'identité, ou logique de la nécessité,

[1] Nous verrons que, pour Kuki, les mots « hasard », « contingence » et *gûzen(sei)* sont équivalents (voir *infra*, Première Partie, chap. II, 2, d).

selon laquelle A=A[1], c'est-à-dire A ne peut pas ne pas être A. Pure application de la logique de l'identité dans le domaine cosmologique, l'idée de l'éternel retour du même est bel et bien une caractéristique d'une métaphysique qui, au sens kantien, c'est-à-dire au sens spéculatif, se tient toujours au-delà du donné ; au contraire, la conscience phénoménologique, qui examine quant à elle ce qui lui est donné au présent, ne peut savoir si ce qui lui est donné présentement est identique à quelque chose qui a existé dans le passé ou qui existera dans l'avenir. Autrement dit, nous avons affaire à une opposition entre une logique de la différence, fondée sur l'attitude phénoménologique, et une logique de l'identité, qui est la méthode métaphysique ou spéculative.

Apparaissant par la rencontre avec autrui et par l'inter-subjectivité (*entre* moi et autrui), la différence émerge toujours sur fond de communauté, alors que le principe d'identité, pure position de l'un, ne connaît ni autrui, ni la communauté, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun entre au moins deux choses. Cette opposition se retrouve aussi dans l'opposition entre le principe d'identité et le « nous » ethnique, ou communauté ethnique. Si le « nous » ethnique a tendance à se fonder sur le principe d'identité au sens où il est défini par le nationalisme ethnique comme identique dans un temps très long – baptisé récemment « identité nationale » ou « identitaire » –, il se distingue du pur principe logique d'identité : le « nous » ethnique, par définition, se particularise *par rapport à* d'autres « nous » ethniques ; il se pose en s'opposant ou, plutôt, il est posé par le nationalisme ethnique comme opposé à (une ou d'autres ethnies) ; il suppose la différence, autrui. L'identité du principe d'identité, quant à elle, est pure position, elle ne s'oppose même pas à quelque chose d'autre : elle est seule au monde, ou plutôt, elle *est* le monde ; autrui (qu'il soit un autre individu ou une autre ethnie) n'existe pas ; ne rencontrant personne, elle ignore la communauté.

Or, comment l'universel peut-il émerger de ces logiques ? Le principe d'identité est *uni*-versel dans la mesure où il pose l'un, seul, unique et identique : l'un est l'univers lui-même. Mais comment articuler ce principe avec les logiques de la différence et de la communauté ? Il s'agit là de la tension principale dans l'œuvre de Kuki. D'autre part, comment l'universel peut-il émerger des donnés que sont la différence et la communauté ? Comment un universel commun aux individus et aux

[1] Nous remercions Marc Peeters (Université libre de Bruxelles) de nous avoir indiqué que le principe d'identité s'écrivait plutôt « si A, alors A ». Dans cette étude, nous utiliserons cependant la formule utilisée par Kuki, « A=A ».

communautés nationales, c'est-à-dire un universel mondial, peut-il émerger ? Ce qui nous fait revenir aux questions que nous nous sommes posé plus haut sur la « philosophie japonaise », notamment les rapports entre l'individu, le particulier et l'universel : comment une philosophie, qui par définition conceptualise et donc se prétend universelle, émerge-t-elle d'un individu en rapport avec d'autres individus, avec sa propre communauté nationale et avec d'autres communautés nationales ?

6. Essai d'histoire de la philosophie japonaise

Notre méthode même d'interprétation entre en résonance avec ce problème de l'individu, du particulier et de l'universel. Elle a pour dessein de montrer l'émergence des concepts, c'est-à-dire de l'universel, à partir des rapports de Kuki avec d'autres individus philosophes et les différentes communautés particulières, ce qui suppose une bonne compréhension du contexte historique.

Pour mener à bien notre étude, qui entend prendre en compte le contexte historique, il faudra donc tout d'abord éviter le psycho-biographisme[1], méthode d'interprétation centrée sur la psychologie d'un *individu* et dérivant de la vision du monde individualiste, laquelle pose dogmatiquement un individu indépendant de son milieu et en relation après coup avec d'autres individus. Prenons l'exemple de l'enfance de Kuki, rappelée par toutes les monographies sur notre philosophe. Nous l'avons vu, notre auteur est né de Hatsu et de Ryûichi. Or, Hatsu a une aventure avec le critique d'art Okakura Tenshin (qui travaillait à l'époque pour Ryûichi), ce qui va mener au divorce. Outre cette expérience amère du divorce de ses parents, Shûzô aurait connu une autre malheureuse séparation : amoureux de la sœur de son ami d'université Iwashita Sôichi, il n'aurait cependant pas pu satisfaire son amour, sa bien-aimée étant partie dans un couvent. Selon certains commentateurs, ces tristes expériences auraient déterminé le psychisme de Kuki et l'auraient poussé à fonder une philosophie de la séparation, de la dualité[2]. Pourtant, cette interprétation ne se fonde sur aucun texte,

[1] Nous nous inspirons d'un adjectif utilisé par Vincent de Coorebyter dans son *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Bruxelles, OUSIA, 2005, p. 12.

[2] Sakabe Megumi, *Fuzai no uta, op. cit.*, p. 23 ; Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô, op. cit.*, p. 26-28 ; Taniguchi Shizuhiro 谷口静浩, « "Jitsuzon" no tetsugaku. Kuki Shûzô » 「実存」の哲学ー九鬼周造 (La philosophie de l'« existence ». Kuki Shûzô), in Fujita Masakatsu (éd.), *Nihon kindai shisô o manabu hito no tame ni* 日本近代思想を学ぶ人のために (Pour ceux qui vont étudier la pensée japonaise moderne), Kyôto, Sekai shisô-sha 世界思想社, 1997, p. 153. Plus récemment,

n'étant qu'une conjecture fondée sur une association d'idées entre son œuvre et des faits de sa vie. Certes, il est possible que l'expérience de la séparation incite un homme à fonder une pensée de la dualité, mais elle peut tout autant l'inciter à vouloir combler cette séparation en établissant une pensée de l'unité[1]. Il est aussi possible qu'elle ne débouche sur aucune pensée. En somme, ces sortes de conjectures propres au psycho-biographisme sont interchangeables, et c'est pourquoi cette démarche n'est pas satisfaisante. Certes, nous devons aussi prendre en compte les faits de la vie de Kuki, mais nous devons prendre garde d'établir ce genre de rapprochement arbitraire. L'histoire est une discipline qui se fonde sur la probabilité et non sur la nécessité logique, mais nous devons mettre en avant seulement ce qui est hautement probable, comme par exemple – nous le verrons – le fait que Kuki s'est inspiré de l'intuitionnisme bergsonien et phénoménologique, ainsi que nous le montrent les textes écrits par l'auteur *lui-même*, notamment à travers ses déclarations et ses concepts développés. Ce à partir de quoi nous devons mener notre enquête, c'est donc *tout d'abord les textes*.

L'autre écueil que nous devons éviter et qui reste assez courant aujourd'hui en histoire de la philosophie japonaise au Japon, c'est la « nippologie » ou « discours sur les Japonais » (*Nihonjin-ron* 日本人論), discours à caractère identitaire niant l'individualité et l'universalité, dérivant du mode de pensée du nationalisme ethnique et consistant à poser dogmatiquement la *particularité ethnique* japonaise, c'est-à-dire ce qui est censé être propre à tous les Japonais ou à la culture japonaise, mais se distinguer de l'étranger, notamment de l'Occident[2]. En philosophie, cela consiste à

Obama Yoshinobu a affirmé que « la racine de la naissance de la philosophie de Kuki se trouve en réalité dans la vie même de Kuki » (*Kuki Shûzô no tetsugaku, op. cit.*, p. 8) ; Hashimoto Takashi 橋本崇 a aussi affirmé que la philosophie de Kuki dérive des malheurs que ce dernier a rencontrés dans sa vie (« "*Iki*" *no kôzô* ni okeru sonzai no gûzensei » 『「いき」の構造』における存在の偶然性 [La contingence de l'être dans *La structure de l'iki*], in *Shisô*, n° 1019, 2009/3, p. 156-175) ; c'est aussi le cas de Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei, op. cit.*, chapitre introductif (*jo-shô* 序章). Ce rapprochement entre « la vie et l'œuvre » est un des lieux communs des études sur Kuki.

[1] Par exemple, Itô Shizuo 伊東静雄 (1906-1953), un des poètes du Mouvement du romantisme japonais, ayant découvert un « moi divisé », a délibérément développé une angoisse poétique autour de l'identité perdue et a été à la recherche d'un « moi » défini linguistiquement et culturellement (voir Kevin Michael Doak, *Dreams of Difference. The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1994, p. 67-77).

[2] Sur les nippologies, voir Kano Masanao 鹿野政直, « Nihon bunka-ron no rekishi » 日本文化論の歴史 (Histoire des discours sur la culture japonaise), in *Shigaku zasshi* 史学雑誌 (Revue d'histoire), févr. 1978, p. 1-35 ; Jacqueline Pigeot, « Les Japonais peints par eux-mêmes. Esquisse

faire des simplifications d'ordre métaphysique comme par exemple affirmer, avec Nishida, dans un contexte de montée du nationalisme culturel dans les années 1930, que la métaphysique occidentale met en valeur l'« être » et la métaphysique orientale le « néant »[1], ou que la pensée grecque est « intellectuelle », la pensée chinoise « morale » et la pensée japonaise « émotionnelle »[2].

Parmi les commentateurs de Kuki, Omodaka Hisayuki, traducteur du *Problème de la contingence*, affirme qu'en comparaison avec les philosophies de Nishida et de Tanabe, respectivement influencées « par la philosophie spéculative de l'Inde » et « par la pensée pratique de la Chine », celle de Kuki, « par l'importance qu'elle accorde à l'affectivité, est vraiment japonaise »[3]. Plus récemment encore, Tanaka Kyûbun affirme que la pensée de la « nature » chez Kuki est typique de la « métaphysique des Japonais » (*Nihonjin no keijijôgaku* 日本人の形而上学)[4]. Cependant, l'interprétation nippologique la plus répandue consiste à affirmer que, la contingence étant un thème typiquement (orientalo-)japonais et la nécessité un thème typiquement occidental, la philosophie de Kuki est une philosophie « de Japonais » ayant tenté de dépasser (ou même, pour certains, ayant dépassé) la pensée occidentale[5]. Cette interprétation nippologique, qui met en avant certains stéréotypes

---

d'un autoportrait », in *Le Débat*, n° 23, janv. 1983, p. 19-33 ; Peter Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness* (1986), Londres et New York, Routledge et University of Oxford, Nissan Institute for Japanese Studies, 1988 ; Minami Hiroshi 南博, *Nihonjin-ron. Meiji kara kyô made* 日本人論－明治から今日まで (Les nippologies. De Meiji à aujourd'hui, 1994), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami gendai bunko », 2006 ; Funabiki Takeo 船曳健夫, *« Nihonjin-ron » saikô* 「日本人論」再考 (Reconsidérer les « nippologies »), Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha gakujutsu bunko », 2010.

[1] Nishida, « Keijijôgakuteki tachiba kara mita tôzai kodai no bunka keitai » 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態 (Les formes culturelles des Antiquités orientales et occidentales considérées du point de vue métaphysique, 1934) ; *Nishida Kitarô zenshû* 西田幾多郎全集 (Œuvres complètes de Nishida Kitarô), éd. Abe Yoshishige 安倍能成 *et al.*, Tôkyô, Iwanami shoten, 1965-1966, t. VII, p. 429-430 (en abrégé NKZ, avec indication du volume en chiffres romains ; ici NKZ VII, p. 429-430).

[2] *Ibid.*, p. 442-443.

[3] Omodaka Hisayuki, « Introduction du traducteur » [écrite en français], in Kuki, *Le problème de la contingence*, trad. fr. Omodaka, Éditions de l'Université de Tôkyô, 1966, p. viii, ix.

[4] Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô* (1992), *op. cit.*, p. 160. Tanaka continue dans cette voie nippologique, publiant par exemple un livre d'introduction où il se propose d'interpréter la « philosophie du Japon » comme « une philosophie du "néant", qui critique radicalement les tentatives de fondation du monde par les principes métaphysiques de l'"Idée", de "Dieu", de la "raison" » (*Nihon no tetsugaku o yomu* 日本の哲学をよむ [Lire la philosophie du Japon], Tôkyô, Chikuma shobô 筑摩書房, 2015, quatrième de couverture).

[5] Il ne s'agit pas là d'une énumération exhaustive, mais citons par exemple Kamikawa Masahiko 神川正彦, « Gûzensei no Kuki tetsugaku to watakushi » 偶然性の九鬼哲学とわたくし (La philosophie de la contingence de Kuki et moi), in KSZ II, Geppô 1, nov. 1980, p. 1-3 ; Sakamoto

nationaux, est l'expression (plus ou moins consciente) d'un positionnement politique, nourrie par une connaissance partielle des histoires des cultures et pensées occidentale, chinoise, mais aussi japonaise. Remarquons cependant que parmi les commentateurs de Kuki, Obama Yoshinobu, à l'origine spécialiste de néoplatonisme et de philosophie médiévale, est critique vis-à-vis de ces simplifications hâtives[1] : il affirme même que l'interprétation de l'œuvre de Kuki sous la forme d'un affrontement entre philosophie japonaise et philosophie occidentale revient à la « nanifier » (*waishôka* 矮小化)[2]. Certes, comme nous l'avons vu, Kuki a aussi tendance à mettre en avant les « caractéristiques proprement japonaises »[3] dans certains textes, et nous devons les prendre en compte, mais nous devons les présenter en les contextualisant, contrairement à ce que fait Tanaka, qui se contente par exemple d'exposer les idées de Kuki sur la « nature » ou ses idées théologico-politiques sur les trois *regalia* de l'empereur sans décrire le contexte général de montée des références identitaires au shintô et à l'idée de « nature ». En outre, dans les écrits spécifiquement philosophiques, notamment sur la contingence, fort de ses connaissances de l'histoire de la philosophie occidentale, Kuki se garde de faire des généralisations hâtives, notamment dans son cours de 1930 sur la contingence, où il fait un exposé historique du concept d'Héraclite à Leibniz [4] : il n'a jamais affirmé que la nécessité était l'apanage de l'Occident et la contingence celui du Japon ou de l'Orient. En effet, de

---

Kenzô 坂本賢三, « Kuki to "Kuki tetsugaku" » 九鬼と九鬼哲学 (Kuki et la « philosophie de Kuki »), in KSZ III, Geppô 3, janv. 1981, p. 1-3 ; Shimomise Eiichi 下店栄一, « Kuki tetsugaku no motsu kon.nichiteki igi » 九鬼哲学のもつ今日的意義 (La signification actuelle de la philosophie de Kuki), in KSZ V, Geppô 6, avr. 1981, p. 4-6 ; Taniguchi Shizuhiro, « Jitsuzon no tetsugaku. Kuki Shûzô », art. cit., p. 154 ; Kioka Nobuo 木岡伸夫, « Kaikô no ronri. Kuki Shûzô » 邂逅の論理−九鬼周造 (Une logique de la rencontre : Kuki Shûzô), in Tsunetoshi Sôzaburô 常俊宗三郎 (éd.), *Nihon no tetsugaku o manabu hito no tame ni* 日本の哲学を学ぶ人のために (Pour ceux qui étudient la philosophie du Japon), Kyôto, Sekai shisô-sha, 1998, p. 128-130 ; Tanaka Kyûbun, art. « *Gûzensei no mondai* » 偶然性の問題 (Le problème de la contingence), in *Iwanami tetsugaku shisô jiten* 岩波哲学・思想事典 (Dictionnaire de philosophie et de pensée d'Iwanami), éd. Hiromatsu Wataru 廣松渉 *et al.*, Tôkyô, Iwanami shoten, 1998, p. 377-378 ; Nouchi Ryôzô 野内良三, *Gûzen o ikiru shisô. « Nihon no jô » to « Seiyô no ri »* 偶然を生きる思想－「日本の情」と「西洋の理」 (La pensée vivant le contingent. L'« émotion japonaise » et la « raison occidentale »), Tôkyô, NHK Bukkusu NHK ブックス, 2008. Et nous ne citons pas ceux qui ont émis ce type d'idée oralement.

[1] Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. i, 3, 19-20.

[2] *Ibid.*, p. iii.

[3] Kuki, « Nihonteki seikaku » 日本的性格 (Les caractéristiques proprement japonaises), in *Shisô*, févr. 1937 ; repris dans *Ningen to jitsuzon* (1939) ; KSZ III, p. 272-292.

[4] Kuki, *Gûzensei* 偶然性 (La contingence, cours), KSZ XI, p. 207-252.

nombreux philosophes occidentaux se sont intéressés à la contingence[1] : pour n'en citer que quelques-uns, Aristote, les épicuriens, Schelling, Antoine-Augustin Cournot, Émile Boutroux, Émile Borel, dont traite Kuki dans son œuvre, mais aussi Jean Duns Scot et Jean-Paul Sartre.

Pour notre part, nous développerons notre étude selon une méthode d'histoire de la philosophie, qui prend en compte, contrairement aux deux méthodes précédentes, aussi bien l'*individuel*, le *particulier* que l'*universel*, et par laquelle nous entendons l'alliance entre histoire intellectuelle et travail conceptuel. Nous voulons ici insister sur le fait que l'histoire intellectuelle n'a rien de contradictoire avec le travail sur les concepts – qui est la philosophie au sens strict. Le travail conceptuel en histoire de la philosophie consiste en l'élucidation des concepts utilisés par l'auteur étudié ; il est censé dévoiler ce que pensait l'auteur lui-même lorsqu'il écrivait son œuvre et déployait ses concepts, et non pas l'interprétation qu'en ont faite ses disciples, ses successeurs ou ses simples lecteurs. L'histoire intellectuelle, quant à elle, insiste moins sur l'œuvre même de l'auteur que sur *ce qui l'a entouré*, les courants intellectuels et politiques en vogue, les revues et les institutions, ses maîtres et ses disciples, ce qu'on appelle le contexte historique et qu'on peut encore appeler les relations temporelles et spatiales de l'auteur ; l'histoire intellectuelle devient historicisme, ou déterminisme historique, lorsqu'elle tend à réduire toute l'œuvre de l'auteur à ce qui l'a entourée. L'histoire intellectuelle qui dégénère en historicisme est incapable d'expliquer le *nouveau* qui, étant par définition imprévisible, ne suit pas cette logique de l'identité propre à l'historicisme (les idées de l'auteur A ne sont que l'expression du contexte historique A'), mais suit au contraire une logique de la création (les idées nouvelles de l'auteur B se distinguent des idées en vogue A').

Le philosophe est en partie déterminé spatialement et temporellement : il vit à une époque et dans un lieu où certaines idées ou thématiques sont plus en vogue que d'autres ; Aristote a évolué dans le contexte de l'Académie de Platon, saint Augustin dans un contexte de montée du christianisme et de résistance du néoplatonisme. Le philosophe fait des rencontres avec d'autres individus, mais il vit aussi dans le *particulier*, c'est-à-dire dans des communautés ou, comme nous l'avons vu plus haut, entre des communautés, notamment sociales, professionnelles et nationales. C'est sur

[1] Voir Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1984.

fond de ces « nous » donnés – communautés et rencontres avec d'autres individus – qu'émerge son *individualité*, et, s'il innove philosophiquement, qu'émerge l'*universalité* de ses concepts : en effet, l'histoire de la philosophie tente de montrer les innovations conceptuelles d'un auteur passé et leur portée universelle, en ce qu'elles valent aussi pour nous aujourd'hui, hommes d'un autre temps et d'un autre espace ; le philosophe, bien qu'en partie déterminé spatialement et temporellement, c'est-à-dire au sein d'un contexte *commun à* d'autres intellectuels, apportera des solutions qui lui sont *personnelles*, à la fois individuelles et universelles. Certes, les solutions apportées seront plus ou moins nouvelles, car, même dans la nouveauté, il est des différences de degré ; mais toujours, le philosophe qui innove conceptuellement, inspiré, stimulé qu'il a été par le contexte, par ce qui l'a entouré, à travers les rencontres ou les lectures qu'il a faites, s'oppose à ses contemporains ou à ses prédécesseurs. Même si les idées nouvelles sont par définition irréductibles au contexte historique, elles en dérivent en ce sens qu'elles émergent d'un contexte : c'est en dialoguant avec et en s'opposant à un contexte donné (les contemporains et les prédécesseurs) que le philosophe original crée des concepts nouveaux ; la nouveauté des idées apparaît au moment où elles s'arrachent au contexte. Ainsi, le philosophe original crée du nouveau, c'est-à-dire des concepts nouveaux ; cependant, contrairement au Dieu des chrétiens, il ne les crée pas *ex nihilo*, mais à partir du dialogue avec ce qui est donné. L'innovation conceptuelle se fait *en dialogue* avec des donnés, avec le contexte, la philosophie étant d'ailleurs, comme le montre avec éclat la forme même de l'œuvre de Platon, essentiellement dialogique.

Dans notre cas, l'étude de l'œuvre de Kuki, nous tenterons d'établir, d'une part, un dialogue entre Kuki et le contexte philosophique, intellectuel, politique (rapports entre les individus, entre l'individu et le particulier) – ce qui suppose un travail d'histoire intellectuelle –, et, d'autre part, les solutions personnelles que Kuki a tenté d'apporter aux problèmes dérivant de ce contexte (émergence de l'universel) – ce qui suppose un travail sur les concepts. Il ne s'agit donc nullement d'une juxtaposition artificielle de deux éléments étrangers que seraient l'histoire intellectuelle et le travail conceptuel ; avec les moyens disponibles, notre étude tente au contraire de serrer au plus près, d'une part, la réalité historique, le contexte philosophique, intellectuel, politique, c'est-à-dire ce qui a incité l'auteur à réfléchir par ses rapports avec d'autres individus et avec les communautés (le pôle de l'histoire intellectuelle), et, d'autre part, ce qu'il a produit conceptuellement, les solutions qui tentent de répondre à ce contexte (le

pôle du travail conceptuel). Nous verrons comment émergent les concepts d'un contexte en serrant ce dialogue entre le contexte historique et l'esprit du philosophe qui tente de déterminer lui-même une œuvre originale.

De ce point de vue méthodologique, la monographie de Michael Lucken sur Nakai Masakazu (1900-1952)[1], ancrant la vie et l'œuvre de ce philosophe japonais dans le contexte intellectuel et politique du Japon de l'époque, est une référence. En prenant en compte ce livre, nous avons tenté de trouver formellement un certain équilibre entre histoire intellectuelle et analyse conceptuelle pour mettre en scène le dialogue de Kuki avec ses contemporains, tout en gardant pour fil conducteur de notre étude le problème philosophique de la tension entre le donné et le spéculatif, entre le « nous » et l'identité, pour montrer l'émergence des concepts de Kuki à partir du contexte.

Les moyens qui nous permettront de réaliser cette histoire de la philosophie seront les textes de Kuki et les textes de ses contemporains. Parmi les textes de Kuki, ceux qui ont été publiés du vivant de l'auteur (ses livres, ses articles de philosophie, ses essais, ses poèmes), ses écrits posthumes (principalement de courts essais, des poèmes) et ses cours de philosophie, sont présents dans ses *Œuvres complètes*.

Structure des *Œuvres complètes de Kuki Shûzô* en douze volumes
1) L'« œuvre » de Kuki au sens étroit, c'est-à-dire ses écrits publiés de son vivant et ses écrits posthumes
t. I : principalement les premiers écrits de Kuki *« Iki » no kôzô* 「いき」の構造 (Structure de l'*iki*) [nov. 1930] « "Iki" no honshitsu » 「いき」の本質 (L'essence de l'*iki*) [1926, brouillon] *Pari shinkei* 巴里心景 » (Vues intimes de Paris) [poèmes et *tanka* composés entre 1925 et 1941] *Taiô-chû shô-hin* 滞欧中小品 (Petits ouvrages rédigés durant le séjour européen [1921-1928]) GLAUBEN UND WISSEN [1913, mémoire, titre en allemand] PROPOS SUR LE TEMPS [1928, titre en français] CHOSES JAPONAISES [posth., rédigées vraisemblablement durant le séjour européen, titre en français]
t. II : les principaux écrits sur la contingence *Gûzensei no mondai* 偶然性の問題 (Le problème de la contingence) [1935] *Gûzensei* 偶然性 (La contingence) [1932, thèse de doctorat] « Gûzensei » 偶然性 (La contingence) [1929, conférence] « Gûzenka no ronri » 偶然化の論理 (Logique de la transformation en contingent) [1936 ou après, posth.] « Gûzensei no kisoteki seikaku no ichi kôsatsu » 偶然性の基礎的性格の一考察 (Réflexion sur le caractère fondamental de la contingence) [aux alentours de 1935, posth.]
t. III : *L'homme et l'existence* et autres textes

[1] Michael Lucken, *Nakai Masakazu. Naissance de la théorie critique au Japon*, Dijon, Les Presses du réel, 2016.

Ningen to jitsuzon 人間と実存 (L'homme et l'existence) [1939] « Jikan no mondai. Beruguson to Haideggâ » 時間の問題－ベルグソンとハイデッガー (Le problème du temps. Bergson et Heidegger) [1929] « Bungaku no jikansei » 文学の時間性 (Temporalité de la littérature) [1936, conférence] « Nihonteki seikaku ni tsuite » 日本的性格について (À propos des caractéristiques proprement japonaises) [1937, conférence] Furansu tetsugaku no tokuchô 仏蘭西哲学の特徴 (Les spécificités de la philosophie française) CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE [1930, conférence, titre en français] *Tetsugaku jiten kômoku (jizoku, sei no tetsugaku, seimei, sôzôteki shinka)* 哲学辞典項目（持続、生の哲学、生命、創造的進化） (Articles de dictionnaire de philosophie (durée, philosophie de la vie, vie, évolution créatrice)) [posth., la publication du dictionnaire ayant été abandonnée à cause de la guerre]
t. IV : les essais sur les lettres et les arts *Bungei-ron* 文藝論 (Essais sur les lettres et les arts) [1941]
t. V : les essais au fil du pinceau et les écrits sur la rime *Ori ni furete* をりにふれて (De temps à autre) [1941] *Mi-happyô zuihitsu* 未発表随筆 (Les essais au fil du pinceau inédits) « Hô shi no ôin ni tsuite » 邦詩の押韻について (Sur les rimes dans la poésie japonaise) [1930] « Nihon shi no ôin [A] » 日本詩の押韻〔A〕(La rime dans la poésie japonaise) [1931] « Nihon shi no ôin [B] » 日本詩の押韻〔B〕(La rime dans la poésie japonaise) [1931]
2) Principalement les cours donnés à l'Université impériale de Kyôto
t. VI : les cours d'histoire de la philosophie occidentale moderne de la Renaissance à la période « pré-kantienne » *Seiyô kinsei tetsugaku-shi kô jô* 西洋近世哲学史稿 上 (Manuscrits d'histoire de la philosophie occidentale moderne, t. I) [1937-1941, cours]
t. VII : les cours d'histoire de la philosophie occidentale moderne de Kant aux postkantiens *Seiyô kinsei tetsugaku-shi kô ge* 西洋近世哲学史稿 下 (Manuscrits d'histoire de la philosophie occidentale moderne, t. II) [1937-1941, cours]
t. VIII : les cours de philosophie française du IXe siècle au spiritualisme bergsonien *Gendai Furansu tetsugaku kôgi* 現代フランス哲学講義 (Cours de philosophie française contemporaine) [1929-1935, cours]
t. IX : les cours de philosophie contemporaine *Kôgi Gendai tetsugaku* 講義 現代哲学 (Cours de philosophie contemporaine) [1939-1940] *Kôen Gendai tetsugaku* 講演 現代哲学の動向 (Conférence sur les tendances de la philosophie contemporaine) [1937]
t. X : les cours sur Heidegger et les séminaires sur Bergson, Boutroux, Leibniz, Descartes et Husserl *Kôgi* Heidegger *no genshôgakuteki sonzairon* 講義 Heidegger の現象学的存在論 (Cours sur l'ontologie phénoménologique de Heidegger) [1931-1932] *Enshû* 演習 (séminaires) [titres écrits en français] : Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience [1929] Boutroux, De la contingence des lois de la nature [1930] Leibniz, Discours de métaphysique ; Monadologie, etc. [1931] Descartes, Méditations métaphysiques [1933] Husserl, Méditations cartésiennes [1934-1935] Bergson, La pensée et le mouvant [1936-1937]
t. XI : les cours sur la littérature et la contingence

Kôgi Bungaku gairon 講義 文学概論 (cours de précis de littérature) [1933] *Kôgi Gûzensei* 講義 偶然性 (cours sur la contingence) [1930]
3) Les documents (*shiryô* 資料)
***Bekkan* 別巻 (« le tome à part »)** *« Iki » ni tsuite* 「いき」に就て (À propos de l'*iki*) « "Iki" no kôzô » 「いき」の構造 (La structure de l'*iki*) [janv.-févr. 1930, article] *Shiika* 詩歌 (Poèmes et *tanka*) [posth.] *« Gûzensei » shiryô* 「偶然性」資料 (Documents sur « La contingence ») *Bungaku gairon kenkyû* 文学概論研究 (Recherches pour le précis de littérature)

Malheureusement, nous n'avons pas eu accès aux correspondances de Kuki, qui, contrairement à celles de Nishida ou de Tanabe[1], ne sont pas publiées, pour des raisons qui nous sont obscures. L'absence des correspondances est fort regrettable car elles aident puissamment à rendre compte des réseaux qui se forment entre les intellectuels. Dans notre cas, elles nous auraient aidé à mieux connaître les intérêts intellectuels de Kuki et les lectures qu'il accomplissait à un moment donné de sa vie. Pour ce faire, nous devrons nous borner à nous référer à ses textes de circonstance, principalement à ses courts essais et à ses poèmes. Les textes de ses contemporains, tant européens que japonais, nous seront aussi précieux, dans la mesure où ils nous aident à connaître le contexte intellectuel dans lequel a évolué Kuki. Les textes possédés ou lus par lui, qu'on peut connaître grâce au *Catalogue de la bibliothèque de Kuki Shûzô*[2], constitueront de précieux indices. Livres, revues, prises de notes de Kuki peuvent être consultés à l'université Kônan (Kôbe). Dans notre travail, nous nous référerons à des textes majeurs de philosophes contemporains de Kuki, tels Bergson, Husserl et Heidegger en Europe, Nishida, Tanabe et Watsuji au Japon, mais aussi à des textes qui, quoique moins reconnus aujourd'hui, ont fait l'histoire des idées d'un point de vue plus largement intellectuel et politique, comme par exemple les textes du « mouvement pour la culture » (*kyôyô-shugi* 教養主義) de l'ère Taishô (1912-1926) ou du « débat sur la littérature du hasard » de 1935. Contrairement à l'interprétation nippologique, insistant sur la confrontation entre Japon et Occident, nous entendons mettre en avant la contemporanéité et le dialogue de Kuki avec ses contemporains tant

[1] Dans NKZ XVII et XIX ; *Tanabe Hajime, Nogami Yaeko ôfuku shokan* 田辺元・野上弥生子往復書簡 (Correspondance entre Tanabe Hajime et Nogami Yaeko), Tôkyô, Iwanami shoten, 2002 ; *Tanabe Hajime, Karaki Junzô ôfuku shokan* 田辺元・唐木順三往復書簡 (Correspondance entre Tanabe Hajime et Karaki Junzô), Tôkyô, Iwanami shoten, 2004.

[2] *Kuki Shûzô bunko mokuroku* 九鬼周造文庫目録 (Catalogue de la bibliothèque de Kuki Shûzô), Kôbe, Kônan Daigaku tetsugaku kenkyû-shitsu 甲南大学哲学研究室 (Salle d'études de philosophie de l'Université Kônan), 1976.

japonais qu'européens, en nous référant au contexte philosophique, intellectuel et politique. Notre méthode d'histoire de la philosophie correspond à notre vision de la « philosophie japonaise », du moins de celle de la première moitié du XXe siècle : émergence de l'universalité à partir d'un dialogue d'un philosophe japonais avec d'autres individus, avec les communautés philosophiques japonaise et européenne. Ainsi, notre étude se veut aussi plus largement un essai concret d'histoire de la philosophie japonaise.

7. Plan

Essai d'histoire de la philosophie se proposant de montrer comment émergent les concepts à partir de dialogues avec le contexte, nous présenterons avec patience l'œuvre de Kuki *se faisant*, avec ses tensions, des premières idées éparses sans véritable cohérence philosophique à la systématisation de l'œuvre. Dans la première partie, nous présenterons essentiellement la période où Kuki étudie au Japon et en Europe (1905-1928), où il est notamment confronté à un contexte caractérisé par l'individualisme universaliste de l'ère Taishô ainsi que par la montée de la métaphysique bergsonienne et de la phénoménologie allemande en réaction au néokantisme. Inspiré par Bergson et la phénoménologie, Kuki défend lors de son séjour européen un intuitionnisme, mais aussi une « ironie » par rapport à l'idée d'universel. Dans des poèmes, des essais courts et des textes de circonstance, il soutient ponctuellement quelques idées éparses, comme celles du hasard, de la rencontre, de la transmigration, affirmant par ailleurs un nationalisme culturel.

Dans la deuxième partie, nous présenterons la période du retour au Japon (1929-1930), où Kuki soutient différentes figures du « concret donné », notamment le « nous » ethnique, le « nous » comme coexistence intersubjective de l'*iki* et le « nous » comme rencontre contingente avec autrui ; nous verrons qu'il s'agit là de la conséquence de son intuitionnisme et de son ironie par rapport à l'idée d'universel.

Dans la troisième partie, nous présenterons la période de systématisation (1931-1941), et nous examinerons notamment comment Kuki tente d'articuler du point de vue théorique et pratique le caractère phénoménologique de la rencontre contingente avec l'aspect métaphysique-spéculatif de l'idée d'éternel retour du même ; nous examinerons les conséquences de cette systématisation sur les questions éthique et politique de la communauté et des rapports entre individu, nation et monde.

PREMIÈRE PARTIE

INTUITIONNISME ET « IRONIE » PAR RAPPORT À L'UNIVERSEL : KUKI ÉTUDIANT AU JAPON ET EN EUROPE (1905-1928)

Dans cette partie, où nous suivons un plan chronologique, nous allons analyser le contexte philosophique et intellectuel dans lequel Kuki Shûzô a évolué en tant qu'étudiant, tout en présentant comment ont mûri ses premières idées, qui répondent à ce contexte. Né en 1888, à un moment où le régime japonais se stabilise, mais aussi où le monde philosophique s'institutionnalise solidement, Kuki entreprend à Tôkyô des études de philosophie à partir de 1905 et tout au long des années 1910, durant la domination du monde philosophique et intellectuel par un courant antimétaphysique, le néokantisme, et par un courant universaliste plus large prônant la « culture » de l'individualité (*kyôyô-shugi*). Il va aussi faire l'expérience d'autres communautés philosophiques et nationales, notamment allemande et française, entre 1921 et 1928 : en Allemagne, il étudiera auprès du néokantien Rickert, puis auprès de phénoménologues ouvertement critiques vis-à-vis du néokantisme, Husserl et Heidegger ; en France, il fera la connaissance de Bergson, dont l'œuvre avait connu une réception chaleureuse au Japon dans les années 1910, au moment du néokantisme triomphant. En analysant les premiers textes qu'il écrit dans les années 1920 – notamment des poèmes, des essais et les *Propos sur le temps* –, nous verrons qu'il soutient un intuitionnisme allant de pair avec une « ironie » par rapport à l'idée d'universel.

Chapitre Premier

Kuki et le contexte philosophique et intellectuel : d'un moment antimétaphysique à un moment métaphysique et phénoménologique

Pour comprendre le contexte intellectuel et philosophique où Kuki a formé ses premières idées, un texte nous sera précieux : « Bergson au Japon », article paru en français dans un numéro des *Nouvelles littéraires* de 1928[1], la même année que la publication des *Propos sur le temps*. Texte pédagogique présentant aux Français de l'époque la réception de Bergson au Japon, mais aussi le contexte général de la philosophie au Japon depuis l'ère Meiji (1868-1912), il nous donne des indications précieuses sur ce que Kuki lui-même pensait des différents courants qui ont scandé le monde philosophique japonais, et dont certains l'ont influencé.

En nous fondant sur ce texte, nous présenterons non seulement la vision de Kuki, mais nous nuancerons certains de ses propos en nous référant aux recherches récentes et ajouterons certains éléments de sa vie, notamment ses débuts en tant qu'étudiant de philosophie au Japon et son séjour en Europe, ainsi que, plus largement, certains éléments importants de la vie intellectuelle japonaise qui éclaireront les positionnements de notre auteur. L'histoire de la philosophie au Japon depuis l'ère Meiji étant presque totalement inconnue aujourd'hui, notamment en France[2], nous tenons à en faire une présentation, par pédagogie, mais aussi pour insister sur le passage d'un moment antimétaphysique à un moment métaphysique et phénoménologique dans le monde philosophique japonais, passage qui éclairera certains choix philosophiques de notre auteur.

---

[1] « Bergson au Japon » in *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, 15 déc. 1928, p. 6 ; KSZ I, p. 261-257 ou p. (88)-(92) ; republié dans *Annales bergsoniennes*, t. VI : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2013, p. 57-61.

[2] À notre connaissance, seul Jacques Joly a proposé en français une esquisse d'histoire de la philosophie depuis l'ère Meiji au début d'un article consacré à « La recherche philosophique au Japon de l'après-guerre à nos jours » (in Anne Gonon et Christian Galan [dir.], *Le monde comme horizon. État des sciences humaines et sociales au Japon*, Arles, Picquier, 2009, p. 18-32).

1. Le moment antimétaphysique de la « philosophie en langue anglaise » (1868-vers 1885) : positivisme, utilitarisme, darwinisme social

Dans « Bergson au Japon », Kuki résume en trois temps l'histoire de la réception de la philosophie au Japon depuis la seconde moitié du XIXe siècle. Le premier moment court jusqu'aux années 1880 :

> Le Japon, qui s'isolait complètement au milieu de l'océan Pacifique, était contraint d'ouvrir ses portes, il y a soixante ans [en 1868], par l'arrivée des navires de guerre américains. La civilisation occidentale introduite de cette façon n'était que la civilisation anglo-américaine. « Philosophie occidentale » signifiait alors pour nous « philosophie en langue anglaise ». L'utilitarisme de Stuart Mill et de Spencer est la première philosophie occidentale que nous ayons connue. Heureusement l'esprit japonais n'était pas fait pour accepter pleinement ce genre de pensée. Nous nous sommes détournés de lui sans y avoir trouvé aucune satisfaction.[1]

Le premier moment philosophique serait caractérisé par la « philosophie en langue anglaise », en particulier l'« utilitarisme de Stuart Mill et de Spencer », Kuki le mettant en rapport avec le contexte politique où le Japon fut « contraint d'ouvrir ses portes » au milieu du XIXe siècle, avec l'arrivée de l'escadre de Perry[2].

En effet, les débuts de la philosophie au Japon sont principalement marqués par l'utilitarisme de John Stuart Mill et – ce que ne dit pas ici Kuki, mais qu'il suggèrera plus tard – le positivisme d'Auguste Comte. Ces deux philosophies sont importées par Nishi Amane 西周 (1829-1897) après son séjour aux Pays-Bas, accompli entre 1862 et 1865 avec Tsuda Mamichi, son collègue de l'Institut d'étude des textes barbares (Bansho shirabesho 蕃書調所)[3]. Présentant à partir de 1870 ces doctrines dans ses cours privés à la Maison de l'éducation (Ikuei-sha 育英舎), publiés dans *Hyakugaku*

---

[1] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (88).

[2] Pour être plus précis que Kuki, qui choisit pour année pivot 1868, c'est-à-dire le début de l'ère Meiji ou restauration du régime impérial, rappelons les faits historiques suivants. En 1853, pénètre dans la baie d'Edo l'escadre du commodore Perry, porteur d'un message du président américain demandant l'ouverture de relations commerciales et diplomatiques. C'est à partir de l'année suivante que les traités inégaux sont imposés au Japon. La convention de Kanagawa de mars 1854 stipule que les bateaux étrangers pourraient recevoir vivres et combustibles au Japon, que les ports de Shimoda et de Hakodate seraient ouverts, et que les bateaux en difficulté seraient secourus. En 1858, sont signés le traité commercial accordant le privilège de l'extraterritorialité aux ressortissants américains, et les traités « d'amitié et de commerce » avec la France, l'Angleterre, la Russie et les Pays-Bas. Sur ce contexte historique général, voir Francine Hérail, *Histoire du Japon*, Paris, POF, 1986, p. 371-384.

[3] Pour approfondir les recherches sur l'Occident (l'étude du droit et des arts militaires modernes étant privilégiée), les dirigeants japonais créent dès 1855 un bureau de traduction, l'Institut d'études occidentales (Yôgaku-sho 洋学所) – renommé en 1856 Institut d'étude des textes barbares (Bansho shirabesho 蕃書調所), en 1862 Institut d'étude des textes occidentaux (Yôsho shirabesho 洋書調所) et en 1863 Institut de l'édification (Kaisei-jo 開成所).

renkan[1], et étant à l'origine de maintes traductions de termes philosophiques occidentaux en japonais, dont la plus connue est, comme nous l'avons vu, *tetsugaku*, équivalent de « philosophie », Nishi est au centre des débuts philosophiques du Japon moderne[2]. Le positivisme d'Auguste Comte offrait une doctrine propice à la stabilisation et à l'occidentalisation du régime, c'est-à-dire une doctrine de l'organisation prônant l'ordre et le progrès et présentant un tableau encyclopédique des sciences occidentales (mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie). Les idées positivistes, selon lesquelles la métaphysique n'est qu'une « simple activité *critique* ou dissolvante » et « inconséquente »[3], sont dans l'air du temps : Nakae Chômin 中江兆民 (1847-1901), pour qui « la métaphysique [*genrigaku* 原理学, littéralement « science des principes »] apparaît bien distante des sciences, car elle fonde sa méthode sur la spéculation, qui ne connaît pas de limites »[4], critique « les illusions de la métaphysique » et « ceux qui s'obstinent à tenir des discours verbeux sans tenir compte de l'expérimentation scientifique »[5].

Mais c'est surtout l'utilitarisme de John Stuart Mill qui a été le plus intensément lu par les intellectuels japonais de l'époque : *On Liberty*, le premier écrit philosophique occidental publié dans le Japon moderne, est traduit en 1872, *Considerations on Representative Government* en 1875-1878, *Principles of Political Economy* en 1875-1885, *Utilitarianism* en 1877 et en 1880[6]. Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835-1901), un des chefs de file du mouvement des Lumières japonaises encourageant ce qu'il appelait l'« ouverture à la civilisation » (*bunmei kaika* 文明開化), c'est-à-dire

---

[1] Nishi Amane, *Hyakugaku renkan* 百学連環 [traduisant le terme « encyclopédie » ; plus littéralement : « circulation des cent savoirs »], 1870.

[2] Funayama Shin.ichi, *Meiji tetsugaku-shi kenkyû*, *op. cit.*, p. 3. Voir aussi Frédéric Girard, « En quel sens peut-on parler de philosophie au Japon ? », art. cit. ; Saitô Takako, « La problématique du "*ri*" et la philosophie occidentale selon Nishi Amane », art. cit.

[3] Auguste Comte, « Discours sur l'esprit positif » (1844), in *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 135.

[4] Nakae Chômin, *Rigaku kôgen* 理学鉤玄, Tôkyô, Shûsei-sha 集成社, 1886 ; trad. fr. E. Dufourmont et Nishiyama Yûji, « La quête philosophique », in M. Dalissier, S. Nagai et Y. Sugimura (dir.), *Philosophie japonaise*, *op. cit.*, p. 239.

[5] *Ibid.*, p. 241.

[6] Respectivement *Jiyû no ri* 自由之理 (La raison de la liberté), trad. Nakamura Keitarô 中村敬太郎 (Masanao 正直, Keiu 敬宇), Shizuoka, Kihira Ken.ichirô 木平謙一郎, 1872 ; *Daigi seitai* 代議政体 (Le gouvernement représentatif), trad. Nagamine Hideki 永峯秀樹, Tôkyô, Keishô-kaku 奎章閣, 1875-1878 ; *Biji* [?] *keizai-ron* 彌児經濟論 (Discours sur l'économie politique), trad. Hayashi Tadasu 林董, Ôno Makoto 大野誠, Nakagiri Kenkichi 中桐儉吉, Suzuki Shigetaka 鈴木重孝, Tôkyô, Yoshimatsu Shirô 吉松四郎, 1875-1885 ; *Rigaku* 利学 (Savoir utile), trad. Nishi Amane, Tôkyô, Shimamura Risuke 島村利助, 1877 ; *Riyô-ron* 利用論 (Utilitarisme), trad. Shibuya Keizô 渋谷啓蔵, Tôkyô, Yamanakashi Hôei 山中市兵衛, 1880.

l'occidentalisation et les « savoirs pratiques » (*jitsugaku* 実学), était aussi favorable à l'utilitarisme[1]. Le positivisme français et surtout l'utilitarisme anglais ont ainsi incarné un réformisme à tendance libérale qui correspondait à une volonté d'ordre et de progrès de la part de l'élite du début de l'ère Meiji[2], mais aussi une tendance antimétaphysique dominante jusqu'à la fin de l'ère Meiji, qui privilégie les sciences de la nature et les savoirs pratiques. Dans *Je suis un chat* (1905-1906) de Natsume Sôseki, on peut d'ailleurs lire que « les sciences dans le monde actuel sont toutes concrètes [*keijika* 形而下] »[3]. Comme nous allons le voir plus tard, *keijika* 形而下 est un terme apparu dans le classique chinois *Yi Jing* et signifiant littéralement « ce qui est en aval des formes » (*xing er xia* en chinois), c'est-à-dire les « choses concrètes » (*qi* 器), par opposition, à « ce qui est en amont des formes », au *keijijô* 形而上 (*xing er chang* en chinois, c'est-à-dire le *Dao* 道 ou réalité ultime), dont dérive le mot *keijijôgaku* 形而上学, lequel, depuis l'ère Meiji, désigne la métaphysique occidentale[4]. *Keijika* 形而下, dans le contexte de l'ère Meiji, désigne les choses concrètes objets des sciences, par opposition à ce qui relève de la métaphysique.

La pensée française[5] a aussi eu une influence par l'intermédiaire du droit et la philosophie politique : Mitsukuri Rinshô, homme d'État et juriste, traduit des extraits de *L'Esprit des lois* de Montesquieu et le code civil français, puis publie en 1874 les *Écrits de droit français*[6] ; Nakae Chômin, appelé « le Rousseau de l'Orient », traduit

---

[1] Kumano Sumihiko 熊野純彦, *Nihon tetsugaku shô-shi* 日本哲学小史 (Petite histoire de la philosophie japonaise), Tôkyô, Chûô kôron shinsha 中央公論新社, 2009, p. 18.

[2] Funayama Shin.ichi, *Meiji tetsugaku-shi kenkyû, op. cit.*, p. 7-8 ; Miyagawa Tôru 宮川透, *Kindai Nihon no tetsugaku* 近代日本の哲学 (La philosophie du Japon moderne), Tôkyô, Keisô shobô 勁草書房, 1962, p. 49-51 ; Kôsaka Shirô 高坂史朗, *Kindai to iu tsumazuki* 近代という躓き (Le faux pas de la modernité), Kyôto, Nakanishiya shuppan, 1997, p. 180.

[3] Natsume Sôseki 夏目漱石, *Wagahai wa neko dearu* 吾輩は猫である (Je suis un chat, 1905-1906), in *Sôseki zenshû* 漱石全集 (Œuvres complètes de Sôseki), t. I, Tôkyô, Iwanami shoten, 1967, p. 442.

[4] Inoue Tetsujirô 井上哲次郎, *Tetsugaku jii* 哲学字彙 (Vocabulaire de philosophie), Tôkyô, Tôkyô Daigaku sangaku-bu 東京大学三学部, 1881, p. 54.

[5] Voir notre article sur « Le Japon et la philosophie française du milieu du XIXe au milieu du XXe siècles », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/3 Tome 137, p. 371-383.

[6] *Furansu hôritsu-sho* 仏蘭西法律書 (Écrits de droit français), trad. Mitsukuri Rinshô 箕作麟祥, Tôkyô, Monbu-shô 文部省 (Ministère de la culture), 1874. Sur les rapports à l'ère Meiji entre le Japon et le droit français ou, plus généralement, la France, voir René Sieffert (dir.), *Le Japon et la France. Images d'une découverte*, Paris, POF, 1974 ; Tomita Hitoshi 富田仁 et Akase Masako 赤瀬雅子, *Meiji no Furansu bungaku. Furansu-gaku kara no shuppatsu* 明治のフランス文学ーフランス学からの出発 (La littérature française à Meiji. En partant des études françaises), Tôkyô, Surugadai shuppan-sha 駿河台出版社, 1987.

partiellement le *Contrat social* en 1882[1]. Quant au darwinisme social de Herbert Spencer, qui, « adaptant la théorie de l'évolution à la sphère de l'histoire humaine, faisait de la lutte des cultures un élément central du rapport de forces entre les nations », il « fut une des idéologies qui eut le plus grand succès dans le Japon de Meiji »[2], notamment à partir de la fin des années 1870 : 1877 est l'année de la publication de la première traduction de Spencer[3] et de la création de l'université de Tôkyô, qui devient aussitôt un « fief évolutionniste »[4], avec la présence d'enseignants japonais acquis à ce paradigme, comme Katô Hiroyuki 加藤弘之 (président de l'université de Tôkyô entre 1881 et 1900), Toyama Masakazu et Yatabe Ryôkichi, mais aussi d'enseignants américains, Edward Morse et Ernest Fenollosa ; la philosophie se dote en 1881 de son propre département au sein de la faculté des lettres[5]. Politiquement, cet évolutionnisme avait une tendance progressiste et libérale insistant sur la liberté, l'égalité et les droits naturels de l'homme, mais aussi, comme on le voit chez Katô, une tendance conservatrice justifiant l'ordre social donné en se fondant sur une téléologie biologique et la loi de la « survie du plus apte » (*survival of the fittest*)[6].

2. Le moment antimétaphysique de la « philosophie allemande » (vers 1885-années 1920)

a) L'introduction de la philosophie allemande à l'ère Meiji (« vers 1885 »)

Le deuxième grand moment de la philosophie occidentale au Japon commence selon Kuki « vers 1885 » :

---

[1] *Minyaku yakkai* 民約訳解, Tôkyô, Futsu-gaku juku shuppan-kyoku 仏学塾出版局, 1882.
[2] Emmanuel Lozerand, *Littérature et génie national, op. cit.*, p. 205.
[3] *Kenri teikô* 権理[*sic*]提綱 (Présentation des droits), trad. Ozaki Yukio 尾崎行雄, Maruya Zenshichi 丸屋善七, 1877. D'autres livres de Spencer sont traduits, en 1880, 1881, 1882, 1883, 1884 (deux traductions cette année), 1887 (voir la chronologie de Funayama Shin.ichi, *Meiji tetsugaku-shi kenkyû, op. cit.*, p. 377-380).
[4] Emmanuel Lozerand, *Littérature et génie national, op. cit.*, p. 205.
[5] À la fondation de l'université de Tôkyô, la faculté des lettres était dotée de deux départements, « le Premier consacré à l'histoire, aux sciences politiques et à la philosophie, le Deuxième aux lettres japonaises et chinoises » ; c'est en 1881 que « le Premier département éclate entre philosophie d'une part, sciences politiques et économiques de l'autre » (Emmanuel Lozerand, *Littérature et génie national, op. cit.*, p. 93, 94).
[6] Miyagawa Tôru, *Kindai Nihon no tetsugaku, op. cit.*, p. 60.

> La philosophie allemande est entrée au Japon vers 1885. Le premier parmi les philosophes occidentaux, Kant, nous a inspiré un profond respect. Ses principaux ouvrages sont traduits et commentés. Sa doctrine a fait l'objet de nombreux écrits. On a créé même des « soirées kantiennes » pour discuter de temps à autre sur la philosophie transcendantale. Fichte et Hegel sont également très estimés. Nous avons aussi connu un mouvement néo-kantien extrêmement marqué. On a étudié ardemment l'école de Marburg comme l'école de Heidelberg. Ainsi Hermann Cohen et Heinrich Rickert ont possédé parmi nous un prestige très éminent.[1]

On serait donc passer d'un moment « anglo-américain » – et, dans une moindre mesure, français – à un moment allemand. Pour Kuki, les Japonais (« nous ») se sont détournés de l'« utilitarisme de Stuart Mill et de Spencer » parce que l'« esprit japonais n'était pas fait pour accepter ce genre de pensée » ; cependant, comme l'affirment les historiens de la philosophie japonaise[2], cette évolution est aussi, ou plutôt, due à l'introduction délibérée de la philosophie allemande à l'Université par les dirigeants japonais.

Le « Mouvement pour la liberté et les droits démocratiques » (*Jiyû minken undô* 自由民権運動), inspiré par les philosophies française et anglaise, notamment par Rousseau et la tendance progressiste de la pensée de Spencer, se déroule entre 1874 et 1887 et exige une Constitution, un Parlement élu et les libertés d'expression et de réunion au Japon, mais se radicalise bientôt jusqu'à lancer le slogan « renversement du gouvernement oppresseur » (*assei seifu tenpuku* 圧政政府顚覆). Les philosophies française et anglaise sont désormais considérées par les gouvernants japonais, non pas comme des pensées prônant un réformisme modéré, mais comme des pensées rebelles, antigouvernementales. En outre, tandis que la Prusse vient de battre la France en 1870 et que la IIIe République représente un contre-modèle né de cette défaite, les dirigeants japonais adoptent pour modèle l'Empire allemand qui leur semble plus conforme à leur pays, uni par une conception ethnique du peuple et doté, comme le dit Inoue Kowashi, d'un « gouvernement de la famille royale » et d'un « état

---

[1] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (88).

[2] Funayama Shin.ichi, *Meiji tetsugaku-shi kenkyû, op. cit.*, p. 9 ; Miyagawa Tôru, *Kindai Nihon no tetsugaku, op. cit.*, p. 70 ; Kôsaka Shirô, *Kindai to iu tsumazuki, op. cit.*, p. 180. Sur ce passage de la pensée anglo-française à la pensée allemande, voir notamment Komaki Osamu 小牧治, « Kôshin kindaika to juyô seiô shisô. Toku ni juyô Doitsu tetsugaku no shakaiteki kinô » 後進近代化と受容西欧思想－とくに受容ドイツ哲学の社会的機能 (La modernisation tardive et la réception de la pensée européenne. Notamment la fonction sociale de la réception de la philosophie allemande), in Ienaga Saburô 家永三郎 et Komaki Osamu (dir.), *Tetsugaku to Nihon shakai* 哲学と日本社会 (La philosophie et la société japonaise), Tôkyô, Kôbun-dô 弘文堂, 1978, p. 3-62.

d'esprit conservateur »[1]. À partir des années 1880, le modèle institutionnel allemand, supplantant peu à peu l'influence française, participe de la stabilisation du régime, symbolisée par la promulgation de la Constitution de l'Empire du Grand Japon (1889) et du Rescrit impérial sur l'éducation (1890). Parallèlement, les dirigeants japonais, notamment Inoue, incitent à l'introduction de la philosophie allemande à l'Université pour juguler l'influence des pensées française et anglaise inspiratrices de libéralisme.

La philosophie allemande est ainsi introduite à un moment où le régime se stabilise, « vers 1885 » pour parler comme Kuki, mais aussi quand le monde de la philosophie universitaire japonaise s'organise plus solidement : sont notamment fondées en 1884 la Société de philosophie (Tetsugaku-kai 哲学会) ; en 1887 la *Revue de la Société de philosophie* (*Tetsugaku-kai zasshi* 哲学会雑誌), rebaptisée en 1892 *Revue philosophique* (*Tetsugaku zasshi*) ; en 1887 l'Institut de philosophie (Tetsugaku-kan 哲学館), université privée fondée par Inoue Enryô et ancêtre de l'université Tôyô 東洋. La philosophie devient alors synonyme de philosophie à l'Université, elle-même synonyme de philosophie allemande[2], largement enseignée par des professeurs étrangers qui font partie de ces « étrangers employés » par le régime pour mener à bien l'occidentalisation du Japon (*o-yatoi gaikokujin* お雇い外国人). Ernest Fenollosa (1853-1908), professeur à l'université de Tôkyô entre 1878 et 1886, donne des cours d'histoire de la philosophie allant de Descartes à Spencer, en passant par Kant, Fichte, Schelling et Hegel, en insistant sur l'importance de la philosophie allemande, notamment sur Hegel et sa dialectique qu'il rapproche de l'évolutionnisme

---

[1] Cité dans Komaki Osamu, « Kôshin kindaika to juyô seiô shisô », art. cit., p. 20-21 : 王室ノ政府, 保守ノ気風. Voir aussi Miura Nobutaka 三浦信孝, « Jo. Nijûisseiki no tobakuchi de Nichifutsu kankei o furikaeru » 序－二十一世紀のとば口で日仏関係を振り返る (Introduction. Rétrospection des relations franco-japonaises au début du XXIe siècle), in Miura Nobutaka (dir.), *Kindai Nihon to Furansu* 近代日本と仏蘭西 (Le Japon moderne et la France), Tôkyô, Taishû-kan shoten 大修館書店, 2004, p. 14 ; « Le modèle français trois fois écarté : un aperçu de la modernisation du Japon face à la modernité occidentale », in *Revue japonaise de didactique du français*, t. I, n° 2, 2006, p. 79-94. Aussi, remarquons avec Bernard Thomann que le Japon ne fait pas exception, l'Allemagne étant à l'époque un modèle pour de nombreux pays dans de nombreux domaines, comme celui de la politique sociale (« Industrialisation et construction de l'individu dans le Japon moderne », in Emmanuel Lozerand [dir.], *Drôles d'individus*, *op. cit.*, p. 369-370). Sur la conception ethnique du peuple, voir *infra*, Deuxième Partie, chap. III, 2.

Inoue Kowashi 井上毅 (1844-1895), bureaucrate et homme politique spécialisé dans les questions de droit, a été l'un des architectes de l'État japonais moderne : il est notamment le principal rédacteur de la Constitution de l'Empire du Grand Japon (1889) et du Rescrit impérial sur l'éducation (1890).

[2] Michael Lucken a récemment rappelé l'importance de la philosophie allemande dans le Japon moderne (voir *Nakai Masakazu*, *op. cit.*, p. 66-69).

spencérien[1]. Ludwig Busse (1862-1907), professeur à la même université entre 1887 et 1892, expliquant à ses étudiants l'importance des recherches sur l'histoire de la philosophie, donne des cours sur la *Critique de la raison pure* de Kant et des cours de philosophie générale qui, au dire de Nishida[2], ressemblaient davantage à un résumé de la philosophie de Lotze, l'une des figures centrales de la philosophie académique allemande du XIXe siècle[3].

Un idéalisme allemand teinté de conservatisme est alors enseigné au Japon, en particulier à la faculté des lettres de l'université de Tôkyô (renommée « université impériale » à partir de 1886). Comme ses deux prédécesseurs, Inoue Tetsujirô 井上哲次郎 (1855-1944) a grandement contribué à la montée de la philosophie allemande au Japon. Diplômé de l'université de Tôkyô en 1880, professeur-adjoint (*jo-kyôju* 助教授) de 1882 et 1884, il étudie en Allemagne entre 1884 et 1890 la philosophie de l'histoire des hégéliens du centre et la métaphysique d'Eduard von Hartmann[4], qui a eu du succès à l'époque, comme nous l'indique le récit *Chimères* de Mori Ôgai[5], où le personnage principal du récit, le vieillard aux cheveux blancs, affirme qu'il l'a lu avec passion pendant ses études en Allemagne (Ôgai y était lui-même présent entre 1884 et 1888). Professeur de philosophie à l'université impériale de Tôkyô entre 1890 et 1923 et doyen de la faculté des lettres entre 1897 et 1904, Inoue affirme que « pour ce qui est de la philosophie occidentale, [il a] principalement présenté la philosophie allemande, et l'a inculquée [*oshiekonda* 教え込んだ] aux étudiants. En outre, [il a]

---

[1] Fujita Masakatsu, « Nihon ni okeru tetsugaku-shi no juyô » 日本における哲学史の受容 (La réception de l'histoire de la philosophie au Japon), in *Tetsugaku no rekishi, Tetsugaku to tetsugaku-shi* 哲学の歴史　哲学と哲学史 (L'histoire de la philosophie, Philosophie et histoire de la philosophie), Tôkyô, Chûô kôron shinsha, 2008, p. 90-91 ; Funayama Shin.ichi, *Meiji tetsugaku-shi kenkyû, op. cit.*, p. 27. Sur Ernest Fenollosa, voir Arthur Mitteau, *Beauté et pluralité chez Ernest Fenollosa (1853-1908) et Okakura Tenshin (1862-1913) - Une application du paradigme de l'esthétique universaliste à l'art japonais ancien et sa mise à l'épreuve*, thèse de doctorat, Inalco, 2015.

[2] Nishida Kitarô 西田幾多郎, « Meiji nijûshi-go nen goro no Tôkyô bunka Daigaku senka » 明治二十四五年頃の東京文科大学選科 (*Senka* à la faculté des lettres de l'Université de Tôkyô vers 1891-1892) (1942), NKZ XII, p. 242.

[3] Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), philosophe et logicien allemand, partisan d'un « idéalisme téléologique » par lequel il voulait renouveler le système de Leibniz, a abordé divers domaines de la psychologie scientifique étroitement apparentés à la physiologie. Il a cherché dans la philosophie une synthèse de la science moderne et des énoncés idéaux ou religieux.

[4] Eduard von Hartmann (1842-1906), philosophe allemand qui, en réaction au positivisme du XIXe siècle, postule l'existence d'un principe absolu du monde, l'inconscient, qui tient à la fois de la Volonté selon Schopenhauer et de l'Idée selon Hegel. Son œuvre principale est *Philosophie de l'inconscient* (*Philosophie des Unbewussten*), publiée en 1869.

[5] Mori Ôgai 森鴎外, *Môzô* 妄想 (Chimères), in *Mita bungaku* 三田文学 (Littérature de Mita), mars-avr. 1911.

incité les étudiants qui allaient être envoyés en Occident pour faire des recherches en philosophie ou dans les autres sciences de l'esprit[1], à aller en Allemagne »[2]. Très conservateur, il est le « type-même du mandarin universitaire »[3] mettant ses connaissances au service de l'État : il prêche par exemple les vertus de fidélité et de piété filiale pour les parents et le grand frère (*kôtei chûshin* 孝悌忠信)[4], et condamne violemment le christianisme, incompatible selon lui avec le caractère national japonais[5]. Ônishi Hajime 大西祝 (1864-1900), appelé « le Kant du Japon », enseignant la philosophie à partir de 1891 à l'école spéciale de Tôkyô (l'actuelle université Waseda), a quant à lui contribué à la « transplantation de l'esprit du *criticisme* kantien au Japon »[6]. Kôsaka Masaaki regrette la mort prématurée de ce philosophe libéral, dont les idées auraient pu selon lui endiguer « le nationalisme et l'étatisme obstinément conservateur »[7] qui se développait à la fin des années 1890.

Le dernier homme-clef de la réception de la philosophie allemande à l'Université est Raphael Koeber (1848-1923). Spécialiste de Schopenhauer recommandé par Eduard von Hartmann, il devient professeur à l'université impériale de Tôkyô, où il enseigne entre 1892 et 1914. Il donne des cours sur les classiques grecs et latins, la théologie médiévale, mais aussi sur Kant, Hegel, Schleiermacher et la littérature allemande. Maître admiré de ses élèves comme Sôseki, Iwanami, Watsuji, Kuki, qui

---

[1] En japonais : *seishin kagaku* 精神科学. Il s'agit de la traduction japonaise des *Geisteswissenschaften*, équivalent allemand des « sciences humaines ». On voit ici l'influence des sciences allemandes jusque dans le vocabulaire utilisé. Remarquons qu'aujourd'hui au Japon, on utilise plutôt le terme *jinbun kagaku* 人文科学, littéralement « sciences de l'homme et de la civilisation », équivalent des « sciences humaines », des « humanités ».

[2] Inoue Tetsujirô, *Meiji tetsugaku-kai no kaiko* 明治哲学界の回顧 (Souvenirs du monde philosophique sous l'ère Meiji), Tôkyô, Iwanami shoten, 1932 ; repris dans *Tetsugaku shisô (Gendai Nihon shisô taikei 24)* 哲学思想（現代日本思想体系 24）(Philosophie et pensée [Système de pensée japonaise moderne 24]), Tôkyô, Chikuma shobô, 1965, p. 57 ; cité dans Miyagawa Tôru, *Kindai Nihon no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 72. L'influence de l'Allemagne sur le Japon peut être exprimée par le nombre d'étudiants envoyés par le Japon en Occident : entre 1869 et 1870, 40 étudiants ont été envoyés aux États-Unis, 32 en Angleterre, 25 en France ; entre 1875 et 1912, 209 en Allemagne, 38 en Angleterre, 24 aux États-Unis, 16 en France (Miura Nobutaka, « Jo », art. cit., p. 14).

[3] Jacques Joly, « La recherche philosophique au Japon de l'après-guerre à nos jours », art. cit., p. 24.

[4] Inoue Tetsujirô, *Chokugo engi* 勅語衍義 (Commentaires sur le Rescrit impérial sur l'éducation), Tôkyô, Inoue Sokichi (?) 井上蘇吉 *et al.*, 1891.

[5] Inoue Tetsujirô, *Kyôiku to shûkyô no shôtotsu* 教育と宗教の衝突 (Le choc entre l'éducation et la religion), Tôkyô, Keigyô-sha 敬業社, 1893.

[6] Kôsaka Masaaki 高坂正顕, *Meiji shisô-shi* 明治思想史 (Histoire intellectuelle de l'ère Meiji, 1955), Kyôto, Tôei-sha 燈影舎, 1999, p. 274 : カント的な批評主義の精神が移植.

[7] *Ibid.*, p. 288 : 固陋な国粋主義・国家主義.

l'appelaient « Professeur Koeber » (*Kêberu sensei* ケーベル先生), ce philologue insistant sur la nécessité de lire les classiques et les philosophes dans l'original[1] est considéré par les historiens comme ayant joué un rôle essentiel dans le développement des recherches philosophiques au Japon.

Parallèlement à cet enseignement à l'Université, les ouvrages traitant de la philosophie allemande se font jour. Le premier livre traitant de la philosophie occidentale moderne de manière détaillée et écrit par un Japonais est *Tetsugaku kenteki*, publié en 1889 par Miyake Setsurei[2], qui avait suivi les cours de Fenollosa à l'université de Tôkyô. Inspiré des travaux de l'historien de la philosophie Kuno Fischer, qui considérait Hegel comme l'accomplissement de la philosophie, cet ouvrage traitant surtout de Kant et de Hegel a eu une grande influence sur la vision de l'histoire de la philosophie occidentale qu'ont eue les intellectuels japonais[3]. Dès lors, vont paraître de nombreuses histoires de la philosophie insistant sur l'idéalisme allemand, mais aussi de nombreux « précis de philosophie » (*tetsugaku gairon* 哲学概論). Des recherches spécialisées, notamment sur Kant, Hegel, Schopenhauer, font aussi leur apparition.

Quelques uns des premiers ouvrages insistant sur la philosophie allemande

- Les histoires de la philosophie

Ônishi Hajime 大西祝, *Seiyô tetsugaku-shi* 西洋哲学史 (Histoire de la philosophie occidentale), 1895.

Inoue Enryô 井上円了, *Tetsugaku-shi* 哲学史 (Histoire de la philosophie), 1895-1896.

Nakajima Rikizô 中島力造, *Retsudentai seiyô tetsugaku shô-shi* 列伝体西洋哲学小史 (Petite histoire de la philosophie occidentale et de la vie des philosophes), 1898.

Hatano Seiichi 波多野精一, *Seiyô tetsugaku-shi-yô* 西洋哲学史要 (Précis d'histoire de la philosophie occidentale), 1901.

Wilhelm Windelband, *Tetsugaku-shi-yô* 哲学史要 (Précis d'histoire de la philosophie), trad. Kuwaki Gen.yoku 桑木厳翼, 1902.

- Les « précis de philosophie »

Kaneko Umaji 金子馬治, *Tetsugaku kôyô* 哲学綱要 (Précis de philosophie), 1895-1896.

Kuwaki Gen.yoku, *Tetsugaku gairon* 哲学概論 (Précis de philosophie), 1900.

Tomonaga Sanjûrô 朝永三十郎, *Tetsugaku kôyô* 哲学綱要 (Précis de philosophie), 1902.

---

[1] Nishida, « Meiji nijûshi-go nen goro no Tôkyô bunka Daigaku senka », KSZ XII, p. 243.

[2] Miyake Setsurei, *Tetsugaku kenteki* 哲学涓滴 (Gouttelettes philosophiques), Tôkyô, Bunkai-dô 文海堂, 1889.

Miyake Setsurei 三宅雪嶺 (1860−1945) est par ailleurs membre fondateur de la revue *Les Japonais* (*Nihonjin* 日本人), publiée entre 1888 et 1901 et renommée *Le Japon et les Japonais* (*Nihon oyobi Nihonjin* 日本及日本人) en 1902.

[3] Fujita Masakatsu, « Nihon ni okeru tetsugaku-shi no juyô », art. cit., p. 97.

- Les monographies sur :

Kant

Nakajima Rikizô, *Kanto shi hihyô tetsugaku* カント氏批評哲学 (La philosophie critique de M. Kant), 1891-1892.

Kiyono Tsutomu 清野勉, *Hyôchû Kanto junri hihan kaisetsu* 標註韓圖純理批判解説 (Commentaires et notes sur la *Critique de la raison pure* de Kant), 1896.

Hatano Seiichi, *Kanto no sandan ronpô ni tsuite no iken* カントの三段論法に就いての意見 (Remarques sur le syllogisme de Kant), 1897.

Kanto rinrigaku setsu no taiyô カント倫理学説の大要 (Précis de la théorie kantienne de l'éthique), 1898.

Hegel

Nakajima Rikizô, *Hêgeru shi benshôhô* ヘーゲル氏辨證法 (La dialectique de M. Hegel), 1891.

Tetsugaku zasshi zatsuroku, Hêgeru no benshôhô to Tôyô tetsugaku 哲学雑誌雑録 ヘーゲルの辨證法と東洋哲学 (Revue philosophique, n° spécial sur la dialectique de Hegel et la philosophie orientale), 1892.

Schopenhauer

Matsumoto Bunzaburô 松本文三郎, *Shopenhawâ tetsugaku teiyô* シオペンハワー哲學提要 (Introduction à la philosophie de Schopenhauer), 1896.

Yoneyama Yasusaburô 米山保三郎, *Shopenhawâ shi jûsokushugi no yone o ronzu* シオペンハワー氏充足主義の四根を論ず (Discours sur la quadruple racine du principe de raison suffisante), in *Tetsugaku zasshi*, n° 125-126, 1897.

L'importance de la philosophie allemande dans le Japon universitaire de l'époque a été telle que Sôseki, étudiant à l'université impériale de Tôkyô entre 1890 et 1893, dépeint dans *Sanshirô* (1908) une scène où le héros, un étudiant de cette université, suit un cours qui « devenait de plus en plus incompréhensible à mesure qu'apparaissaient les noms des philosophes allemands »[1], et une autre scène où le même personnage se rend compte d'annotations précédemment inscrites par un autre étudiant sur une page d'un livre emprunté à la bibliothèque et faisant le panégyrique de Hegel, « l'homme défendant la vérité » (*shin o taiseru hito* 真を体せる人)[2].

b) Néokantisme et « mouvement pour la culture » de l'individualité à l'ère Taishô (1912-1926)

Pendant l'ère Meiji (1868-1912), Kant fait l'objet de nombreuses publications en 1896, et Hegel entre 1904 et 1906[3]. Ce sont cependant les recherches sur Kant qui deviennent écrasantes à partir des années 1910 et 1920, à peu près pendant l'ère

[1] Natsume Sôseki 夏目漱石, *Sanshirô* 三四郎 (Sanshirô, 1908), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 1990, p. 40.
[2] *Ibid.*, p. 48.
[3] Kôsaka Shirô, *Kindai to iu tsumazuki*, *op. cit.*, p. 175. Voir notamment son graphique comparant les publications japonaises sur Hegel, Kant et Marx entre 1889 et 1976 (p. 176-177).

Taishô (1912-1926). Même si la connaissance sur Hegel avait déjà progressé à travers les histoires de la philosophie et les cours à l'Université, ce dernier attirera davantage l'attention des philosophes japonais à partir de l'ère Shôwa (1926-1989), entre la seconde moitié des années 1920 et la première moitié des années 1930, notamment à travers les débats portant sur la dialectique[1]. À l'ère Taishô, les recherches kantiennes et plus généralement philosophiques se développent à travers le filtre d'un courant jouant un rôle incontournable dans le monde philosophique, le néokantisme. Tous les philosophes de l'époque doivent se confronter à ce mouvement philosophique qui, faisant confiance aux sciences de la nature mathématisées, considère l'œuvre de Kant comme une simple théorie de la connaissance dans laquelle l'intuition du divers est interprétée comme un produit de la pensée, et qui, n'admettant pas la chose en soi, insiste sur l'idée selon laquelle la philosophie devrait abandonner toute prétention métaphysique, illégitime au regard des possibilités finies de la connaissance rationnelle.

Quelques rappels sur le néokantisme[2]

Né dans les années 1860 et occupant pleinement la scène philosophique allemande entre les années 1870 et les années 1920, le néokantisme a pour mot d'ordre un « retour à Kant » (Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, 1865).

Selon l'« école de Marbourg », comptant entre autres Hermann Cohen (1842-1918) et Paul Natorp (1854-1924), la philosophie doit se borner à fonder les mathématiques et les sciences de la nature mathématisées. Ce que Kant appelait « synthèse », qui suppose un donné, est réinterprétée par Cohen comme une « production » (*Erzeugen*). Selon cette philosophie résolument anti-réaliste, les choses ne me sont donc pas données indépendamment de ma pensée, mais elles existent pour moi seulement en tant qu'elles sont pensées. Toute chose est du « pensé » (*Gedachtes*), et l'intuition est aussi une pensée (KSZ IX, p. 186, 266). Kuki a appelé « logicisme » (*ronrishugi* 論理主義, *Logismus*) cette philosophie qui s'est donnée pour « tâche de clarifier les conditions logiques de la connaissance de la réalité » (187).

Quant à l'« école de Bade » ou « école d'Allemagne du Sud-Ouest », comptant entre autres Wilhelm Windelband (1848-1915) et Heinrich Rickert (1863-1936), elle expose une philosophie des valeurs et traite de la question de la culture. Elle insiste sur la distinction entre être (*Sein*) et devoir-être (*Sollen*) : le transcendantal, considéré par l'école de Marbourg comme une source, une méthode, est réinterprété par Rickert comme une valeur, un devoir-être (341) ; quant à la réceptivité, attribuée par Kant à l'intuition, elle est assimilée à la conscience du devoir-être, si bien que Rickert la considère comme « catégorie du donné ».

[1] Funayama Shin.ichi, *Meiji tetsugaku-shi kenkyû, op. cit.*, p. 27 ; Miyagawa Tôru, *Kindai Nihon no tetsugaku, op. cit.*, p. 78 ; Kôsaka, *Kindai to iu tsumazuki, op. cit.*, p. 176-179. Voir *infra*, Deuxième Partie, chap. I, 1.

[2] Kuki traite des néokantiens dans une conférence (août 1937, KSZ IX, p. 317-349) et un cours sur la « philosophie contemporaine » (1939-1940, KSZ IX, p. 186-236). Sur le néokantisme, voir Christophe Bouriau, *Lectures de Kant*, PUF, coll. « Philosophies », 2000 ; Massimo Ferrari, *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, trad. Thierry Loisel, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2001.

Présentant les *Kant-Studien*, le bulletin des néokantiens allemands nouvellement fondé en 1896, Nakajima Rikizô affirme en 1900 : « en tant que spécialiste de philosophie, nous pensons que la plus exacte des méthodes de recherche en philosophie est de progresser par la porte de la théorie de la connaissance, comme le montre Kant, c'est-à-dire que nous pensons que la méthode de recherche légitime en philosophie est le point de vue que Kant a pris sur les problèmes de la connaissance »[1]. Les principaux philosophes japonais qui ont contribué à la réception de Kant sous l'angle néokantien sont Kuwaki Gen.yoku 桑木厳翼 (1874-1946), professeur à l'université impériale de Kyôto (1906-1914), puis à l'université impériale de Tôkyô (1914-1935), et Tomonaga Sanjûrô 朝永三十郎 (1871-1951), enseignant à l'université impériale de Kyôto (1907-1931)[2]. Ils ont publié des précis de philosophie dans les années 1900[3], le premier ayant en outre traduit une histoire de la philosophie écrite par Windelband[4], néokantien de l'école de Heidelberg, le second ayant publié plusieurs traductions et monographies consacrées à Kant[5], dont la plus connue est *Kant et la philosophie actuelle* (1917)[6]. D'orientation antimétaphysique et résolument criticiste, son interprétation de Kant consiste à saisir la chose en soi, non pas comme « réalité », mais comme « valeur », à partir de laquelle il tente de fonder une « science des valeurs » ou « philosophie de la culture comme phénomène de valeur », qui pose la « valeur absolue de la culture »[7]. Quant à Tomonaga, dont *L'histoire de la prise de conscience du « moi » dans la modernité* (1916) a été beaucoup lue au côté

---

[1] Nakajima Rikizô, *Genkon no tetsugaku mondai* 現今の哲学問題 (Les problèmes philosophiques actuels), Tôkyô, Fukyû-sha 普及舎, 1900, p. 127 ; cité dans Miyagawa Tôru, *Kindai Nihon no tetsugaku, op. cit.*, p. 79.

[2] Voir Funayama Shin.ichi, *Taishô tetsugaku-shi kenkyû* 大正哲学史研究 (Recherches sur l'histoire de la philosophie à l'ère Taishô), Kyôto, Hôritsu bunka-sha 法律文化社, 1965, p. 80-149.

[3] Kuwaki Gen.yoku, *Tetsugaku gairon* 哲学概論 (Précis de philosophie), 1900 ; Tomonaga Sanjûrô 朝永三十郎, *Tetsugaku kôyô* 哲学綱要 (Précis de philosophie), 1902.

[4] Wilhelm Windelband, *Tetsugaku-shi yô* 哲学史要 (Précis d'histoire de la philosophie), trad. Kuwaki Gen.yoku, 1902.

[5] Kant, *Tetsugaku jo-setsu (Puroregomena)* 哲学序説（プロレゴメナ）(Introduction à la philosophie (Prolégomènes)), trad. Kuwaki et Amano Teiyû 天野貞祐, 1913 ; Kant, *Junsui risei hihan jôkan* 純粋理性批判 上巻 (Critique de la raison pure, 1er tome), trad. Kuwaki et Amano, 1922 ; Kuwaki, *Kanto to gendai no tetsugaku* カントと現代の哲学 (Kant et la philosophie actuelle), 1917 ; Kuwaki, *Kanto zakkô* カント雑考 (Réflexions éparses sur Kant), 1924.

[6] Selon Miyagawa Tôru, *Kindai Nihon no tetsugaku, op. cit.*, p. 87.

[7] *Ibid.* Voir aussi Ôhashi Yôichirô 大橋容一郎, « Taishô-ki ni okeru Kanto kenkyû no dôkô. Kuwaki Gen.yoku to shin Kanto gakuha » 大正期におけるカント研究の動向－桑木厳翼と新カント学派 (Les tendances des recherches sur Kant à l'ère Taishô. Kuwaki Gen.yoku et le néokantisme), in *Nihon no tetsugaku* 日本の哲学 (La philosophie du Japon), n° 9, 2008, p. 19-36.

du *Kant* de Kuwaki, il s'est efforcé de présenter l'œuvre de Kant et la pensée allemande du point de vue de l'histoire des idées[1]. La vogue néokantienne se manifeste par la publication de la *Bibliothèque philosophique* par la maison d'édition Iwanami (1915-1917)[2], qui consiste presque entièrement en des traductions commentées ou en des adaptations d'œuvres du néokantisme allemand, constituée de volumes consacrés à la « théorie de la connaissance », à la « philosophie actuelle », à la « logique », aux « sciences naturelles actuelles », à la « psychologie », etc. Cette maison d'édition qui a été fondée par Iwanami Shigeo 岩波茂雄 (1881-1946), ancien étudiant de Koeber, et dont la première publication est *Kokoro* de Sôseki (1914), a grandement contribué à la diffusion de la philosophie au Japon, démultipliée par la publication de la revue *Pensée* depuis 1921 et des livres de poche à partir de 1927. C'est dans ce contexte néokantien que le jeune chercheur Tanabe publie de nombreux articles sur Kant et l'école de Marbourg dans les années 1910 et 1920[3]. C'est aussi à cette époque que le jeune étudiant Miki Kiyoshi, entré en 1917 à l'université impériale de Kyôto, déclare : « mon maître en philosophie est Kant »[4].

Le néokantisme ne se développe pas seulement dans le monde académique, mais aussi plus largement chez les jeunes intellectuels, avec l'idée de *Kulturalismus*, *bunka-shugi* 文化主義, popularisée par Kuwaki[5]. C'est l'époque du « mouvement pour la culture de Taishô » (*Taishô kyôyô-shugi* 大正教養主義), qui est selon Karaki

---

[1] Tomonaga Sanjûrô, *Kinsei ni okeru « ware » no jikaku-shi. Shin risôshugi to sono haikei* 近世に於ける「我」の自覚史－新理想主義とその背景 (Histoire de la prise de conscience du « moi » dans la modernité. Le néo-idéalisme et son contexte historique), Tôkyô, Hôbun-kan 宝文館, 1916 ; *Doitsu shisô to sono haikei* 独逸思想と其背景 (La pensée allemande et son contexte historique), Tôkyô, Hôbun-kan, 1916.

[2] *Tetsugaku sôsho* 哲学叢書 (Bibliothèque philosophique), Tôkyô, Iwanami shoten, 1915-1917.

[3] Par exemple : « Kanto to shizen kagaku » カントと自然科学 (Kant et les sciences de la nature), in *Tetsugaku zasshi*, août 1912 ; « Sôtaisei genri ni taisuru Natorupu shi no hihyô » 相対性原理に対するナトルプ氏の批評 (Commentaires de M. Natorp sur le principe de la relativité), in *Tetsugaku zasshi*, août 1913 ; « Ninshiki-ron ni okeru ronrishugi no genkai. Mâruburuhi-ha to Furaiburuhi-ha no hihyô » 認識論に於ける論理主義の限界－マールブルヒ派とフライブルヒ派の批評 (Les limites du logicisme dans la théorie de la connaissance. Commentaires sur l'école de Marbourg et l'école de Fribourg), in *Tetsugaku zasshi*, févr.-mars 1914 ; « Kanto no jiyû-ron ni tsuite » カントの自由論に就いて (Sur la théorie kantienne de la liberté), in *Shichô* 思潮 (Les courants de pensée), sept. 1918 ; « Kanto no mokuteki-ron » カントの目的論 (Le finalisme de Kant), in *Tetsugaku zasshi*, juin-août 1924.

[4] Cité dans Miyagawa Tôru, *Miki Kiyoshi* 三木清 (1958), Tôkyô, Tôkyô Daigaku shuppan-kai, 2007, p. 33.

[5] Suzuki Sadami 鈴木貞美, *Seimei-kan no tankyû. Jûsô suru kiki no naka de* 生命観の探究－重層する危機のなかで (Recherches sur les conceptions de la vie. Dans le danger qui s'aggrave), Tôkyô, Sakuhin-sha 作品社, 2007, p. 472.

Junzô un mouvement intellectuel encourageant la constitution d'une « culture (générale) » (*kyôyô* 教養), notamment littéraire, philosophique et historique, se faisant librement et menant au développement de l'individualité, en réaction à la « formation » (*shûyô* 修養), considérée à l'époque comme désuète et confucianiste, qui désignerait plutôt une éducation exigeant qu'on se conforme à un moule, à un modèle (*kata* 型) prédéterminé par l'autorité[1]. Le livre à succès d'Abe Jirô 阿部次郎 (1883-1959), le *Journal de Santarô* (1914-1918)[2], considéré à l'époque comme la bible de la jeunesse littéraire, incarne cet idéal du « mouvement pour la culture » : par la lecture de grandes œuvres de l'humanité, le but de Santarô consiste à cultiver son individualité intérieure, irréductible à sa nationalité et à son milieu social. Dans ce contexte où les jeunes intellectuels veulent se constituer une culture générale solide pour former leur propre individualité, le néokantisme ne va donc pas seulement influencer la philosophie académique, mais aussi un monde intellectuel plus large, à travers sa philosophie de la culture qui porte sur la « prise de conscience du "moi" » (*ware* 我).

c) Kuki étudiant à Tôkyô (1905-1921) et à Heidelberg (1922-1923)

Né en 1888, Kuki n'a pas connu la première période de la réception de la philosophie au Japon, qui va de l'ouverture du pays aux années 1880 et qui est caractérisée par la « philosophie en langue anglaise », mais il a connu la période

---

[1] Karaki Junzô 唐木順三, *Gendai-shi e no kokoromi* 現代史への試み (Essai d'histoire contemporaine, 1949), Kyôto, Tôei-sha 燈影舎, 2001, p. 24. Le caractère 修 de *shûyô* signifie « rendre droit », « rectifier », « redresser », faisant ainsi entrevoir une relation d'autorité, tandis que le caractère 教 de *kyôyô* signifie plutôt « enseignement » ; le caractère 養, commun aux deux mots, signifie « entretenir », « nourrir », « cultiver ». Voir aussi Takeuchi Yô 竹内洋, *Kyôyô-shugi no botsuraku* 教養主義の没落 (L'effondrement du mouvement pour la culture), chap. I, Tôkyô, Chûô kôron shinsha, coll. « Chûkô shinsho » 中公新書, 2003. Remarquons que, si la notion de *kyôyô-ha* 教養派 (« courant de la culture ») est utilisée à l'époque pour désigner les disciples de Sôseki, le mot *kyôyô-shugi* l'est beaucoup moins : *Taishô kyôyô-shugi* est notamment une locution qui s'est répandue après la Seconde Guerre mondiale (Suzuki Sadami, *Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 472).

[2] Abe Jirô, *Santarô no nikki* 三太郎の日記 (Journal de Santarô), Tôkyô, Iwanami shoten, 1914 ; éditions augmentées jusqu'en 1918. Spécialiste d'esthétique et écrivain, Abe va enseigner l'esthétique à l'université impériale de Tôhoku (1923-1945). Outre le *Journal de Santarô*, ses œuvres principales sont *Bigaku* 美学 (Esthétique), Tôkyô, Iwanami shoten, 1917, et *Jinkakushugi* 人格主義 (Le personnalisme), Tôkyô, Iwanami shoten, 1922. Voir Karaki Junzô, *Gendai-shi e no kokoromi*, *op. cit.*, p. 41-50 ; Funayama Shin.ichi, *Taishô tetsugaku-shi kenkyû*, *op. cit.*, p. 35-79 ; Michael Lucken, *Nakai Masakazu*, *op. cit.*, p. 29-30, 47-48.

allemande du monde philosophique japonais, notamment son moment néokantien, et le « mouvement pour la culture de l'ère Taishô » : il étudie entre 1905 et 1909 au Premier Lycée de Tôkyô[1], entre 1909 et 1912 à la faculté des lettres de l'université impériale de Tôkyô[2], entre 1912 et 1921 à l'institut universitaire[3].

Dans sa vie d'étudiant un enseignant a compté, Iwamoto Tei 岩元禎 (1869-1941), ancien élève de Koeber, professeur d'allemand au Premier Lycée et adorateur des Grecs, célèbre maître charismatique ayant laissé une trace indélébile sur de nombreux élèves qui allaient constituer l'élite de la nation. Il lui « transmet son attachement [*shibo* 思慕] à la philosophie »[4] et notamment, semble-t-il, à celle des Hellènes[5], attachement exprimé dans son poème « Éloge de la philosophie grecque »[6]. Dans un essai publié en 1936, il dit avoir « aimé passionnément » (*netsuai* 熱愛)[7] *Le Banquet* de Platon, qui a réussi à « saisir clairement le noyau de la morale, de l'art, de la religion et de la philosophie » ; « il est tout naturel, remarque-t-il, que les hommes de la Renaissance aient considéré Platon comme un trésor au côté de la Bible »[8]. En outre, Kuki affirme avoir été influencé par Épicure et Épictète. Aimer à la fois les sages du Jardin et du Portique semble contradictoire. Cependant, Épictète, « sans qui [s]a vie eût été sûrement différente », lui a appris « le fait d'avancer sur la voie des études de manière relativement indépendante, sans compter sur personne, ou le fait d'accomplir les choses auxquelles [il croit lui]-même sans [se] préoccuper du monde

---

[1] *Kôtô gakkô* 高等学校 (littéralement « école supérieure » ou Lycée), qui n'existe plus aujourd'hui, était une institution d'enseignement supérieur généraliste et élitiste qui préparait à l'entrée aux universités impériales. Dai-ichi kôtô gakkô 第一高等学校 (littéralement « école supérieure I » ou Premier Lycée), couramment appelée *ichikô* 一高 (« supérieure I »), située à Tôkyô, était la plus prestigieuse (la grande majorité des élèves intégraient ensuite l'université impériale de Tôkyô). Le cursus durait trois ans et les élèves avaient généralement entre 17 et 20 ans. Ayant redoublé la première année, Kuki a passé quatre ans à l'*ichikô*. Voir Takeuchi Yô, *Kyôyô-shugi no botsuraku*, *op. cit*.

[2] Les trois premières années dans les universités impériales se faisaient dans une des facultés (*bunka* 分科). Les étudiants avaient généralement entre 20 et 23 ans.

[3] *Daigaku-in* 大学院 (« institut universitaire ») est le cycle qui suit les trois premières années dans les facultés. Les étudiants y consacrent leur temps à la recherche.

[4] Kuki, « Ichikô jidai no kyûyû » 一高時代の旧友 (Mes vieux amis du Premier Lycée), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 15-17 juil. 1937 ; KSZ V, p. 107.

[5] Sur l'appropriation de la civilisation hellénique par le Japon moderne, voir Michael Lucken, *Le Japon, l'archipel du sens*, « Sous le regard des Grecs », Paris, Perrin, 2016, p. 91-107.

[6] Kuki, « Girisha tetsugaku raisan » ギリシャ哲学礼讃 (Éloge de la philosophie grecque), poème posthume, KSZ Bekkan, p. 135-138, 140-142. Obama Yoshinobu a remarqué l'attachement de Kuki pour la philosophie grecque (*Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 113).

[7] Kuki, « Shosai manpitsu » 書斎漫筆 (Notes éparses au bureau), in *Bungei shunjû*, août 1936, KSZ V, p. 46.

[8] *Ibid.*

[*seken* 世間] », selon le principe « consacre-toi au ciel sans te consacrer aux hommes »[1], une maxime du guerrier japonais Saigô Takamori qu'il considère comme identique à l'esprit fondamental d'Épictète ; mais, dit-il, peut-être a-t-il été plus influencé par Épicure, dans la mesure où « dans [son] sang coulent bien plus d'éléments de la philosophie du plaisir que d'éléments de la philosophie de la volonté »[2]. Notre auteur, qui était l'élève préféré d'Iwamoto, affirme *a posteriori* que ce maître a eu une « signification décisive dans sa vie »[3]. C'est dans ce cadre du Premier Lycée qu'on lui a inculqué l'amour des classiques et qu'il a eu pour camarades Watsuji Tetsurô, Tanizaki Jun.ichirô, Kojima Kikuo, et se lie surtout d'amitié avec Iwashita Sôichi et Amano Teiyû. Parmi eux, Tanizaki connaîtra une renommée en tant qu'écrivain dès les années 1910, et Watsuji, dont nous comparerons la pensée avec celle de Kuki, jouera un rôle important dans la philosophie japonaise des années 1930.

Kuki et le Premier Lycée de Tôkyô : son maître Iwamoto Tei, ses camarades et amis

Le maître, Iwamoto Tei 岩元禎 (1869-1941), modèle supposé du « professeur Hirota » dans *Sanshirô* de Sôseki, a suivi les cours de Raphael Koeber au département de philosophie l'université impériale de Tôkyô, dont il sort diplômé en 1894. Il enseigne au Premier Lycée durant 42 ans (1899-1941), notamment l'allemand pendant toute cette période et la philosophie (*tetsugaku gairon*) entre 1921 et 1933. Ses cours de philosophie ont été publiés après sa mort : *Tetsugaku gairon* (Précis de philosophie), Tôkyô, Kondô shoten 近藤書店, 1944. Voir notamment Takahashi Hideo 高橋英夫, *Idai naru kurayami. Shi Iwamoto Tei to deshi tachi* 偉大なる暗闇－師岩元禎と弟子たち (L'auguste obscurité. Le maître Iwamoto Tei et ses disciples, 1984), Tôkyô, Kôdan-sha, Kôdan-sha bungei bunko 講談社文芸文庫, 1993. Sur les rapports entre Iwamoto et Kuki, voir le chap. III : « Rakudai » 落第 (Le redoublement).

Les camarades :
- **Watsuji Tetsurô 和辻哲郎 (1889-1960)**, diplômé du département de philosophie de l'université impériale de Tôkyô en 1912, étudie à Berlin (1927-1928) et enseigne l'éthique à l'université impériale de Kyôto (1925-1927, 1931-1934), où Kuki est son collègue, puis à celle de Tôkyô (1935-1949). Il a écrit des livres aussi bien sur Nietzsche et Kierkegaard que sur le bouddhisme et la culture japonaise ancienne, mais il est surtout connu pour sa pensée éthique, selon laquelle l'homme est défini comme « interrelation » (*aidagara* 間柄). Ses œuvres les plus reconnues sont *Fûdo* 風土 (1935 ; trad. fr. Augustin Berque, *Fûdo : le milieu humain*, Paris, CNRS, 2011) et *Rinrigaku* 倫理学 (Éthique, 1937, 1942, 1949).
- **Tanizaki Jun.ichirô 谷崎潤一郎 (1886-1965)**, considéré comme l'un des plus grands écrivains de la littérature japonaise moderne, est l'un des premiers qui ont été, avec Kawabata

[1] *Ibid.*, p. 55. La maxime de Saigô citée par Kuki en japonais : 人を相手にせず天を相手にせよ.
[2] *Ibid.*, p. 56. *Cf.* Goethe, un autre moderne qui s'inspirait aussi bien des épicuriens que des stoïciens (voir Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque des idées », 2008).
[3] *Ibid.*, p. 55.

Yasunari, lus et appréciés en Occident de leur vivant. Ses thèmes de prédilection sont la séduction, la menace de la mort, l'esthétique japonaise ancienne. Ses œuvres principales sont *Shisei* 刺青(*Le tatouage*, 1910), *Chijin no ai* 痴人の愛 (*Un amour insensé*, 1924), *In.ei raisan* 陰翳礼讃 (*Éloge de l'ombre*, 1933-1934). Plusieurs fois pressenti pour le prix Nobel de littérature, il est aujourd'hui publié dans la « Bibliothèque de la Pléiade ».
- **Kojima Kikuo 児島喜久雄 (1887-1950)**, diplômé du département de philosophie de l'université impériale de Tôkyô en 1913, est un peintre du courant Shirakaba 白樺 (Bouleau blanc) et historien de l'art. Professeur à l'université impériale de Tôkyô à partir de 1941, il est reconnu pour ses études sur Léonard de Vinci. Il illustrera le recueil de poèmes de Kuki publié à titre posthume par Amano, *Pari shinkei* 巴里心景 (Vues intimes de Paris, 1942).

Les amis proches :
- **Iwashita Sôichi 岩下壮一 (1889-1940)**, camarade de Kuki au Premier Lycée et à l'université, un de ses amis les plus proches avec Amano Teiyû, devient prêtre catholique, et écrit *Shinkô no isan* 信仰の遺産 (L'héritage de la foi, 1941), et une histoire de la philosophie et de la pensée médiévales (*Chûsei tetsugaku shisô-shi kenkyû* 中世哲学思想史研究, 1942).
- **Amano Teiyû 天野貞祐 (1884-1980),** un des amis les plus proches de Kuki avec Iwashita, philosophe kantien, il traduit avec Kuwaki Gen.yoku les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1914) et, seul, la *Critique de la raison pure* (2 vol., 1921 et 1931). Il enseigne à l'université impériale de Kyôto (1926-1944) et, après la Guerre du Pacifique, devient ministre de l'Éducation nationale (1950-1952). Il est l'un des éditeurs des *Œuvres complètes de Kuki*. Voir Takeda Atsushi 竹田篤司, *Meijijin no kyôyô* 明治人の教養 (La culture des hommes de Meiji), Tôkyô, Bungei shinsho 文藝新書, 2002, p. 152-165.

À l'université impériale de Tôkyô, il suit les cours du « Professeur Koeber », comme son maître Iwamoto en son temps :

> À l'université, les cours du Professeur Koeber nous étaient fort plaisants [*tanoshii* 楽しい]. En dehors des cours de philosophie générale [*tetsugaku gairon*] et d'histoire générale de la philosophie occidentale, il y avait des cours spéciaux sur la philosophie médiévale, la philosophie de Kant, la phénoménologie de Hegel, la philosophie française du XIXe siècle. Iwashita s'intéressait à Hegel. Parallèlement aux cours, il lisait le *Hegel* de Kuno Fischer[1] et, disant que c'était dommage de le lire rapidement, il le lisait avec attention et profondeur. Pour ce qui est de l'attitude à adopter à l'égard des recherches en histoire de la philosophie, il aurait été aussi influencé par le Boutroux des *Études d'histoire de la philosophie*.[2]

Comme nous pouvons le remarquer dans le tableau suivant, conçu à partir du *Catalogue de la bibliothèque de Kuki Shûzô*[3], notre auteur suivait aussi les cours d'Inoue Tetsujirô et de Kihira Tadayoshi, spécialistes de philosophie allemande, même s'il ne les cite pas dans ses « souvenirs » : le premier s'occupait de « philosophie orientale », le second de Hegel et de la « théorie de la connaissance ».

[1] Kuno Fischer, *Hegels Leben und Werke*, Heidelberg, C. Winter, 1911.
[2] Émile Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, F. Alcan, 1897 ; Kuki, « Iwashita Sôichi kun no omoide » 岩下壮一君の思出 (Souvenirs d'Iwashita Sôichi), in *Katorikku kenkyû* カトリック研究 (Les Recherches catholiques), avr.1941 ; KSZ V, p. 143.
[3] *Kuki Shûzô bunko mokuroku*, *op. cit.*, p. 233-234.

En outre, les cours sur la philosophie française n'étaient pas absents, mais ils étaient professés par Koeber et Kihira, le premier étant spécialiste de Schopenhauer et le second de Hegel. Il est aussi fort probable que, lorsqu'il était à l'institut universitaire, Kuki a consulté *L'histoire de la prise de conscience du « moi » dans la modernité* de Tomonaga et *Kant et la philosophie actuelle* de Kuwaki, ouvrages que l'on retrouve dans sa bibliothèque[1].

Les cours suivis par Kuki à l'Université impériale de Tôkyô

- **Cours général sur la philosophie** (*tetsugaku gairon* 哲学概論), I., II. : **Raphael Koeber (1848-1923)**.
- **Histoire de la philosophie**, I. Grèce, Moyen Âge, II. Moyen Âge, Modernité, III. Kant, IV. Après Kant : **Raphael Koeber**.
- **Histoire de la philosophie médiévale**, introduction, I., II. : **Raphael Koeber**.
- **Histoire de la philosophie grecque**.
- **Histoire de l'éthique occidentale**, I., II. : **Yoshida Seichi 吉田静致 (1872-1945)**.
  Yoshida étudia l'éthique en Angleterre et en Allemagne. *Seiyô rinrigaku-shi kôgi* 西洋倫理学史講義 (Cours d'histoire de l'éthique occidentale), 1905.
- **Hegel, France, philosophie actuelle** (*saikin* 最近) : **Kihira Tadayoshi 紀平正美 (1874-1949)**.
  Kihira tenta de faire renaître la pensée orientale en utilisant la dialectique hégélienne, traduisit partiellement l'*Encyclopédie* de Hegel (*Hêgeru shi tetsugaku taikei* ヘーゲル氏哲学体系 [Le système de la philosophie de M. Hegel], in *Tetsugaku zasshi*, n° 216-226, 1905), et devint en 1932 le représentant du Centre de recherche sur la culture et l'esprit nationaux (*Kokumin seishin bunka kenkyûjo* 国民精神文化研究所). Interdit d'enseignement après la Seconde Guerre mondiale.
- **Théorie de la connaissance** : **Kihira Tadayoshi**.
- **Logique** : **Imafuku Shinobu 今福忍 (1873-1923)**.
  Saishin ronrigaku yôgi 最新論理学要義 (Les principaux éléments de logique nouvelle), 1908.
- **Exposition sommaire (*gaisetsu* 概説) de psychologie**, I., II., III., IV. : **Motora Yûjirô 元良勇次郎 (1858-1912)**.
  Motora introduisit au Japon la psychophysique de Fechner, le monisme de l'énergie de Wilhelm Ostwald, la psychologie expérimentale de Wilhelm Wundt, le pragmatisme de Dewey et de W. James, la psychologie génétique de G. Stanley Hall. *Shinrigaku kôyô* 心理学綱要 (Précis de psychologie), 1907 ; « Hêgeru no sonzairon ni tsuite » ヘーゲルの存在論に就いて (Sur l'ontologie de Hegel), 1909.
- **Exposition sommaire de psychologie** : **Matsumoto Bunzaburô 松本文三郎 (1869-1944)**.
  Shopenhawâ tetsugaku teiyô シオペンハワー哲學提要 (Introduction à la philosophie de Schopenhauer), 1896 ; *Shinrigaku* 心理学 (La psychologie), 1897. Il fut aussi spécialiste de philosophie indienne et bouddhologue.
- **Théorie du phénomène-ou-réalité** (*genshô soku jitsuzairon* 現象即実在論), I., II. : **Inoue Tetsujirô**.
- **Anthropologie** (*jinruigaku* 人類学) : **Ishida Shûzô 石田収蔵 (1879-1940)**.
  Ishida mena, sur l'île de Sakhaline, des recherches sur les Aïnous, les Oroks, les Nivkhes.
- **Esthétique**, I., II. : **Ôtsuka Yasuji 大塚保治 (1869-1931)**.

[1] *Ibid.*, p. 171, 178.

Après des études en Europe de 1896 à 1900, Ôtsuka devint le premier Japonais à être nommé Professeur à la chaire d'esthétique de l'université impériale de Tôkyô.

- **Cours général sur la philosophie orientale** (*Tôyô tetsugaku gairon* 東洋哲学概論) : **Inoue Tetsujirô**.
- **Cours général sur l'éthique confucéenne** (*jukyô rinri gairon* 儒教倫理概論) : **Hattori Unokichi 服部宇之吉 (1867-1939)**.

Hattori étudia en Chine (1900) et en Allemagne (1900-1902), donna des cours de philosophie chinoise en utilisant la méthodologie de la philosophie occidentale.

- **Histoire du bouddhisme japonais** : **Murakami Senshô 村上専精 (1851-1929)**.

Murakami devint en 1917 le premier Professeur au département de philosophie indienne de l'Université impériale de Tôkyô.

- **Cours général sur l'histoire de l'esthétique japonaise**, I.-V. : **Taki Seiichi 滝精一 (1873-1945)**.

Geijustu zatsuwa 芸術雑話 (Causeries sur l'art), 1907 ; *Nihonga no honshitsu* 日本画の本質 (L'essence de la peinture japonaise), 1936.

- **Cours général sur la zoologie**, I.-III. : **Watase Shôzaburô 渡瀬庄三郎 (1862-1929)**.
- **Embryologie**, I.-III. : **Inoue Michio 井上通夫 (1879-1959)** (?).
- **Physiologie** : **Nagai Hisomu 永井潛 (1876-1957)**.

Igaku to tetsugaku 医学と哲学 (Médecine et philosophie), 1908 ; *Seimei-ron* 生命論 (Discours sur la vie), 1913.

- **Cours général (*sôron* 総論) sur la physiologie**, I.-IV. : **Nagai Hisomu**.
- **Cours spéciaux (*kakuron* 各論) sur la physiologie**, I.-XI. : **Nagai Hisomu** ; XII.-XIII. : **Ôsawa Kenji 大沢謙二 (1852-1927)**.

Après les études à Tôkyô en contexte néokantien, Kuki part en octobre 1921 en Europe, à trente-trois ans, pour un séjour de sept ans (1921-1928), remarquable par sa longueur, du moins par rapport aux séjours des autres philosophes japonais de l'époque, qui restaient généralement entre un et trois ans en Allemagne[1].

Après un court séjour à Nice, il étudie à l'université de Heidelberg d'octobre 1922 à septembre 1923, principalement pour approfondir ses connaissances sur la philosophie kantienne[2]. Au semestre d'hiver, il suit les cours d'Eugen Herrigel[3] sur la philosophie transcendantale de Kant, et les cours du néokantien Rickert intitulés « De Kant à Nietzsche : introduction historique au problème du présent », mais surtout ses cours particuliers sur la *Critique de la raison pure*. Au semestre d'été 1923, il suit les cours du même Rickert sur « la théorie de la connaissance et la métaphysique » et « la philosophie de l'art », et assiste au séminaire sur « la notion d'intuition ». Kuki n'est

[1] Par exemple Tanabe (1922-1923 à Berlin et Fribourg), Miki (1922-1925 à Heidelberg, Marbourg et Paris), Watsuji (1927-1928 à Berlin).

[2] Sur Kuki et Heidelberg, voir Ikimatsu Keizô 生松敬三, « Haideruberuku no Kuki Shûzô » ハイデルベルクの九鬼周造 (Le Kuki Shûzô de Heidelberg), in KSZ II, Geppô 1, nov. 1980, p. 3-6.

[3] Eugen Herrigel (1884-1955), philosophe allemand, appartient au courant néokantien. Il est professeur de philosophie à l'université impériale de Tôhoku de 1924 à 1929, puis à l'université d'Erlangen (Nuremberg). Il publie *Zen in der Kunst des Bogenschiessens* (*Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*), Konstanz, C. Weller, 1948.

pas le seul Japonais à assister à des cours à Heidelberg : son ami Amano le rejoint, et sont aussi présents Abe Jirô, Ôuchi Hyôe, Naruse Mukyoku, Hani Gorô et Miki Kiyoshi.

Les étudiants japonais présents à Heidelberg en 1923

- **Amano Teiyû**, l'ami de Kuki (voir *supra*).
- **Abe Jirô**, l'auteur du *Journal de Santarô* (voir *supra*).
- **Miki Kiyoshi 三木清 (1897-1945)**, dont nous avons dit qu'il considérait Kant comme son « maître », deviendra, dans la seconde moitié des années 1920, un des introducteurs de Heidegger et de Marx dans le monde philosophique japonais. Ses œuvres principales sont *Philosophie de l'histoire* (*Rekishi tetsugaku* 歴史哲学, 1932) et *Logique de l'imagination* (*Kôsôryoku no ronri* 構想力の論理, t. I publié en 1939). Nous y reviendrons plusieurs fois dans notre étude.
- **Ôuchi Hyôe 大内兵衛 (1888-1980)**, économiste marxiste, polémiste du « courant Ouvriers et Paysans » (Rônô-ha 労農派), enseigne à l'université impériale de Tôkyô (1922-1938). Il est emprisonné en 1938 pour avoir projeté avec d'autres intellectuels un Front populaire antifasciste.
- **Naruse Mukyoku 成瀬無極 (1885-1958)**, spécialiste de littérature allemande et critique littéraire, est un ami de Kuki et enseigne à l'université impériale de Kyôto entre 1908 et 1945. Il a publié *Gûzen mondô* 偶然問答 (Dialogue sur la contingence), Tôkyô, Daitôkaku 大鐙閣, 1925.
- **Hani Gorô 羽仁五郎 (1901-1983)**, historien marxiste, publie avec Noro Eitarô 野呂栄太郎 (1900-1934) *Nihon shihonshugi hattatsu-shi kôza* 日本資本主義発達史講座 (Histoire du développement du capitalisme japonais), Tôkyô, Iwanami shoten, 7 vol., 1931-1932.

Nous voyons ainsi l'importance du néokantisme chez les philosophes japonais de l'époque, par les publications et la destination que prennent les étudiants japonais en philosophie pour approfondir leur connaissance de Kant. Même notre auteur, qui dans ses jeunes années semble avoir été plus admiratif des Grecs que des néokantiens, a séjourné à Heidelberg pour suivre les cours de Rickert, l'un des derniers représentants du néokantisme (Cohen, de Marbourg, et Windelband, de Heidelberg, étant déjà morts).

3. Le bergsonisme comme pourvoyeur d'« intuition métaphysique » (1910) : la réception de Bergson au Japon[1]

C'est dans ce contexte marqué par la philosophie allemande, notamment par le néokantisme, que selon Kuki s'est accomplie une rupture philosophique. Revenons à

[1] Nous reprenons, avec des remaniements, des éléments de notre mémoire de master, « La réception d'Henri Bergson au Japon de l'ère Taishô », Inalco, 2009.

l'article sur lequel nous nous fondons pour notre petite histoire de la philosophie au Japon depuis l'ère Meiji, « Bergson au Japon » :

> C'est à ce moment, où le criticisme et le logicisme représentaient presque exclusivement la philosophie occidentale au Japon, c'est à ce moment même que surgit tout à coup le nom de M. Henri Bergson. C'était vers 1910. On a traduit d'abord *L'Évolution créatrice*, puis *Matière et mémoire*, puis l'*Introduction à la métaphysique*. De son *Essai sur les données immédiates de la conscience* nous possédons une traduction abrégée. Son rôle chez nous a été principalement de nous rendre le goût de la métaphysique. Notre esprit trop desséché par le formalisme critique du néo-kantisme allemand a reçu une « céleste nourriture » de l'intuition métaphysique bergsonienne.[1]

Yoshida Kumaji avait en 1908 présenté Bergson de manière succincte[2], mais, comme le dit Kuki, c'est surtout grâce à l'article de Nishida publié en 1910, intitulé « La méthodologie philosophique de Bergson »[3], que le philosophe français va connaître un grand succès au Japon[4]. Nombre d'articles paraissent en 1911 et 1912, principalement dans les revues telles que la *Revue philosophique*, les *Recueils de conférences éthiques de l'association Teiyû* et la *Revue Cosmos* qui publie en septembre 1912 un numéro spécial consacré à Bergson. La vogue bergsonienne explosant en 1913, sont publiés deux fois plus d'articles sur Bergson que l'année précédente[5], et les premières traductions paraissent, celles de l'« Introduction à la métaphysique », de la « Perception du changement » et de *L'évolution créatrice*. En 1914, *Matière et mémoire* et *Le rire* sont traduits, et les premières monographies consacrées à Bergson paraissent, mais le nombre d'articles dans les revues diminue de moitié. En 1915, seuls deux ouvrages de commentaire sont publiés et les articles se comptent sur les doigts d'une main. L'année suivante, aucun commentaire sur Bergson n'est publié. Du point de vue des publications, l'enthousiasme pour le philosophe français a donc duré quatre ans, de 1912 à 1915. Comme en France où « la

---

[1] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (88)-(89). L'expression « céleste nourriture » semble tirée de Proust (*Le temps retrouvé*, t. II, Paris, Gallimard, 1927, p. 16), également citée dans « L'expression de l'infini dans l'art japonais » (KSZ I, p. (77)).

[2] Yoshida Kumaji 吉田熊次, « Kyôiku-jô yori mitaru dokufutsu daigaku ni okeru tetsugaku kenkyû no gaikyô » 教育上より見たる独仏大学に於ける哲学研究の概況 (La situation générale de la recherche philosophique dans les universités allemandes et françaises du point de vue de l'éducation), in *Tetsugaku zasshi*, mars 1908.

[3] Nishida, « Beruguson no tetsugakuteki hôhôron » ベルグソンの哲学的方法論 (La méthodologie philosophique de Bergson), in *Geibun* 藝文 (Lettres et Arts), nov. 1910.

[4] Miyayama Masaharu 宮山昌治, « Junsui jizoku no kôyô : Taishô-ki berukusonisumu to sensô » 純粋持続の効用：大正期ベルクソニスムと戦争 (L'effet de la durée pure : le bergsonisme de l'ère Taishô et la guerre), in *Seijô bungei* 成城文藝, n° 169, 2000, p. 2. Pour la description de la réception de Bergson au Japon, nous allons largement nous inspirer des travaux de Miyayama.

[5] *Ibid.*

gloire de Bergson » commençant dans les années 1900, avec la publication de l'« Introduction à la métaphysique » (1903) et de *L'évolution créatrice* (1907), est « au zénith » en 1914 [1], la vogue bergsonienne au Japon se caractérise par son « extrême brièveté » : « très prompte à s'imposer, elle s'évanouit presque aussi rapidement »[2].

Quelques ouvrages, articles et traductions publiés lors de la grande vogue bergsonienne

1910

Nishida Kitarô 西田幾多郎, « Beruguson no tetsugakuteki hôhôron » ベルグソンの哲学的方法論 (La méthodologie philosophique de Bergson), in *Geibun* 藝文 (Lettres et Arts), nov. 1910.

1911-1912

Nishida Kitarô, « Beruguson no junsui jizoku » ベルグソンの純粋持続 (La durée pure de Bergson), in *Kyôiku gakujutsu-kai* 教育学術界, nov. 1911.

Koyama Tomoe 小山鞆絵, « Beruguson no *Jikan to jiyû ishi* » ベルグソンの「時間と自由意志」 (*Temps et libre-arbitre* de Bergson), in *Tetsugaku zasshi*, nov. 1911-janv. 1912.

Takajima Heisaburô 高島平三郎, « Rodan to Beruguson » ロダンとベルグソン (« Rodin et Bergson »), in *Teiyû rinri-kai rinri kôen-shû* 丁酉倫理会倫理講演集 (Recueils de conférences éthiques de l'association Teiyû), janv.-févr. 1912.

Washio Seigorô 鷲尾正五郎, « Beruguson no "kyomu" no hihan ni tsukite » ベルグソンの「虚無」の批評につきて (A propos de la critique du « vide » chez Bergson), in *Tetsugaku zasshi*, juin 1912.

Naitô Arô 内藤濯, « Beruguson to kindai shi » ベルグソンと近代詩 (Bergson et la poésie moderne), in *Rikugô zasshi* 六合雑誌 (Revue Cosmos), sept. 1912.

Uchigasaki Sakusaburô 内ヶ崎作三郎, « Beruguson tetsugaku to kirisutokyô » ベルグソン哲学と基督教 (Bergson et le christianisme), in *Rikugô zasshi*, sept. 1912.

Minami Akira 三並良, « Beruguson to Doitsu tetsugaku » ベルグソンと独乙哲学 (Bergson et la philosophie allemande), in *Rikugô zasshi*, sept. 1912.

Nomura Senbê (Waihan) 野村善兵衛（隈畔）, « Beruguson to Niiche » ベルグソンとニイチエ (Bergson et Nietzsche), in *Rikugô zasshi*, sept.-oct. 1912.

1913

Beruguson no tetsugaku ベルグソンの哲学 (La philosophie de Bergson), trad. Nishikida Yoshitomi 錦田義富, Tôkyô, Keisei-sha shoten 警醒社書店, sept. 1913.

Sôzôteki shinka 創造的進化 (*L'évolution créatrice*), trad. Kaneko Umaji 金子馬治 et Katsurai Tônosuke 桂井当之助, Tôkyô, Waseda Daigaku shuppan-bu 早稲田大学出版部, oct. 1913.

1914

Inage Sofû 稲毛詛風 et Ichikawa Kyozô 市川虚三, *Beruguson tetsugaku no shinzui* ベルグソン哲学の真髄 (La quintessence de la philosophie bergsonienne), Tôkyô, Daidô-kan 大同館, 1914.

Miura Tetsurô 三浦哲郎, *Beruguson no tetsugaku* ベルグソンの哲学 (La philosophie de Bergson), Tôkyô, Akagi shôzô 赤城正蔵, 1914.

Nomura Waihan 野村隈畔, *Beruguson to gendai shichô* ベルグソンと現代思潮 (Bergson et le courant actuel des idées), Tôkyô, Daidô-kan 大同館, 1914.

Hermann ヘルマン, *Oiken to Beruguson no tetsugaku* オイケンとベルグソンの哲学 (Eucken et la philosophie de Bergson), trad. Shimono Tetsushirô 下野哲四郎, Tôkyô, Shunho-dô 春畝

[1] François Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2007, p. 237.
[2] *Ibid.*, p. 18.

堂, 1914.

Inage Sofû (dir.), *Oikken, Beruguson tetsugaku kôwa* オイッケン、ベルグソン哲学講話 (Discours sur les philosophies d'Eucken et de Bergson), Tôkyô, Waseda bungaku-sha 早稲田文学社, 1914.

Nakazawa Rinsen 中沢臨川, *Beruguson* ベルグソン (Bergson), Tôkyô, Jitsugyô no Nihon-sha 実業之日本社, 1914.

Busshitsu to kioku 物質と記憶 (Matière et mémoire), trad. Takahashi Satomi 高橋里美, Tôkyô, Seibun-kan 星文館, 1914.

Warai no kenkyû 笑の研究 (Recherches sur le rire), trad. Hirose Tetsushi 広瀬哲士, Tôkyô, Keiô Gijuku shuppan-kyoku 慶応義塾出版局, 1914.

1915

Date Gen.ichirô 伊達源一郎, *Gendai sôsho Beruguson* 現代叢書ベルグソン (La bibliothèque actuelle : Bergson), Tôkyô, Min.yû-sha 民友社, 1915.

Nakazawa Rinsen et Ikuta Chôkô 生田長江, *Kindai shisô jûroku kô* 近代思想十六講 (Les seize discours sur la pensée moderne), Tôkyô, Shinchô-sha 新潮社, 1915.

Takahashi Satomi 高橋里美, « Rasseru no Beruguson tetsugaku hihyô » ラッセルのベルグソン哲学批評 (La critique de la philosophie bergsonienne par Russell), in *Hokke* 法華, févr. 1915.

1916

Ôsugi Sakae 大杉栄, « Beruguson to Soreru » ベルグソンとソレル (« Bergson et Sorel »), in *Waseda bungaku* 早稲田文学 (Littérature de Waseda), avr. 1916.

1917

Nomura Waihan, *Jiga o koete* 自我を超えて (En dépassant le moi), Tôkyô, Keisei-sha shoten 警醒社書店, 1917.

Pour une bibliographie exhaustive, fondée sur les travaux de Miyayama Masaharu et concernant la littérature bergsonienne au Japon, voir http://www2s.biglobe.ne.jp/~sug/bergsonaujapon.html.

Pour expliquer le succès du bergsonisme, Kuki donne des arguments nippologiques, qui continuent d'être avancés par certains[1]. Selon lui, « les deux courants prédominants de la pensée japonaise » sont la « pensée shintoïste dans la forme du Boushido », qui est la « condition *sine qua non* de l'acceptation du kantisme au Japon », et « la pensée bouddhique dans celle du Zen », « qui a frayé la voie à la philosophie de M. Bergson »[2]. Kuki élude ici l'importance du néoconfucianisme chez les guerriers et les penseurs japonais de l'époque d'Edo, mais surtout, comme nous le verrons, le *bushidô* dont il parle est en réalité une invention de la tradition datant de

[1] Par exemple, Nakamura Yûjirô 中村雄二郎 affirme à propos du « vitalisme de l'ère Taishô », dont la réception de Bergson fait partie : « ce que j'ai vivement ressenti, c'est qu'on peut dire que les pensées du Japon sont toutes, en un sens, des vitalismes ». Le Japon aurait adopté jusqu'à la guerre russo-japonaise (1904-1905) « le principe occidental à caractère rationaliste », auquel il aurait finalement échappé : le vitalisme, qui « se cachait au fond » jusqu'alors, aurait « fait surface » (« Tetsugaku ni okeru seimeishugi » 哲学における生命主義 [Le vitalisme en philosophie], in *Taishô seimeishugi to gendai* 大正生命主義と現代 [Le vitalisme de Taishô et aujourd'hui], Tôkyô, Kawade shobô shinsha, 1995, p. 30 : そこで今まで底にひそんでいたものがワッと表面に出てきたんじゃないかな).

[2] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (91).

l'ère Meiji[1]. Étant donné la critique que nous avons faite de la nippologie dans notre introduction[2], nous nous bornerons pour notre part à l'étude des textes pour expliciter la réception japonaise de Bergson.

a) La présentation de l'« Introduction à la métaphysique » par Nishida

L'enthousiasme des années 1910 pour Bergson a pour source la présentation de Nishida, qui semble avoir orienté l'interprétation que les intellectuels japonais en ont faite par la suite. Or, dans un contexte caractérisé par la domination du néokantisme, il est remarquable que son article de 1910 soit un commentaire entièrement consacré à l'« Introduction à la métaphysique » (1903), le texte où Bergson ne s'attaque pas explicitement à la psychophysique (comme dans l'*Essai*), à la neurophysiologie (dans *Matière et mémoire*) ou à l'évolutionnisme spencérien (dans *L'évolution créatrice*), mais bel et bien à Kant et à sa critique de la métaphysique, notamment dans les pages conclusives de l'essai[3]. Nishida le présente délibérément comme un texte critiquant les « artifices de la critique kantienne »[4]. Dans ces deux articles sur Bergson, il insiste sur les concepts bergsoniens qui rétablissent la métaphysique après sa critique kantienne, c'est-à-dire les concepts censés échapper à la critique kantienne : intuition, durée pure, mémoire, vie, élan vital, création. « Ce qu'on obtient de l'intuition, dit-il, échappe aisément à la critique de Kant »[5].

Or, « durée », « intuition » et « création » sont justement les concepts sur lesquels les bergsoniens de l'ère Taishô vont fixer presque exclusivement leur attention[6]. Par exemple, la première traduction japonaise de Bergson se trouve dans le droit fil du

---

[1] Voir *infra*, Première Partie, chap. II, 1, b.

[2] Voir *supra*, Introduction, 6. Remarquons aussi qu'historiquement, le *bushidô* a surtout pris des traits confucéens ou zen.

[3] Bergson, « Introduction à la métaphysique » (1903), in *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009, p. 220-225. Kant est aussi critiqué dans l'*Essai* ([1889] Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, p. 174-177) et *L'évolution créatrice* ([1907] Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, p. 355-362), mais il ne constitue pas la cible principale de Bergson.

[4] *Ibid.*, p. 220. Pour la critique bergsonienne du criticisme, voir p. 220-225. La note que Bergson ajoutera en 1934 au début de l'article est d'ailleurs claire : « Il ne faut pas oublier, d'autre part, que le présent essai a été écrit à une époque où le criticisme de Kant et le dogmatisme de ses successeurs étaient assez généralement admis, sinon comme conclusion, au moins comme point de départ de la spéculation philosophique » (p. 177, n. 1).

[5] Nishida, « Beruguson no tetsugakuteki hôhôron », NKZ I, p. 326.

[6] Miyayama Masaharu, « Taishô-ki ni okeru Berukuson tetsugaku no juyô », 大正期におけるベルクソン哲学の受容 (La réception de la philosophie de Bergson à l'époque Taishô), in *Jinbun* 人文, n° 4, 2005, p. 88.

chemin tracé par Nishida : publiée en septembre 1913, *La philosophie de Bergson*[1] se compose de la traduction de « La perception du changement » et de l'« Introduction à la métaphysique » présentée par Nishida. Outre les passages sur la réalité comme mobilité et changement, sur la distinction et les rapports entre « perception » et « conception »[2], sur la perception de l'artiste[3], « La perception du changement » consacre des pages capitales à l'examen de l'intuition métaphysique et de l'affirmation kantienne de son impossibilité[4]. Dans l'« Introduction à la métaphysique », que l'éditeur japonais traduit par « Une philosophie de l'intuition », apparaît pour la première fois le *concept* d'intuition qui, comme le dit Léon Husson, devient une « notion technique de la philosophie bergsonienne »[5] désignant la « fonction métaphysique de la pensée »[6], c'est-à-dire la saisie immédiate de la durée de réalités singulières, « *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »[7]. L'intuition bergsonienne est *métaphysique*, car cette manière de connaître atteint un *absolu*, au sens où l'on entre directement dans l'objet, c'est-à-dire que l'intuition ne dépend pas de la relation entre le sujet et l'objet ; au contraire, la connaissance relative, non métaphysique, analysée par Kant, tourne autour de l'objet et s'arrête au *relatif*, dépendant du point de vue où l'on se place, c'est-à-dire de la relation entre le sujet et l'objet[8]. Ainsi, « un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition* »[9], comme le rappelle Kuki dans « Bergson au Japon » :

> Philosopher consiste à se placer, par un effort d'intuition, à l'intérieur de la réalité concrète. Dans la mesure où M. Bergson a combattu le Kantisme, dans cette même mesure

---

[1] *Beruguson no tetsugaku* ベルグソンの哲学 (La philosophie de Bergson), trad. Nishikida Yoshitomi 錦田義富, Tôkyô, Keisei-sha shoten 警醒社書店, sept. 1913.
[2] Bergson, « La perception du changement », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 143-149.
[3] *Ibid.*, p. 149-153.
[4] *Ibid.*, 153-157.
[5] Léon Husson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947, p. 18.
[6] Bergson, « Introduction à la métaphysique », art. cit., p. 216, n. 2 rédigée pour la publication de 1934.
[7] *Ibid.*, p. 181. Bergson parle certes d'« intuition » dans l'*Essai* (1889) et *Matière et mémoire* (1896), mais il ne s'agit pas encore d'un « mot spécialement chargé de désigner la connaissance de la durée » (Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p. 51). « "Intuition", écrit Bergson en janvier 1922, est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps » (« Introduction [deuxième partie] », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 25). Cette hésitation était due à la volonté d'éviter la « confusion » entre son concept d'intuition et celui d'« un Schelling, (d') un Schopenhauer » (*Ibid.*) comme accès immédiat à un principe éternel et universel.
[8] *Ibid.*, p. 177-178.
[9] *Ibid.*, p. 181.

la pensée philosophique du Japon s'est éloignée de la théorie de la connaissance néokantienne. M. Bergson nous a fait "revivre l'absolu".[1]

Quant à la critique kantienne de la métaphysique, elle « vaut contre une métaphysique qui prétend nous donner un système *unique* et tout fait de choses »[2] et qui dépasse les limites de l'expérience, en somme contre le « dogmatisme »[3], mais non pas contre une métaphysique qui, par l'expérience de l'intuition, « se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même »[4]. Certes, Kant a reconnu que « si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition »[5], par une intuition non sensible ; mais il a reconnu un seul type d'intuition non sensible, l'« intuition intellectuelle », l'intuition transcendante de réalités dépassant notre perception, nos sens, intuition qu'il a tenue pour impossible[6] : n'ayant pas découvert la réalité de la durée, il n'a pas reconnu un autre type d'intuition non sensible, l'intuition au sens bergsonien, qui est au contraire approfondissement de notre perception, de nos sens, c'est-à-dire sympathie avec la durée de la vie, qui est l'absolu métaphysique.

b) Kuki, Bergson et le contexte vitaliste japonais : le « moi » isolé de l'individualisme universaliste de l'ère Taishô

Si Bergson a été chaleureusement accueilli au Japon, c'est ainsi parce qu'il est venu rétablir la métaphysique après sa critique kantienne, comme l'a mis en avant Nishida, dont le besoin de métaphysique est explicitement affirmé en 1917 : « Quant à moi, je ne puis m'arrêter à la théorie de la connaissance ; j'exige une métaphysique »[7]. Et c'est par la « "céleste nourriture" de l'intuition métaphysique bergsonienne » que, dit Kuki, « le goût de la métaphysique » a été rendu aux Japonais. Les intellectuels japonais ont lu Bergson comme un adversaire déclaré de Kant qui triomphait à

[1] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (89) ; Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 357 : « revivre l'absolu ».
[2] Bergson, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 221.
[3] *Ibid.*, p. 213.
[4] *Ibid.*, p. 196.
[5] Bergson, « La perception du changement », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 155.
[6] Kant, *Critique de la raison pure*, B 308.
[7] Nishida, *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 (Intuition et réflexion dans l'éveil à soi, 1913-1917), préface, NKZ II, p. 6 : 余は認識論を以て止まることはできない、余は形而上学を要求するのである.

l'Université, comme un « antikantien »[1]. Les principaux représentants du bergsonisme de l'ère Taishô étaient d'ailleurs rarement des universitaires, des professionnels de la philosophie : Nakazawa Rinsen était ingénieur, puis critique littéraire ; Nomura Waihan, qui n'avait pas accédé à l'enseignement secondaire, était autodidacte ; Date Gen.ichirô était journaliste aux quotidiens *La nation* (*Kokumin shinbun* 国民新聞) et *Yomiuri* (*Yomiuri shinbun* 読売新聞)[2].

Outre l'article déjà cité où Kuki affirme que Bergson a été introduit au Japon « vers 1910 », au moment de ses études à l'université impériale de Tôkyô, nous pouvons citer un texte de 1941 où il se remémore ses années estudiantines :

> Un jour, en rentrant de l'université, Iwashita m'a dit qu'un Français s'était moqué de lui car il ne connaissait pas Bergson alors qu'il étudiait la philosophie. C'était aussi la première fois pour moi que j'entendais parler de Bergson.[3]

On voit ici que les professeurs de philosophie de l'université impériale de Tôkyô ne faisaient aucun cas de Bergson, mais il est malaisé d'en savoir davantage sur la position philosophique de Kuki durant ses années à l'université, de 1909 à 1921, c'est-à-dire jusqu'à son départ en Europe. On connaît très mal cette partie de la vie de Kuki[4], d'autant que ses correspondances sont inaccessibles. Tout ce que nous savons du point de vue intellectuel sur ces années-là, c'est qu'il a écrit en 1912 un mémoire sur « La relation entre le corps et l'esprit »[5], un autre en 1913 rédigé en allemand sur *Le développement historique du problème de la foi et du savoir au Moyen Âge*[6], qu'il a eu pour maître Koeber et pour amis Amano et Iwashita. Tandis que nous savons que Miki, à l'âge de 16-17 ans, en 1912-1913, a lu de la littérature vitaliste[7], et qu'il a

---

[1] C'est le surnom que lui donnaient les camarades de l'École normale (Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson*, *op. cit.*, p. 45).

[2] Miyayama Masaharu, « Taishô-ki ni okeru Berukuson tetsugaku no juyô », art. cit., p. 87 et n. 30.

[3] Kuki, « Iwashita Sôichi kun no omoide », KSZ V, p. 143-144.

[4] Indiscrets sur la psychologie et la vie familiale de Kuki (notamment sur les séparations d'avec son père et sa mère qui a eu une liaison amoureuse avec Okakura, les séparations d'avec les femmes qu'il a aimées), les commentateurs sont plus discrets sur sa formation intellectuelle des années 1910, fondamentale puisqu'il s'agit des années de formation où il a entre vingt deux et trente deux ans.

[5] Kuki, *Busshin sôgo kankei* 物心相互関係 : ce texte, inédit, n'a pas été retrouvé dans la bibliothèque de Kuki.

[6] Kuki, *Die geschichtliche Entwicklung des Problems von Glauben und Wissen in Mittelalter*, in KSZ I, p. (3)-(51).

[7] Notamment Oka Asajirô 丘浅次郎, *Shinka-ron kôwa* 進化論講話 (Discours sur l'évolutionnisme), Tôkyô, Kaisei-kan 開成館, 1904 ; Nagai Hisomu 永井潜, *Seimei-ron* 生命論 (Le vitalisme), Tôkyô, Rakuyô-dô 洛陽堂, 1913.

affirmé que son « maître en philosophie [était] Kant », nous ne savons pas précisément quels livres, quels auteurs ont le plus lu Kuki.

Ce qui peut nous éclairer davantage sur la formation intellectuelle de Kuki, c'est peut-être l'influence du christianisme qui, promu au Japon sous l'angle de l'amour du prochain et de l'effort individuel, a connu un grand succès parmi les élites japonaises entre 1900 et 1920, notamment sous l'impulsion de figures comme Uchimura Kanzô. Kuki est baptisé catholique en 1911, à vingt-trois ans, à l'église Saint-François-Xavier de Kanda (Tôkyô), son nom de baptême étant « Franciscus Assisiensis Kuki Shûzô ». Kuki ressentait une vive admiration pour son camarade catholique Iwashita[1]. Il affirme en 1937[2] qu'il avait lu entre 1909 et 1913, sous l'influence d'Iwashita, *The Faith of Our Fathers*, *Les fioretti de saint François d'Assise* et *L'autobiographie de la vierge Thérèse sur le jeune Jésus*[3]. Il se remémore cette atmosphère chrétienne :

> Notre période du Premier Lycée, en y songeant, est un passé lointain. À l'époque, le christianisme était à la mode parmi les étudiants, et cette mode précédait celle du marxisme. Ochiai, Tatsuzawa et Amano vivaient dans la foi chrétienne. Yoshino Shinji était aussi un fervent chrétien. Iwashita Sôichi est resté toute sa vie chrétien ; quant à moi, il m'est arrivé d'aller tous les matins à l'école en lisant *L'imitation de Jésus-Christ*, et j'ai même songé à entrer à l'Abbaye des Trappistes de Hokkaidô. Il s'agit d'un passé pareil à un rêve, mais on ne peut pas affirmer que le passé ne laisse aucune trace sur le présent.[4]

Cette atmosphère chrétienne est caractéristique d'une époque que Suzuki Sadami appelle le « vitalisme de Taishô » (*Taishô seimeishugi* 大正生命主義), qui se développe de 1905 à 1923, c'est-à-dire de la fin de la guerre russo-japonaise au grand tremblement de terre dans le Kantô[5]. C'est l'époque où la jeunesse se révolte contre l'ordre établi des valeurs de l'ère Meiji (1868-1912)[6] : l'ère Taishô (1912-1926), que certains historiens appellent aussi « démocratie de Taishô », est caractérisée par le

---

[1] Selon Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô*, *op. cit.*, p. 26 ; Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 14.

[2] Kuki, « Ichikô jidai no kyûyû », KSZ V, p. 109.

[3] James Gibbons, *The Faith of Our Fathers: a Plain Exposition and Vindication of the Church Founded by Our Lord Jesus Christ* (1876), J. Murphy Company, 1905 ; *Sei Furanshisu no chiisaki hana* 聖フランシスの小さき花 (*Les fioretti de saint François d'Assise*, fin XIVe s.) ; *Osanaki Yaso no Terejia dôtei no jijoden* 幼き耶蘇のテレジア童貞の自叙伝 (*L'autobiographie de la vierge Thérèse sur le jeune Jésus*) *Thérèse de l'Enfant Jésus. Chiisaki hana – Otome Terejia no jijoden* 小さき花－乙女テレジア之自叙伝, trad. Sylvain Bousquet, Ôsaka, Sei Yosefu Kyôiku-in 聖若瑟教育院, 1911.

[4] Kuki, « Ichikô jidai no kyûyû », KSZ V, p. 111.

[5] Suzuki Sadami, « "Taishô seimeishugi" to wa nanika » 「大正生命主義」とは何か (Qu'est-ce que le « vitalisme de Taishô » ?), in *Taishô seimeishugi to gendai*, *op. cit.*, p. 3.

[6] Kano Masanao, « Taishô, Shôwa no shisô » 大正・昭和の思想 (Les pensées de Taishô et de Shôwa), in Ishida Kazuyoshi (dir.), *Taikei Nihon-shi sôsho* 体系日本史叢書 (Histoire du Japon par thèmes), t. XXIII, Tôkyô, Yamakawa shuppan-sha 山川出版社, 1984, p. 346.

« mouvement pour la culture » de l'individualité, comme nous l'avons vous vu plus haut avec Abe Jirô, mais aussi par un « humanitarisme » (*jindôshugi* 人道主義) qui subordonne toutes choses à l'amour d'une humanité universelle, et par les mouvements sociaux qui éclatent à partir de la Révolution russe de 1917, surtout à partir des émeutes du riz d'août-septembre 1918[1]. D'un point de vue institutionnel, la « démocratie de Taishô » culmine dans l'adoption du suffrage universel masculin en 1925. Le « vitalisme de Taishô » se décline en différents courants intellectuels privilégiant plus ou moins la vie intérieure, tels que l'individualisme à caractère spiritualiste, le spiritualisme chrétien (dont Kuki semble être proche), le mysticisme[2]. Les écrivains du courant Shirakaba 白樺 (Bouleau blanc), dont la revue du même nom est fondée en 1910, incarnent bien par leur idéalisme optimiste un individualisme allant de pair avec l'universalisme, comme on le voit dans *Pour mettre à profit le soi* de Mushanokôji Saneatsu[3] : le but de la vie humaine y est considéré comme la réalisation du moi, par laquelle celui-ci va s'harmoniser avec la Vie, la volonté de l'univers ; l'individu et l'universel sont posés séparément, mais l'individu génial, qui s'est réalisé lui-même, se lie miraculeusement à l'universel. En ce sens, leur position peut être appelée « individualisme universaliste ». Certes, les intellectuels de Shirakaba se préoccupent de la société, mais leur « village nouveau » (*atarashiki mura* 新しき村), communauté agraire fabriquée de toutes pièces, se fonde exclusivement sur la spontanéité d'individus indépendants les uns des autres, qui produisent selon leurs propres besoins et utilisent librement leurs temps pour « se réaliser »[4]. Ils parlent d'individu et d'universel, mais éludent le problème du rapport du moi avec l'autre : l'individu qu'ils posent est un « moi » qui est isolé de son environnement, c'est-à-dire pour qui autrui n'existe pas.

C'est dans ce contexte intellectuel, spiritualiste et vitaliste, que Kuki « entend parler de Bergson », le philosophe de la vie, se fait baptiser catholique et « songe à entrer à l'Abbaye des Trappistes ». Notre auteur, qui ne montre pas de grand intérêt

---

[1] *Ibid.*, p. 359.

[2] Voir Suzuki Sadami, « "Taishô seimeishugi" to wa nanika », art. cit., p. 2-15 ; Michael Lucken, *Nakai Masakazu*, *op. cit.*, p. 30-32, 46.

[3] Mushanokôji Saneatsu 武者小路実篤, *Jiko o ikasu tame ni* 自己を生かす為に (Pour mettre à profit le soi), Tôkyô, Shinchô-sha 新潮社, 1919.

[4] Sur les idées du courant Shirakaba, voir Kuno Osamu 久野収 et Tsurumi Shunsuke 鶴見俊輔, *Gendai Nihon no shisô. Sono itsutsu no uzu* 現代日本の思想ーその五つの渦 (Les pensées du Japon contemporain. Ses cinq tourbillons, 1956), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami shinsho » 岩波新書, 1968, p. 1-28 ; Suzuki Sadami, *Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 447-453.

pour les mouvements sociaux[1], semble alors plus influencé par le christianisme que par le bergsonisme, puisque son mémoire de 1913, rédigé en allemand, porte sur *Le développement historique du problème de la foi et du savoir au Moyen Âge* – une petite synthèse historique des différentes positions théologiques sur les rapports entre foi et savoir[2] –, même s'il est compréhensible qu'il n'ait pas choisi pour objet d'étude un auteur vivant. Au lieu de se demander si c'est le bergsonisme ou le christianisme qui a le plus touché le cœur de Kuki, nous pouvons aussi présumer que Bergson formait, pour ainsi dire, un front commun avec le christianisme contre « le criticisme et le logicisme » néokantiens. Il n'est d'ailleurs pas insignifiant que Kuki use d'une expression religieuse, bien que tirée de Proust[3], très favorable à Bergson, pour caractériser ce qu'il reçoit de l'« intuition métaphysique bergsonienne » : une « céleste nourriture ». Si Kuki prendra ses distances à l'égard du christianisme, comme on peut le voir à travers son affirmation de 1941 selon laquelle son enthousiasme chrétien au Premier Lycée est un « passé pareil à un rêve », le bergsonisme pouvait aller de pair avec le christianisme : le thomiste Jacques Maritain abhorrait certes le bergsonisme, mais le mystique Charles Péguy était un fervent bergsonien, et Bergson en personne, qui conclut son œuvre par les *Deux sources de la morale et de la religion* (1932), où il met en avant un « mysticisme complet » pleinement accompli par le christianisme, a longtemps hésité à se convertir au catholicisme[4].

Du point de vue du nombre de publications, l'enthousiasme pour Bergson n'a duré que quatre ans (1912-1915)[5], mais son influence sur les intellectuels japonais et, à travers elle, une certaine tendance métaphysique vont persister, plus souterraines,

---

[1] À notre connaissance, Kuki n'a rien écrit sur les mouvements sociaux et ouvriers de l'époque.

[2] Selon ce mémoire, trois positions principales sur les rapports entre foi et savoir auraient caractérisé le Moyen Âge chrétien : la première, représentée par les gnostiques, Jean Scot Érigène, Abélard, Raymond Lulle, consiste à faire se coïncider (*sich decken*) foi et savoir ; la deuxième, représentée par Tertullien, Siger de Brabant, Guillaume d'Ockham, à les faire s'exclure (*sich ausschliessen*) l'un de l'autre ; la troisième, représentée surtout par saint Augustin, saint Anselme et saint Thomas, à les faire s'accorder (*übereinstimmen*), mais aussi à reconnaître (*einraümen*) un plus grand domaine à la foi (KSZ I, p. (43)-(44)).

[3] Proust, *Le temps retrouvé*, t. II, Paris, Gallimard, 1927, p. 16.

[4] Fils d'un immigré juif polonais, Bergson renonce finalement à la conversion par solidarité au peuple juif persécuté.

[5] Sur les raison de la fugacité de la vogue bergsonienne au Japon, voir Miyayama Masaharu, « Taishô-ki ni okeru Berukuson tetsugaku no juyô », art. cit.

durant la fin des années 1910, où le néokantisme résiste toujours[1]. Comme l'affirme Kuki, « la philosophie de Nishida, peut-être le plus profond penseur du Japon d'aujourd'hui, se présente comme un effort pour faire la synthèse de la philosophie transcendantale et du bergsonisme. C'est ce qu'indiquent déjà les titres de ses principaux ouvrages : *Pensée discursive et expérience vitale* [1915], *Intuition et réflexion dans la conscience de soi* [1917] »[2], où, on l'a vu, il revendique explicitement une métaphysique. Depuis la publication des *Recherches sur le bien* en 1911, Nishida est en effet considéré comme le premier philosophe original du Japon moderne, le premier à s'être arraché au simple travail de présentation de la philosophie occidentale[3]. Depuis sa réédition en 1921 chez Iwanami, ce livre est l'une des œuvres les plus lues par la jeunesse littéraire japonaise de l'époque. Dans un pays qui était considéré par certains comme « dépourvu de philosophie »[4] et où les cours de philosophie étaient souvent assurés par des étrangers, il a probablement incarné un espoir et donné du courage aux jeunes philosophes de l'époque. Or, professeur de philosophie à l'université impériale de Kyôto, Nishida a aussi transmis par son aura sa sympathie pour le bergsonisme à ses étudiants, en donnant entre 1917 et 1920 des cours sur *L'évolution créatrice*, ce qui a permis à de jeunes philosophes comme Miki de « se pencher beaucoup de fois sur Bergson »[5] tout au long des années 1920.

---

[1] *Ibid.*, p. 91-92, 94, 102.

[2] Nishida, *Shisaku to taiken* 思索と体験 (Pensée discursive et expérience vitale), Tôkyô, Chigusa-kan 千草館, 1915 ; *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 (Intuition et réflexion dans l'auto-éveil), Tôkyô, Iwanami shoten, 1917 ; Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (89).

[3] Takahashi Satomi, « Ishiki genshô no jijitsu to sono imi (Nishida shi cho *Zen no kenkyû* o yomu) » 意識現象の事実と其意味（西田氏著「善の研究」を読む）(Le fait du phénomène de conscience et sa signification (lecture des *Recherches sur le bien* de M. Nishida)), 1912, repris dans *Zentai no tachiba* 全体の立場 (La position du tout, 1932), Tôkyô, Iwanami shoten, 1969, p. 394.

[4] Nakae Chômin, *Ichinen yûhan* 一年有半 (Un an et demi, 1901), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 1995, p. 31 : わが日本古より今に至る迄哲学無し; « le Japon, des temps anciens à nos jours, est dépourvu de philosophie ». Voir la traduction de Eddy Dufourmont, de Romain Jourdan et de Christine Lévy, *Un an et demi. Un an et demi, suite*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

[5] Miki, « Beruguson ni tsuite » ベルグソンについて (À propos de Bergson), in *Kaizô*, févr. 1941; MKZ X, p. 516. Sur Miki et Bergson, voir notre article sur « Une réception japonaise de Bergson : Miki Kiyoshi et l'empirisme intégral », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/2 Tome 137, p. 209-222.

c) À Paris : Bergson selon Kuki, ou l'intuition, l'individuel et l'ironie par rapport à l'universel

Ayant découvert le nom de Bergson au Japon, Kuki semble s'intéresser davantage à son œuvre en Europe, où il va d'autant plus se rendre compte de son importance philosophique. Après son séjour à Heidelberg, où il a suivi les cours de Rickert, il réside à Paris de l'automne 1924 au printemps 1927, puis de juin à décembre 1928, où il compose des poèmes japonais, publiés dans *Myôjô* 明星 (Étoile matutinale)[1], la revue de Yosano Tekkan[2], de tendance romantique et esthète, politiquement idéaliste et libérale, et très accueillante vis-à-vis de la culture française.

Dans un texte intéressant du point de vue de l'histoire intellectuelle, « L'état actuel des mondes philosophiques français et allemand », rédigé à la fin de son séjour européen, il pose la thèse selon laquelle « tandis que la France a reçu l'influence de la philosophie allemande dans la seconde moitié du XIXe siècle, la philosophie allemande contemporaine [du XXe siècle] est au contraire influencée par la philosophie française »[3], Kuki rend compte de la haute estime qu'avaient les néokantiens de Heidelberg pour Bergson :

> L'école de Heidelberg s'était toujours directement intéressée à la philosophie française. C'est là une évidence si on lit la préface de Windelband insérée dans la première édition

---

[1] « Pari shinkei » 巴里心景 (Vues intimes de Paris) [*tanka*], in *Myôjô*, avr. 1925 ; repris dans *Pari shinkei* 巴里心景, éd. Amano Teiyû, Tôkyô, Kôchô shorin 甲鳥書林, 1942 ; KSZ I, p. 174-181.

« Pari shô-kyoku » 巴里小曲 (Petits morceaux parisiens), in *Myôjô*, sept. 1925 ; repris dans *Pari shinkei*, *op. cit.* ; KSZ I, p. 182-193.

« Pari no mado » 巴里の窓 (Les fenêtres de Paris), in *Myôjô*, déc. 1925 ; repris dans *Pari shinkei*, *op. cit.* ; KSZ I, p. 156-171.

« Pari shinkei » 巴里心景 (Vues intimes de Paris) [*shi* 詩], in *Myôjô*, janv. 1926 ; repris dans *Pari shinkei*, *op. cit.* ; KSZ I, p. 114-129.

« Pari no negoto » 巴里の寝言 (Murmures nocturnes de Paris), in *Myôjô*, oct. 1926 ; repris dans *Pari shinkei*, *op. cit.* ; KSZ I, p. 139-155.

« Hahen 破片 » (Fragments), in *Myôjô*, avr. 1927 ; repris dans *Pari shinkei*, *op. cit.* ; KSZ I, p. 130-138.

[2] Yosano Tekkan 与謝野鉄幹 (1873-1935) est un poète ayant participé au mouvement de rénovation du *tanka* 短歌 (littéralement « chant court ») – poème japonais sans rimes de 31 mores, divisé en cinq membres de structure 5-7-5-7-7, né à l'époque Heian (794-1185). Fondateur de la revue *Myôjô* (1900-1908, 1921-1927), il est, avec sa femme Akiko 晶子 (1878-1942), l'un des représentants du romantisme de l'ère Meiji.

[3] Kuki, « Futsudoku tetsugaku-kai no genjô » 仏独哲学界の現状 (L'état actuel des mondes philosophiques français et allemand), in KSZ I, p. 221. Selon les éditeurs des *Œuvres complètes* (KSZ I, p. 463), ce texte a été rédigé dans le paquebot qui a ramené Kuki au Japon, c'est-à-dire entre décembre 1928 et janvier 1929.

> de la traduction allemande de *Matière et mémoire* de Bergson[1]. C'est aussi évident dans la préface du premier tome du *Système de philosophie* de Rickert[2]. J'ai souvent eu l'occasion de l'entendre personnellement vénérer [*itaku sonsû suru* いたく尊崇する] Bergson.[3]

Les bergsoniens de l'ère Taishô s'étaient tout d'abord opposés au néokantisme, mais voilà que Kuki voit des néokantiens faire l'éloge de Bergson. Même s'il est fort probable que Kuki projetait déjà d'aller à Paris avant d'arriver à Heidelberg, nous pouvons affirmer que ces éloges ont pu le surprendre, et ont peut-être augmenté son intérêt pour le bergsonisme.

En vivant à Paris, et notamment en suivant les cours de philosophie à la Sorbonne à partir d'octobre 1925, Kuki se rend aussi compte de la grande influence de Bergson sur le monde philosophique français, qu'il divise en trois courants : « Bergson, ses adversaires et ceux qui se trouvent entre les deux » (*Berukuson to sono hantaisha to sono chûkan* ベルクソンと其反対者と其中間)[4]. Bergson est donc selon Kuki l'axe autour duquel s'organise la philosophie française de l'époque : les philosophes français doivent se positionner par rapport à lui, l'auteur de *L'évolution créatrice* étant encore omniprésent dans le champ intellectuel français des années 1920[5]. Kuki rend d'ailleurs compte d'une conversation très révélatrice qu'il a eue avec Léon Brunschvicg : « Quand je lui ai demandé ce qu'il pensait du fait qu'il était parfois compté parmi les adversaires de Bergson, il m'a répondu que nous sommes tous des disciples de Bergson »[6].

L'intérêt pour le bergsonisme débouche sur la première rencontre personnelle de Kuki avec Bergson. Le philosophe japonais en témoigne dans un article de mars 1941, écrit à la suite de la mort de Bergson survenue en janvier de la même année :

> Je n'ai rencontré Bergson que deux fois, mais je l'ai vu à l'époque où, ayant démissionné pour des raisons de santé de la présidence de la Commission internationale de coopération intellectuelle fondée après la Première Guerre européenne, il ne recevait plus

---

[1] Bergson, *Materie und Gedächtnis : Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, Übertragung mit Einführung v. Wilhelm Windelband, Jena, E. Diederichs, 1908.
[2] Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1. Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921.
[3] Kuki, « Futsudoku tetsugaku-kai no genjô », in KSZ I, p. 223.
[4] *Ibid.*, p. 226.
[5] Selon Giuseppe Bianco, si « l'auteur de l'*Évolution créatrice*, pour toute la génération qui avait vécu la guerre et avait fait son entrée dans le champ philosophique après le mardi noir de 1929, était déjà philosophiquement mort », « le "bergsonisme" était encore très présent dans le champ intellectuel au lendemain de la signature du traité de Versailles » (*La réaction au bergsonisme. Transformations de la philosophie française de Politzer à Deleuze*, thèse de doctorat, Université Charles de Gaulle - Lille III, Università degli studi di Trieste, 2009, p. 28, 32).
[6] Kuki, « Futsudoku tetsugaku-kai no genjô », in KSZ I, p. 230.

que les intimes. Comme Monsieur Ishii Kikujirô[1], qui était à l'époque ambassadeur en France, connaissait bien Bergson par ses relations à la Société des Nations, j'ai pu le voir grâce à ses bons offices. Cela fait quatorze ou quinze ans.

La maison de Bergson se trouvait dans une rue calme dont le nom semble avoir un rapport avec sa philosophie, rue Vital, à Passy, qu'on devrait appeler le quartier haut [*Yamanote* 山手][2] de Paris, pas loin du Trocadéro. C'était un jour froid d'hiver.[3]

Bergson ayant démissionné en 1925 de la Commission internationale de coopération intellectuelle (organisme qui occupait dans la SDN la place qu'occupe actuellement l'Unesco dans l'ONU), nous pouvons situer cette première rencontre en hiver 1925-1926, ou en hiver 1926-1927[4]. Kuki aurait parlé de sa formation universitaire, et Bergson de son cheminement philosophique de l'*Essai* (1889) jusqu'à *L'évolution créatrice* (1907), affirmant en outre qu'il était en train de préparer un livre sur la société et la morale (publié en 1932 sous le titre *Les deux sources de la morale et de la religion*). Ils auraient aussi parlé du mysticisme, de *Durée et simultanéité* (1922) et de la controverse qui en a découlé sur le temps physique d'Einstein – que Kuki exposera dans « Le problème du temps » (1929).

Cette première rencontre et les poèmes écrits à Paris nous donnent une idée plus précise de l'intérêt philosophique de Kuki pour Bergson. Dans les « Petits morceaux parisiens », publiés en septembre 1925, Kuki écrit :

De ma bibliothèque
Je prends
Une théorie de la connaissance,
Et j'enlève la poussière
À mon insu accumulée.

Aujourd'hui avec ironie,
Du regard je salue
Les mots
« Universel »
Et « objectif ».

---

[1] Ishii Kikujirô 石井菊次郎 (1866-1945), diplomate japonais pro-américain, pro-anglais et pro-français, a été ambassadeur en France (1912-1915, 1920-1927), ministre des Affaires étrangères (1915-1916), ambassadeur aux États-Unis (1917-1919), représentant du Japon à la Société des Nations (1920-1927). Membre entre 1925 et 1945 du Conseil privé (*sûmitsu-in* 枢密院), c'est-à-dire du conseil consultatif de l'empereur, il s'est opposé à l'alliance avec l'Allemagne.

[2] Par opposition au *shitamachi* 下町 (« ville basse »), *Yamanote* 山手 (littéralement « mains de la montagne », ou, pour faire sens en français, « aux pieds de la montagne ») désigne par ailleurs les beaux quartiers de Tôkyô, à l'ouest du Palais impérial.

[3] Kuki, « Kaisô no Anri Berukuson » 回想のアンリ・ベルクソン (Souvenirs d'Henri Bergson), in *Risô*, mars 1941, p. 82-86 ; KSZ V, p. 135.

[4] Kioka Nobuo propose l'hiver 1926 (« Kuki Shûzô to Berukuson – deai no igi » 九鬼周造とベルクソン－出会いの意義 [Kuki Shûzô et Bergson. La signification d'une rencontre], in *Jinbungaku ronshû* 人文学論集 [Recueil d'articles en sciences humaines], Ôsaka furitsu Daigaku jinbun gakkai 大阪府立大学人文学会, t. XIV, 1996, p. 120).

書棚の認識論を手にとりていつしか積みし塵を払いぬ
「普遍的」「客観的」と云う文字も今日は皮肉に目礼をする[1]

Dans ces poèmes, Kuki fait référence au néokantisme, qui réduit la philosophie à une « théorie de la connaissance » clarifiant les conditions universelles et objectives de la connaissance, dont le modèle est la science de la nature mathématisée. Or, semble-t-il, il ne s'en occupe plus depuis qu'il a quitté Heidelberg et n'en est plus convaincu : il doit épousseter une théorie de la connaissance et ne salue plus qu'« avec ironie » les caractères « universel » et « objectif ». Il s'agit ici de l'universel au sens de nécessité *a priori*, c'est-à-dire antérieure à l'expérience, rendant possible une connaissance objective, mais nous verrons dans notre commentaire des *Propos sur le temps* que ce mot a probablement aussi une nuance culturelle, au sens de civilisation qui se pose comme universelle. Kuki est explicitement ironique par rapport à l'idée d'universel mise en avant par le néokantisme, mais nous pouvons aussi penser à celui mis en avant par les jeunes intellectuels de l'ère Taishô.

À la place de l'« universel », Kuki semble désormais privilégier l'« *Hecceitas* » :

De la philosophie
De l'intuition
Je me réjouis,
En raison du parfum d'*Hecceitas*
Effleurant ma main.

En raison du parfum
Du « réel »,
Noté-je,
De la philosophie
De l'intuition je me réjouis.

直観の哲学はうれし手にふるる Hecceitas のかおりのゆえに
「現実」のかおりのゆえに直観の哲学うれしなど文に書く[2]

L'« universel » est ce qui ne dépend ni du lieu ni du temps ; au contraire, l'« *Hecceitas* » (ou *haecceitas*, heccéité) est un concept scolastique ayant pour origine la pensée du franciscain Jean Duns Scot (vers 1266-1308) et désignant ce qui fait qu'une chose est *cette* chose-*ci* et pas une autre, c'est-à-dire une chose singulière, individuelle, qui est ici et maintenant, *hic et nunc*. La « philosophie de l'intuition », qui, rappelons-le, est la principale interprétation du bergsonisme lors de la réception

[1] Kuki, « Pari shô-kyoku », KSZ I, p. 189.
[2] Poèmes posthumes, KSZ Bekkan, p. 110. Selon les éditeurs des œuvres complètes (*Ibid.*, p. 308), il s'agit là de poèmes dont on ne peut dire quand ils ont été écrits, mais, ayant été trouvés dans le carnet de Kuki utilisé lors de son séjour parisien, ils ont été écrits à Paris.

japonaise des années 1910, a justement pour dessein d'atteindre, non pas un universel intemporel, comme se le propose l'intuition d'« un Schelling, un Schopenhauer »[1], mais cet « *Hecceitas* » temporel, ce « réel » ou, pour parler comme Bergson, « l'original »[2] d'un objet, « ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »[3].

Dans « Fragments », publiés en avril 1927, Kuki chante la « Durée pure », concept dont dérive tout le bergsonisme, et la comprend comme manière de vivre :

> De toute manière l'homogénéité est au fondement du compromis,
> Défends la mélodie de la durée pure !
> Aussi se ressouvenir du passé
> De temps à autre,
> Et compter pour des possibilités pleines de moisissure,
> Ce sont là des habitudes de perdants.
> Exclamez-vous au cœur
> Étoile filante
> Éclair
> Mélodie
> Teinte.
>
> そもそも同質は妥協の基、
> 純粋持続の節を守れ。
> 過去の想起も
> ときによりけり、
> 黴だらけの可能性に指を折るは
> 敗者のならい。
> 心に叫べ
> 流星
> 電光
> 旋律
> 色彩[4]

Le temps qu'on a l'habitude d'appréhender est la succession de points distincts les uns des autres : les physiciens symbolisent ce temps par des unités t 0, t 1, t 2, etc., les autres se le représentent par des chiffres, 0, 1, 2, etc., qu'on trouve sur les horloges. Mais selon Bergson, ce temps n'est pas vraiment temporel, puisqu'on se le représente *spatialement* par la succession de points, de chiffres, de choses homogènes, identiques les unes aux autres et qu'on délimite par des contours déterminés : il y a dans ce temps toujours de l'espace, et ce n'est qu'un temps spatialisé par notre intelligence ou entendement, un temps caractérisé par l'« homogénéité » des unités. Dans ce temps spatialisé, la succession des différentes unités est représentée simultanément, pour

[1] Bergson, « Introduction (deuxième partie) », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 25.
[2] Bergson, « Introduction à la métaphysique », art. cit., p. 196.
[3] *Ibid.*, p. 181.
[4] Kuki, « Junsui jizoku » 純粋持続 (Durée pure), in « Hahen », KSZ I, p. 135-136.

ainsi dire d'un seul coup, et n'exprime nullement la véritable succession *se faisant*, c'est-à-dire en train de se faire temporellement : le temps spatialisé est pour ainsi dire donné à l'arrêt.

Au contraire, le temps pur de tout espace, le temps vraiment temporel, le temps véritable, c'est la succession de nos états de conscience quand notre moi ne spatialise pas, « quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs »[1] dans l'espace comme on le fait d'habitude avec des unités homogènes ; c'est la succession de nos états de conscience qui ne sont pas homogènes, mais qualitativement hétérogènes, et qui s'entrepénètrent les uns les autres, puisqu'on ne les distingue pas dans l'espace : c'est ce que Bergson appelle la « durée pure ». Contrairement au temps spatialisé, où il n'y a aucune nouveauté, aucune création (les points qui se succèdent étant homogènes), la durée est « création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté »[2] (nos états de conscience étant qualitativement hétérogènes).

L'« homogénéité » est donc « au fondement du compromis » selon Kuki, du temps spatialisé, c'est-à-dire du compromis du temps avec l'espace, mais aussi de tout compromis dans la vie. Tout compromis provient de l'analyse d'une situation donnée, qu'on divise en plusieurs parties distinctes et homogènes en les faisant se succéder dans une représentation spatiale : si je fais A, alors j'obtiendrai B ; si au contraire je faisais C, alors j'obtiendrais D. Ces différentes parties sont données simultanément dans notre représentation spatiale, à l'arrêt. Une vie sans compromis, une vie menée selon la « mélodie de la durée pure » se fait au contraire temporellement, sans arrêt, quand nos états de conscience ne sont point distingués les uns des autres. La mort étant l'arrêt par excellence, vivre vraiment c'est vivre sans arrêt, vivre sans compromis.

C'est pourquoi celui qui « évoque le passé » trop souvent, c'est-à-dire qui regrette des choses passées, qui regarde en arrière, mais aussi celui qui fait des calculs en vue de « possibilités pleines de moisissure », c'est-à-dire qui reporte trop ses actions dans l'avenir, ont des « habitudes de perdants ». Ce sont les perdants de la vie, puisqu'au lieu d'embrasser sans arrière-pensée la réalité telle qu'elle est en train de se dérouler temporellement et indivisiblement, ils l'arrêtent ou pour ainsi dire la tuent pour

---

[1] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, p. 75.
[2] Bergson, « Introduction (première partie) », in *La pensée et le mouvant, op. cit.*, p. 9.

l'analyser et la diviser en états antérieurs et états postérieurs, soit pour regretter des états antérieurs, « se ressouvenir du passé », soit pour penser des possibilités futures « pleines de moisissure » puisqu'étant comptées à l'arrêt elles ne vivent pas et qu'elles sont perpétuellement reportées dans l'avenir. Il faudrait plutôt vivre comme ces symboles de la durée pure : « Étoile filante, Éclair, Mélodie, Teinte ». Ces images expriment toutes la continuité indivisible de la durée pure. Devant une « étoile filante » ou un « éclair », nous avons la « sensation absolument indivisible de mouvement ou de mobilité »[1] ; la joie que l'on éprouve en écoutant une belle mélodie n'est pleine que par la sympathie avec sa continuité indivisible, et non par son analyse et sa division en unités[2] ; le changement graduel de teinte de surfaces colorées sous l'influence d'une lumière plus ou moins forte est un autre exemple bergsonien[3].

Nous avons désormais une représentation plus concrète de ce qu'il pense à propos de Bergson à Paris dans les années 1920. Tandis qu'il se sent assez étranger au néokantisme, qui met en avant l'« universel » et l'« objectif », il se « réjouit » d'une philosophie qui lui permet de sentir le « parfum de "réalité" », le « parfum d'*Hecceitas* effleurant [sa] main », c'est-à-dire d'être en sympathie avec un « réel » individuel et concret qui apparaît ici et maintenant. Ce bergsonisme esthétisant, d'ailleurs assez courant dans les années 1920[4], lui procure des images concrètes. Il est en sympathie avec le bergsonisme au sens où ce dernier, notamment « l'intuition métaphysique », lui procure une « céleste nourriture », une « *Hecceitas* » singulière, mais aussi une manière de vivre concrète. Par cette position esthétisante, Kuki se montre « ironique » par rapport à l'« universel » vanté par la théorie de la connaissance et les jeunes intellectuels de l'ère Taishô.

La petite synthèse historique fournie par Kuki dans « Bergson au Japon » est assez claire. Chaque moment est caractérisé par une région et un style philosophiques : le premier est anglo-américain et utilitariste (1868-1885 env.) ; le deuxième, allemand et

---

[1] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 83. Contrairement à ce qu'affirme Tanaka (*Kuki Shûzô*, *op. cit.*, p. 43), Bergson utilise l'image de l'étoile filante dans l'*Essai* (p. 83, 146) et dans *Durée et simultanéité* ([1922] Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009, p. 47, 49).

[2] L'image de la mélodie est très courante chez Bergson : voir par exemple *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 75, 77, 78, 83 ; *Durée et simultanéité*, *op. cit.*, p. 41, 47.

[3] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 38, 42, 43.

[4] Giuseppe Bianco, *La réaction au bergsonisme*, *op. cit.*, p. 32-34, 291.

criticiste-logiciste (1885 env.-1910 env.) ; le troisième, français et métaphysique (1910 env.).

Kuki signale en outre « deux effets secondaires produits par le bergsonisme et qui caractérisent précisément l'état actuel de l'étude de la philosophie occidentale au Japon »[1], c'est-à-dire à la fin des années 1920. L'un d'eux, c'est l'intérêt porté pour la « philosophie française en général », non seulement pour « le Montesquieu de l'*Esprit des lois*, le Rousseau du *Contrat social*, et le Comte de la sociologie » – comme nous l'avons vu plus haut –, mais aussi pour « Boutroux, Ravaisson, Maine de Biran », c'est-à-dire pour le spiritualisme français. Kuki, une fois de retour au Japon, donnera d'ailleurs de nombreux cours sur la philosophie française à l'université impériale de Kyôto à partir d'avril 1929[2]. Tous ces cours seront rassemblés dans un volume publié en 1957 sous le titre *Cours de philosophie française contemporaine*[3]. Selon Omodaka Hisayuki, Kuki aurait été le premier à aborder la philosophie française « de front » « à l'université de Kyôto, et probablement au Japon »[4], à une époque où « philosophie était encore synonyme de philosophie allemande »[5] et où « la connaissance de l'allemand était obligatoire pour entrer dans le département de philosophie »[6]. Mais nous pouvons douter que cet intérêt pour la philosophie française ait été plus largement partagé par les collègues de Kuki dans les années 1930. Selon Miyayama Masaharu, les présentations de la philosophie française augmentent à partir des années 1910, mais la prédominance de la philosophie allemande n'allait pas bouger jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale[7]. Ceux qui s'intéressent à la philosophie

---

[1] Kuki, « Propos sur le temps », KSZ I, p. (89).

[2] Notamment sur « Les principaux courants de la philosophie française contemporaine », l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson (1929), *De la contingence des lois de la nature* de Boutroux (1930), *Matière et mémoire* de Bergson (1932), « La philosophie française contemporaine » (1933-1934), les *Méditations métaphysiques* de Descartes (1933), « La métaphysique positiviste de la France contemporaine » (1935), *La pensée et le mouvant* (1936-1937) et *L'évolution créatrice* de Bergson (1938-1940). Les cours sur la philosophie française en général sont insérés dans le t. VIII des *Œuvres complètes* ; les cours sur des œuvres en particulier sont insérés dans le t. X.

[3] Kuki, *Gendai Furansu tetsugaku kôgi* 現代フランス哲学講義 (Cours de philosophie française contemporaine), éd. Omodaka Hisayuki, Tôkyô, Iwanami shoten, 1957 ; repris dans KSZ VIII. Seuls sont absents les cours consacrés à *Matière et mémoire* et à *L'évolution créatrice*, qui n'ont pas été retrouvés par les éditeurs (KSZ X, p. 526).

[4] Omodaka Hisayuki, « Watashi no koibito Furansu tetsugaku » わたしの恋びとフランス哲学 (Ma bien-aimée philosophie française), in *Risô*, n° 499, 1974, p. 83.

[5] *Ibid.*, p. 90.

[6] *Ibid.*, p. 89.

[7] Miyayama Masaharu, « Miki Kiyoshi no Furansu tetsugaku juyô. Taishô-ki Berukuson tetsugaku juyô o koete » 三木清のフランス哲学受容－大正期ベルクソン哲学受容を越えて (La réception de la philosophie française par Miki Kiyoshi. En dépassant la réception de la

française semblent rester minoritaires, et le bergsonisme, représentant la philosophie française de l'époque, était toujours considéré en 1941 comme une « philosophie pour amateurs »[1].

4. La réception japonaise de la phénoménologie : l'alliance avec Bergson dans la méthode d'intuition et la donation à la conscience

a) Petite histoire de la réception

L'autre « effet » du bergsonisme au Japon, c'est selon Kuki l'intérêt porté pour la phénoménologie, celle de Husserl, de Max Scheler et de Heidegger :

> Phénomène curieux – c'est par l'intermédiaire de la philosophie bergsonienne, que nous avons appris à apprécier la phénoménologie allemande.[2]

> nous avons, au Japon, été amenés du néo-kantisme à la « phénoménologie » par la philosophie bergsonienne.[3]

En effet, l'introducteur de la phénoménologie au Japon est Nishida, qui a présenté Bergson à la même époque. Dans « À propos de la thèse de l'école de logique pure dans la théorie de la connaissance » (1911)[4], il présente Husserl afin de critiquer le psychologisme, et expose dans « La philosophie d'aujourd'hui » (1916)[5] l'essence de la phénoménologie telle le philosophe allemand l'a présentée dans ses *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913). Pourtant, la réception de la phénoménologie se fait surtout directement par la participation directe de jeunes Japonais à des cours en Allemagne. Yamauchi Tokuryû, un des premiers disciples de Nishida, et Itô Kichinosuke, installés à Fribourg en 1920,

---

philosophie bergsonienne à l'ère Taishô), in *Revue de philosophie française* フランス哲学・思想研究, n° 15, mai 2010.

[1] Sakata Tokuo 坂田徳男, « Beruguson no shisa » ベルグソンの示唆 (La suggestion de Bergson), in *Shisô*, avr. 1941, p. 60.

[2] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (89).

[3] *Ibid.*, p. (90).

[4] Nishida, « Ninshiki-ron ni okeru jun-ronri-ha no shuchô ni tsuite » 認識論に於ける純論理派の主張に就いて (À propos de la thèse de l'école de logique pure dans la théorie de la connaissance), in *Geibun*, août-sept. 1911 (NKZ I, p. 209-234).

[5] Nishida, « Gendai no tetsugaku » 現代の哲学 (La philosophie d'aujourd'hui), in *Tetsugaku kenkyû*, avr. 1916 ; repris dans *Gendai ni okeru risôshugi no tetsugaku* 現代に於ける理想主義の哲学 (La philosophie de l'idéalisme aujourd'hui), Tôkyô, Kôdô-kan 弘道館, 1917 (NKZ I, p. 334-368).

auraient été les premiers Japonais à étudier auprès de Husserl[1]. Tanabe, qui y étudie en 1923, publie deux articles traitant de la phénoménologie une fois de retour au Japon : « Le nouveau tournant dans la phénoménologie » en 1924, puis « Théorie de la connaissance et phénoménologie » en 1925[2]. Takahashi Satomi et Mutai Risaku arrivent en 1926 à l'université de Fribourg pour suivre les cours de Husserl.

Quant à Kuki, il passe de Paris à Fribourg en avril 1927 pour suivre les cours de Husserl et d'Oskar Becker (1889-1964), ce qui lui permet d'approfondir sa connaissance de la phénoménologie entre avril et octobre 1927. Chez Husserl, il rencontre Heidegger, qui vient de publier *Sein und Zeit* en février, mais dont Kuki connaissait aussi le nom par la présentation qu'en avait faite Tanabe dans « Le nouveau tournant dans la phénoménologie », cité dans un brouillon rédigé en 1926, « L'essence de l'"iki" »[3] – nous le verrons plus loin. Cette rencontre le détermine peut-être à suivre ses cours à Marbourg, à partir de novembre 1927. Tanabe avait aussi suivi au semestre d'été 1923 les cours de Heidegger, qui enseignait alors à Fribourg, et son article sur « Le nouveau tournant dans la phénoménologie », le premier article japonais à avoir présenté la philosophie de Heidegger[4], était fondé sur le cours de ce dernier sur l'« Ontologie (Herméneutique de la facticité) ». Miki Kiyoshi suit les premiers cours de Heidegger à l'université de Marbourg, ceux du semestre d'hiver 1923-1924 et du semestre d'été 1924 : alors que l'influence de Heidegger transparaît dans son *Étude de l'homme chez Pascal* de 1926[5], il présente en janvier 1927, un mois avant la publication d'*Être et temps*, « Les concepts fondamentaux de la phénoménologie herméneutique »[6].

---

[1] Selon Fujita Masakatsu, « 1920 nendai no Yôroppa no tetsugaku to Nihon no tetsugaku no keisei, hatten » 1920 年代のヨーロッパの哲学と日本の哲学の形成・発展 (La philosophie européenne des années 1920 et la formation et le développement de la philosophie japonaise), in *Tetsugaku kenkyû*, n° 592, oct. 2011, p. 6.

[2] Tanabe, « Genshôgaku ni okeru atarashiki tenkô. Haideggâ no sei no genshôgaku » 現象学に於ける新しき転向ーハイデッガーの生の現象学 (Le nouveau tournant dans la phénoménologie. La phénoménologie de la vie de Heidegger), in *Shisô*, oct. 1924 ; « Ninshiki-ron to genshôgaku » 認識論と現象学 (Théorie de la connaissance et phénoménologie), in *Kôza* 講座 (Cours), janv.-févr. 1925.

[3] Kuki, « "Iki" no honshitsu », KSZ I, p. 89.

[4] Selon Fujita Masakatsu, « 1920 nendai, 30 nendai no Yôroppa no tetsugaku to Nihon no tetsugaku no keisei, hatten », art. cit., p. 18.

[5] Miki, *Pasukaru ni okeru ningen no kenkyû* パスカルに於ける人間の研究 (L'étude de l'homme chez Pascal), Tôkyô, Iwanami shoten, 1926.

[6] Miki, « Kaishakugakuteki genshôgaku no kiso gainen » 解釈学的現象学の基礎概念 (Les concepts fondamentaux de la phénoménologie herméneutique), in *Shisô*, janv. 1927 (MKZ III, p. 186-220).

Kuki suit les cours de Heidegger du semestre d'hiver 1927-1928 sur *L'interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant* et sur Schelling, puis ceux du semestre d'été 1928 sur la logique de Leibniz et sur l'interprétation phénoménologique de la *Physique* d'Aristote. À Marbourg, comme le rapporte Heidegger lui-même dans « D'un entretien de la parole », Kuki aurait conversé avec lui sur l'*iki*, même si le philosophe allemand « ne pouvai[t], dans les entretiens avec Kuki, chaque fois que le pressentir de loin »[1]. C'est aussi à Marbourg que Kuki se lie d'amitié avec Karl Löwith[2], alors assistant de Heidegger. C'est d'ailleurs grâce à cette amitié que Löwith, interdit d'enseignement en 1935 par le régime nazi en raison de ses origines juives, occupera un poste de professeur à l'université impériale de Tôhoku entre 1936 et 1941.

La réception japonaise de la phénoménologie, contrairement à celle de Bergson, s'est donc essentiellement produite par la participation directe de jeunes Japonais à des cours, même si elle continuera par la voie des publications. La réception japonaise de Bergson s'est faite au Japon, alors que celle de la phénoménologie s'est faite essentiellement en Allemagne.

Les Japonais présents aux cours de Husserl (à Fribourg) :

1920-1921

- **Yamauchi Tokuryû** 山内得立 (1890-1982), faisant des recherches sur l'ontologie et la théorie du sens, est professeur adjoint (1921-1925), puis professeur (1925-1929) à l'École supérieure de commerce de Tôkyô (Tôkyô shôka Daigaku 東京商科大学, l'actuelle Université Hitotsubashi), puis professeur à l'université impériale de Kyôto (1929-1953). Son œuvre principale est *Logosu to renma* ロゴスとレンマ (*Logos* et Lemme), Tôkyô, Iwanami shoten, 1974.
- **Itô Kichinosuke** 伊藤吉之助 (1885-1961) enseigne la philosophie allemande contemporaine à l'université impériale de Tôkyô à partir de 1923, et devient professeur en 1930. Il a édité chez Iwanami un dictionnaire de philosophie que nous citerons dans notre étude : *Iwanami tetsugaku shô-jiten* 岩波哲学小辞典 (Petit dictionnaire de philosophie d'Iwanami), Tôkyô, Iwanami shoten, 1930 (éd. augmentée 1937).

1922-1923

- **Tanabe Hajime** 田辺元 **(1885-1962)**, spécialiste de philosophie allemande considéré par ailleurs comme l'un des philosophes majeurs de l'« école de Kyôto » au côté de Nishida. Enseignant à l'université impériale de Kyôto à partir de 1919, il publie des études sur le néokantisme, la phénoménologie, Kant et Hegel, avant de bâtir dans les années 1930 une « logique de l'espèce » (*shu no ronri* 種の論理). Nous reviendrons plusieurs fois à ce

[1] Heidegger, « D'un entretien de la parole », art. cit., p. 87.

[2] Karl Löwith (1897-1973), philosophe allemand, spécialiste de Nietzsche et théoricien de la philosophie de l'histoire, publie notamment en 1935 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin, Die Runde ; *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, trad. fr. Anne-Sophie Astrup, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit ».

philosophe, qui a été un collègue et un interlocuteur direct de Kuki.
1926
- Takahashi Satomi 高橋里美 (1886-1964) devient en 1921 professeur adjoint à l'université impériale de Tôhoku, puis professeur en 1928. Il publie *Zentai no tachiba* 全体の立場 (La position de la totalité), Tôkyô, Iwanami shoten, 1932.
- Mutai Risaku 務台理作 (1890-1974), professeur à l'université impériale de Taihoku (Taipei) (1928-1932), puis à l'université des lettres et des sciences de Tôkyô (Tôkyô bunrika Daigaku 東京文理科大学) (1932-1951), enfin à l'Université Keiô (1951-1962).
1927
- Kuki Shûzô

Les Japonais présents aux cours de Heidegger :

1922-1923 (à Fribourg)
- Tanabe Hajime
1923-1924 (à Marbourg)
- Miki Kiyoshi, voir *supra*, tableau sur « Les étudiants japonais présents à Heidelberg en 1923 » (chap. I, 2, c).
1927-1928 (à Marbourg)
- Kuki Shûzô

Quelques ouvrages et articles publiés lors de la réception de la phénoménologie au Japon

1911
Nishida Kitarô, « Ninshiki-ron ni okeru jun-ronri-ha no shuchô ni tsuite » 認識論に於ける純論理派の主張に就いて (À propos de la thèse de l'école de logique pure dans la théorie de la connaissance), in *Geibun* 藝文 (Arts et Lettres), août-sept. 1911.
1916
Nishida Kitarô, « Gendai no tetsugaku » 現代の哲学 (La philosophie d'aujourd'hui), in *Tetsugaku kenkyû*, avr. 1916.
1923
Honda Kenzô 本田謙三, « Kahei riron no genshôgakuteki kôsatsu » 貨幣理論の現象学的考察 (Considérations phénoménologiques sur la théorie de la monnaie), in *Shisô*, juil. et sept. 1923.
1924
Tanabe Hajime, « Genshôgaku ni okeru atarashiki tenkô. Haideggâ no sei no genshôgaku » 現象学に於ける新しき転向ーハイデッガーの生の現象学 (Le nouveau tournant dans la phénoménologie. La phénoménologie de la vie de Heidegger), in *Shisô*, oct. 1924.
1925
Tanabe Hajime, « Ninshiki-ron to genshôgaku » 認識論と現象学 (Théorie de la connaissance et phénoménologie), in *Kôza* 講座 (Cours), janv.-févr. 1925.
1926
Sakata Tokuo 坂田徳男, « Genshôgakuteki keikô » 現象学的傾向 (La tendance phénoménologique), in *Tetsugaku kenkyû*, n° 124, 1926, p. 73-90.
1927
Numéro spécial de *Shisô* sur les « recherches phénoménologiques » (*genshôgakuteki kenkyû* 現象学的研究), janv. 1927, avec des articles de Yamauchi, Miki, Honda, Ikegami Kenzô 池上鎌三, Kihira, Matsumoto Jun.ichirô 松本潤一郎.
1929
Yamauchi Tokuryû, *Genshôgaku josetsu* 現象学叙説 (Présentation ordonnée de la phénoménologie), Tôkyô, Iwanami shoten, 1929.
Kodama Tatsudô 児玉達童, « Haideggâ ni okeru niko no "sonzai no mondai" no kankei ni tsuite » ハイデッガーに於ける二箇の「存在の問題」の関係に就いて (Sur les rapports entre les deux problèmes de l'être chez Heidegger), in *Tetsugaku zasshi*, mars 1929.

Kuki Shûzô, « Jikan no mondai. Berukuson to Haideggâ » 時間の問題ーベルクソンとハイデッガー (Le problème du temps. Bergson et Heidegger), in *Tetsugaku zasshi*, mai 1929.
Miki Kiyoshi, « Genshôgaku josetsu » 現象学敍説 (Présentation ordonnée de la phénoménologie), in *Shisô*, sept. 1929.
Miki Kiyoshi, « Keijijôgaku no genshôgaku » 形而上学の現象学 (Phénoménologie de la métaphysique), in *Risô*, oct. 1929.
Honda Kenzô, « Genshôgaku to benshôhô » 現象学と弁証法 (Phénoménologie et dialectique), in *Shisô*, oct. 1929.
1930
Miki Kiyoshi, « Haideggâ no sonzairon » ハイデッガーの存在論 (L'ontologie de Heidegger), in *Chûô kôron*, janv. 1930.
Miki Kiyoshi, « Genshôgaku wa ashita no kagaku ka » 現象学は明日の科学 (La phénoménologie est-elle la science de demain ?), *Kaizô* 改造 (La transformation), janv. 1930.
1931
Takahashi Satomi 高橋里美, *Fusseru no genshôgaku* フッセルの現象学 (La phénoménologie de Husserl), Tôkyô, Dai-ichi shobô 第一書房, 1931.
1932
Miki Kiyoshi, « Genshôgaku to bungaku » 現象学と文学 (Phénoménologie et littérature), in *Serupan* セルパン (Le serpent), nov. 1932.
1933
Kuki Shûzô, « Jitsuzon no tetsugaku » 実存の哲学 (La philosophie de l'existence), in *Iwanami kôza Tetsugaku*, mars 1933 ; article divisé en deux et publié sous les titres « Jitsuzon tetsugaku » 実存哲学 (La philosophie de l'existence) et « Haideggâ no tetsugaku » ハイデッガーの哲学 (La philosophie de Heidegger) dans *Ningen to jitsuzon* (1939).
Mutai Risaku 務台理作, « Taishô-ron to genshôgaku » 対象論と現象学 (Théorie de l'objet et phénoménologie), in *Iwanami kôza Tetsugaku*, Tôkyô, Iwanami shoten, mai 1933.
Takahashi Satomi, « Haideggeru ni okeru yûgensei no haaku ni tsuite » ハイデッゲルに於ける有限性の把握について (La saisie de la finitude chez Heidegger), in *Risô*, oct. 1933.
Miki Kiyoshi, « Haideggâ to tetsugaku no unmei » ハイデッガーと哲学の運命 (Heidegger et le destin de la philosophie), in *Serupan*, nov. 1933.
1935
Ôkuma Taiji 大熊泰治, « Seishinbyôgaku to genshôgaku » 精神病学と現象学 (Psychiatrie et phénoménologie), in *Shisô*, n° 161, oct. 1935.
1936
Shitahodo Yûkichi 下程勇吉, *Fusseru* フッセル (Husserl), Tôkyô, Kôbundô shobô 弘文堂書房, coll. « Seitetsu sôsho » 西哲叢書 (Collection de philosophie occidentale), 1936.
1937
Kôsaka Masaaki 高坂正顕, *Rekishiteki sekai. Genshôgakuteki shiron* 歴史的世界ー現象学的試論 (Le monde historique. Essai phénoménologique), Tôkyô, Iwanami shoten, 1937.
Ônishi Yoshinori 大西克礼, *Genshôgaku-ha no bigaku* 現象学派の美学 (L'esthétique de l'école phénoménologique), Tôkyô, Iwanami shoten, 1937.
Tanaka Hiroshi 田中熙, *Makusu Shêrâ* マクス・シェーラー (Max Scheler), Tôkyô, Kôbundô shobô 弘文堂書房, coll. « Seitetsu sôsho », 1937.
1940
Mutai Risaku, *Genshôgaku kenkyû* 現象学研究 (Recherches phénoménologiques), Tôkyô, Kôbun-dô 弘文堂, 1940.

En rentrant au Japon, Kuki contribuera aussi à la réception de la phénoménologie au Japon, notamment par ses cours sur « L'ontologie phénoménologique de Heidegger » (1931-1932) et sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl (1934-1935),

où il utilise la traduction française de Peiffer et Levinas[1], mais aussi par ses publications sur « Le problème du temps. Bergson et Heidegger » (1929), *La structure de l'« iki »* (1930), notamment dans l'introduction – nous le verrons précisément dans les chapitres suivants –, « La philosophie de l'existence » (1933). C'est par ailleurs Kuki qui a traduit le mot *Existenz* par *jitsuzon* 実存, toujours utilisé de nos jours. Ainsi, comme le dit Mori Ichirô, Kuki « a jeté les fondements des recherches heideggériennes au Japon », et il est « sans conteste l'homme qui mérite d'être considéré comme le fondateur des recherches sur la philosophie de l'existence au Japon »[2].

Nous pouvons ajouter que le philosophe japonais a en outre contribué à la réception française de la phénoménologie dans une conférence qu'il a donnée à Pontigny en 1928, où il fait référence à Husserl et Heidegger : les auditeurs entendent une des premières présentations – sinon la première – de la phénoménologie allemande en France. Les cours de Georges Gurvitch sur Husserl, Scheler, Lask, Heidegger ont été prononcés à la Sorbonne entre 1928 et 1930, les conférences de Husserl sur la phénoménologie transcendantale à la Sorbonne en 1929. Levinas, qui suivait les cours de Husserl à Fribourg à partir de mars 1928, c'est-à-dire quelques mois après le départ de Kuki[3], publie un article sur les *Ideen* en 1929 et sa thèse sur *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* l'année suivante[4].

---

[1] Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Armand Colin, 1931.

[2] Mori Ichirô, *Shi to tanjô*, *op. cit.*, p. 36-37.

[3] Rappelons que Kuki était à Fribourg d'avril à octobre 1927 (pour suivre les cours de Husserl), et à Marbourg de novembre 1927 à juin 1928 (pour suivre les cours de Heidegger) ; ainsi, pendant que Levinas assistait aux cours de Husserl à Fribourg, Kuki suivait ceux de Heidegger à Marbourg.

[4] Les cours de Gurvitch sont résumés dans *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930 ; les conférences de Husserl sont publiées dans les *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Paris, Armand Colin, 1931 ; Levinas, « Sur les "Ideen" de M. E. Husserl », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3-4, mars-avr. 1929, p. 230-265 ; Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930. Jean-Louis Loubet del Bayle considère que c'est dans les années 1930 que commencent à être connus en France les travaux de la phénoménologie allemande (*Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française* [1969], Paris, Seuil, coll. « Points. Histoire », 2001, p. 28). Sur la réception de Heidegger en France, voir Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Récit* (2001), Paris, Hachette Littérature, 2005.

b) Kuki et Sartre : phénoménologie et Bergson vs *néokantisme, ou bien phénoménologie* vs *Bergson*

Selon Stephen Light, Kuki aurait eu des entretiens avec le jeune Sartre en 1928, après son retour à Paris en juin, soit avant, soit après les conférences d'août à Pontigny[1]. Sawada Nao propose plutôt la période postérieure au mois de septembre de la même année[2]. Kuki ayant demandé à Émile Bréhier de lui recommander un étudiant avec qui il pourrait exercer son français tout en parlant de philosophie française, c'est Sartre qui aurait été choisi. Le jeune philosophe lui a exposé l'état de la pensée française de l'époque, tout en lui présentant les différents courants artistiques qui traversaient alors la France : le cahier intitulé « Monsieur Sartre » (*Sarutoru shi* サルトル氏), retrouvé dans la bibliothèque de Kuki, rend compte des entrevues entre les deux hommes. Quant au philosophe japonais, fort de ses connaissances acquises en phénoménologie en Allemagne en 1927 et 1928, il aurait selon Light « attiré l'attention de Sartre sur Heidegger et la phénoménologie »[3], même s'il est malaisé de mesurer l'impact réel qu'auraient eu sur Sartre les remarques de Kuki sur la phénoménologie. Dans une interview donnée lors de son séjour au Japon en 1966, Sartre n'affirme pas lui-même que Kuki l'a incité à lire de la phénoménologie ; en outre, à la question de savoir s'il avait « à l'époque [en 1928] déjà commencé à mener des recherches sur Heidegger », il se contente de répondre : « à l'époque, je n'étais qu'étudiant, et mes recherches n'étaient pas très avancées. C'est Kuki qui s'enthousiasmait pour Heidegger »[4]. Sartre avait eu vent des travaux du « logicien Hüsserl » (*sic*), auquel il se réfère une fois dans son mémoire de DES de

[1] Stephen Light, *Shûzô Kuki and Jean-Paul Sartre*, *op. cit.*, p. 12-13.

[2] Sawada Nao 澤田直, « 1928 nen no Kuki Shûzô to Sarutoru. Pontinî no kaki konwa-kai o megutte » 一九二八年の九鬼周造とサルトル–ポンティニーの夏期懇話会をめぐって (Kuki Shûzô et Sartre en 1928. Autour de la Décade de Pontigny), in *Lilia candida*, n° 37, 2007, p. 23-24.

[3] Stephen Light, *Shûzô Kuki and Jean-Paul Sartre*, *op. cit.*, p. 23 : « As regards Heidegger and phenomenology, then, it was Kuki's distinct role to have turned Sartre's attention to Heidegger and phenomenology, to have given Sartre an *agenda*, no matter that it could not be immediately attended. »

[4] Ibuki Takehiko 伊吹武彦, « Tashikamerareta "hitotsu no densetsu" » 確かめられた"一つの伝説" (« Une légende » qui a été confirmée), in *Sankei shinbun (Tôkyô)* サンケイ新聞（東京）, 6 oct. 1966, journal du soir (*yûkan* 夕刊), p. 8. Nous traduisons en français les paroles de Sartre traduites en japonais par Ibuki.

1927[1], mais ses recherches en phénoménologie n'étaient à l'époque « pas très avancées ». C'est plutôt en lisant « Qu'est-ce que la métaphysique ? » de Heidegger, traduction française publiée dans *Bifur* en 1931[2], qu'il semble avoir découvert la phénoménologie. En 1933, autour d'un verre, Sartre écoute Raymond Aron parler de phénoménologie[3] et lui succède en tant que boursier à l'Institut français de Berlin, où il « découvre » vraiment Husserl[4]. Selon ce qu'aurait dit Heidegger à Herbert Spiegelberg, Sartre est allé en Allemagne muni d'une lettre de recommandation à son intention écrite par Kuki, et c'est sous le conseil de ce dernier qu'il a lu pour la première fois *Sein und Zeit*[5]. Remarquons aussi que Sartre avait postulé en 1931 un poste à l'Institut franco-japonais de Kyôto : le poste lui a été refusé, mais il s'agissait d'un choix inhabituel à une époque où la plupart des Européens montraient leur préférence pour Tôkyô[6]. Kuki l'aurait-il influencé dans son choix ?

S'il est difficile de mesurer l'influence de Kuki sur Sartre, il est bien plus aisé de mettre en relief leurs différences de positionnement philosophique à l'égard de Bergson et de la phénoménologie[7] : Kuki voit une continuité sans grandes ruptures entre Bergson et la phénoménologie ; Sartre, quant à lui, oppose clairement la phénoménologie à Bergson. Le jeune philosophe français, influencé par le

[1] Cité dans Frédéric Fruteau de Laclos, « Structure intentionnelle de l'image ou construction de l'imaginaire ? Sartre face à Malrieu – et à lui-même », in J. Lamy (dir.), *L'histoire du concept d'imagination en France au XXe siècle*, Paris, Classiques-Garnier, à paraître.

[2] Selon Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1983, p. 225. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. Corbin-Petithenry, in *Bifur*, juin 1931.

[3] Annie Cohen-Solal, *Sartre. 1905-1980* (1985), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1999, p. 181 : « ce fut plus qu'une simple rencontre, Sartre parla de son "factum sur la contingence", Aron de ses dernières lectures, de la philosophie allemande ; le miracle se produisit, enfin, quand Aron comprit les intentions de Sartre et esquissa une approche de la phénoménologie : ce verre, cette table, les phénoménologues en parlaient sur un mode philosophique… Il n'en fallait pas davantage pour que Sartre se sentît immédiatement en état de familiarité, il acheta le livre qu'Emmanuel Levinas avait publié chez Alcan, trois années auparavant, et qui s'intitulait : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* ».

[4] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 11.

[5] C'est ce qu'aurait dit Heidegger à Herbert Spiegelberg (1904-1990), l'historien de la phénoménologie (*The Phenomenological Movement*, The Hague, Nijhoff, 1960), qui l'a signalé à Stephan Light (*Shûzô Kuki and Jean-Paul Sartre*, *op. cit.*, p. 27, n. 6).

[6] Selon Jan Walsh Hokenson, *Japan, France, and East-West Aesthetics. French Literature, 1867-2000*, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 2004, p. 343.

[7] À notre connaissance, il n'existe pas dans la littérature secondaire d'études comparant les positions philosophiques de Kuki et de Sartre, malgré la publication d'articles consacrés à « Kuki Shûzô et la philosophie française » (Iwata Fumiaki 岩田文昭, « Kuki Shûzô to Furansu tetsugaku » 九鬼周造とフランス哲学, in Sakabe, Washida et Fujita [éd.], *Kuki Shûzô no sekai*, *op. cit.*, p. 171-194 ; Obama Yoshinobu, « Kuki Shûzô to Furansu tetsugaku », in *Nihon no tetsugaku*, n° 15, 2014, p. 47-63). Nous proposons aussi l'esquisse d'une comparaison sur la question de la contingence (voir *infra*, Troisième Partie, chap. III, 2, e).

bergsonisme ambiant des années 1920[1], veut rompre avec Bergson surtout dans les années 1930 : comme l'affirme Giuseppe Bianco, « à travers Husserl Sartre combat d'abord le mythe de l'intériorité dans sa version bergsonienne »[2] ; il combat, comme Henri Lefebvre et Georges Politzer[3], la vie intérieure d'une conscience qui ne s'engage pas dans le monde et se replie sur elle-même. Dans *La nausée*, Roquentin s'exclame : « je ne veux pas de secrets, ni d'états d'âme, ni d'indicible ; je ne suis ni vierge ni prêtre, pour jouer à la vie intérieure »[4]. La conscience n'est pas une pure durée intérieure sans rapport avec le monde mais, selon l'idée husserlienne d'intentionnalité, « conscience de quelque chose »[5], que Sartre interprète comme une conscience qui « s'éclate vers » le monde : « la conscience n'a pas de "dedans" ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience »[6]. Grâce à cette conscience conçue comme acte dirigé vers le dehors, les phénoménologues « ont replongé l'homme dans le monde, ils ont rendu tout leur poids à ses angoisses et à ses souffrances, à ses révoltes aussi »[7].

Si Sartre oppose l'intentionnalité husserlienne à la conscience bergsonienne, qu'il considère comme un repli sur elle-même, Kuki au contraire rapproche de la philosophie bergsonienne cette intentionnalité husserlienne et l'être-au-monde heideggérien. À la différence de Sartre qui « utilise la phénoménologie comme une véritable machine de guerre contre le bergsonisme »[8], notre auteur oppose au néokantisme un front commun constitué par la phénoménologie et Bergson. Quand il parle de phénoménologie ici, il pense principalement à Husserl – « non pas tant comme l'auteur de la première partie de ses *Recherches logiques*, que comme celui de

---

[1] Dans les années 1920, Sartre était « fasciné par l'univers littéraire, souvent associé au bergsonisme » (psychologique, mais anti-scientifique, esthétisant et littéraire, consacré à l'exploration et à la description de la vie intérieure) ; et c'est même « en lisant l'*Essai sur les données immédiate de la conscience* – sous le conseil de son professeur de khâgne à Condorcet ou sous celle de Nizan – que Sartre s'était décidé à se consacrer à la philosophie » (Giuseppe Bianco, *La réaction au bergsonisme, op. cit.*, p. 291-292).

[2] Giuseppe Bianco, *La réaction au bergsonisme, op. cit.*, p. 321.

[3] *Ibid.*, p. 87-98, 143-230.

[4] Sartre, *La nausée* (1938), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2013, p. 25.

[5] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* [*Ideen I*], § 36 ; *Méditations cartésiennes*, § 14.

[6] Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *La Nouvelle Revue Française*, janv. 1939 ; repris dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 10.

[7] Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (1936), Paris, Vrin, 1966, p. 86 ; cité dans Giuseppe Bianco, *La réaction au bergsonisme, op. cit.*, p. 321.

[8] Guiseppe Bianco, *La réaction au bergsonisme, op. cit.*, p. 341.

la deuxième partie, non pas tant comme “logicien pur” que comme “phénoménologue” » – et à Heidegger – « l’auteur de l’*Être et le Temps* »[1]. Le rapprochement entre Bergson et la phénoménologie allemande sera répété dans « L’état actuel des milieux philosophiques en France et en Allemagne » (1928-1929), où notre auteur affirme que « l’école phénoménologique manifeste le plus l’influence de la philosophie française »[2] ; Husserl lui aurait d’ailleurs dit : « Bergson a soutenu avant moi une pensée proche de la mienne »[3]. Le rapprochement entre Bergson et Heidegger sera développé dans « Le problème du temps. Bergson et Heidegger » (1929). Selon Kuki, « le lecteur de *Sein und Zeit* va nécessairement se rendre compte que Heidegger ressent de la sympathie pour Bergson », malgré les critiques heideggériennes à l’encontre du philosophe français, lesquelles portent sur des « points bien infimes [*sasai na* 些細な] en comparaison de leur proximité »[4]. En outre, Heidegger lui aurait dit qu’il « attachait de l’importance surtout à *Matière et mémoire* » et lui aurait aussi demandé, quand Kuki allait passer de Marbourg à Paris en juin 1928, de s’informer s’il était possible de se procurer l’« Introduction à la métaphysique » sous forme de livre, car il voulait l’utiliser pour son cours[5]. Ignorée de la plupart des premiers phénoménologues français (Levinas faisant exception), la proximité philosophique entre Bergson et Heidegger, comme l’a montré Camille Riquier à propos de la temporalité extatique[6], est d’ailleurs bien soulignée par le philosophe allemand lui-même dans les cours auxquels Kuki a assisté.

---

[1] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (90).

[2] Kuki, « Futsudoku tetsugaku-kai no genjô », in KSZ I, p. 223. *Cf.* aussi ses cours sur *L’ontologie phénoménologique de Heidegger* (KSZ X, p. 11-12) et sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl (KSZ X, p. 363-364, 365-370).

[3] *Ibid.*, p. 224 : ベルクソンが自分より先きに自分の様な思想を述べた. Cette affirmation nous rappelle une autre déclaration fameuse que Husserl aurait faite en 1911, à l’occasion d’une intervention d’Alexandre Koyré sur le bergsonisme : « Nous sommes les vrais bergsoniens » (la déclaration est rapportée dans Jean Hering, « La phénoménologie, il y a trente ans », in *Revue internationale de philosophie*, I/1939, p. 368 ; reprise dans H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, M. Nijhoff, The Hague/Boston/London, 1978 ; citée dans Paolo Godani, « Corrélation et immanence chez Bergson et Husserl », in *Philosophie*, n° 107, sept. 2010, p. 46).

[4] Kuki, « Futsudoku tetsugaku-kai no genjô », in KSZ I, p. 225.

[5] *Ibid.*

[6] Voir Camille Riquier, « La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatique : Heidegger, lecteur de Bergson », in Claude Romano et Servanne Jollivet (éd.), *Heidegger en dialogue (1912-1930)*, Paris, Vrin, 2009. Dans son cours de 1927-1928 sur Kant, Heidegger affirme en effet que « les “images” de Bergson sont justement l’effort pour saisir effectivement le phénomène en question à l’intérieur du domaine qu’il prend pour thème ». Dans son cours de 1928 sur Leibniz, où il renvoie à toute l’œuvre de Bergson en bibliographie, il reconnaît que le philosophe français a

Il importe ici de nuancer les propos des commentateurs qui, ne s'étant pas attardés sur ces considérations méthodologiques de Kuki, ont tendance à donner une vision schématique de son évolution intellectuelle, laquelle ressemblerait à une sorte de défilé de mode : notre auteur se serait tout d'abord complètement arraché à Kant par la « nourriture céleste » bergsonienne ; il aurait ensuite été puissamment influencé par la philosophie de l'existence de Heidegger, qui, contrairement au philosophe français, n'interroge pas seulement la vie mais aussi la mort, et aurait par là même laissé tomber Bergson ; enfin il se serait distingué de Heidegger pour bâtir une philosophie originale[1]. Nous voyons au contraire ici que notre auteur n'oppose pas Heidegger à Bergson, mais insiste sur leur proximité philosophique.

Pour Kuki, si les philosophes japonais ont été « amenés du néo-kantisme à la "phénoménologie" par la philosophie bergsonienne », c'est parce que ces deux dernières ont en commun la « méthode d'intuition », qui désigne en général la vision directe d'un donné qui se présente immédiatement comme réel ou comme vrai. Or, cette méthode aurait eu pour « résultat » un « point commun » les distinguant tous deux du néokantisme : « d'une part, l'exigence bergsonienne d'abolir la distinction trop nette entre la matière de la connaissance et sa forme, d'autre part l'idée d'"intentionnalité" chez Husserl ou la notion d'"être dans le monde" chez Heidegger »[2]. Reprenant l'interprétation du kantisme que Bergson donne dans *L'évolution créatrice*, Kuki affirme que Kant a fait une distinction trop nette entre la « matière de la connaissance », c'est-à-dire le divers sensible ou sensation, et sa « forme », c'est-à-dire les sources *a priori* de la connaissance que sont les formes *a priori* de la sensibilité (espace et temps) et de l'entendement (concepts purs). Il s'agit autrement dit de la distinction entre sujet et objet : avec ses règles, le sujet constitue souverainement en phénomène ce vis-à-vis qu'est l'objet (*Gegenstand*). Or, au lieu de « s'install[er] dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition »[3], au lieu de « se placer, par un effort d'intuition, à l'intérieur de la réalité concrète »[4], le kantisme ne s'y est pas engagé car, « tout en assignant à la connaissance une matière extra-intellectuelle, il croyait cette matière ou coextensive à

---

perçu l'essentiel, c'est-à-dire a conféré au phénomène de l'élan, ekstatiquement jeté dans l'avenir, sa dimension ontologique (*Ibid.*, p. 58-63).

[1] Par exemple Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô, op. cit.*, p. 28-59 ; Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 158-160, 243-246.

[2] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (90).

[3] Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 357.

[4] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (89).

l'intelligence, ou plus étroite que l'intelligence »[1] : l'accord entre « matière » et « forme » « venait de ce que l'intelligence imposait sa forme à la matière »[2], ou, pour parler en termes kantiens, venait de ce que l'entendement constituait, *de l'extérieur*, le divers de la sensibilité par le pouvoir unificateur de ses concepts purs, tandis que chez Bergson, cet « accord » vient de ce que la conscience entre *à l'intérieur* de cette matière, et « se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'*auscultation intellectuelle*, d'en sentir palpiter l'âme »[3]. Ainsi, comme nous l'avons vu plus haut, la connaissance au sens kantien est *relative*, non métaphysique, et la connaissance au sens bergsonien *absolue*, métaphysique : chez Bergson, l'objet est donné à la conscience au sens où « un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition* »[4].

De manière analogue selon Kuki, la distinction kantienne entre matière et forme de la connaissance est abolie par la phénoménologie. Il affirmera d'ailleurs dans son cours sur Heidegger (1931-1932) que le « sens » de la phénoménologie réside dans son attitude proche des « choses » qui s'oppose à l'« attitude formelle du néokantisme »[5]. La phénoménologie husserlienne a pour « méthode » l'intuition en ceci que les « choses » (*Sachen*) auxquelles, selon son mot d'ordre, elle s'efforce de faire « retour » sont tout ce qui peut être réduit à la donation intuitive : elle est une « simple méthode de description purement intuitive », par laquelle elle « appréhende "tout phénomène" […] dans des concepts rigoureusement "descriptifs" en ce sens qu'ils sont puisés dans la "pure intuition" des données »[6]. Cette méthode est notamment exprimée par le « principe des principes », sur lequel nous reviendrons et selon lequel « *tout* ce qui s'offre à nous *dans "l'intuition" de façon originaire* (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) *doit être simplement reçu pour ce qu'il se*

---

[1] Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 357-358.
[2] *Ibid.*, p. 358.
[3] Bergson, « Introduction à la métaphysique », art. cit., p. 196 ; cité dans Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (89). Kuki cite la version de *Revue de métaphysique et de morale* (1903), où Bergson écrit « auscultation intellectuelle », tandis que dans la version de *La pensée et le mouvant* (1934), il parle d'« auscultation spirituelle ».
[4] Bergson, « Introduction à la métaphysique », art. cit., p. 181.
[5] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon* Heidegger の現象学的存在論 (L'ontologie phénoménologique de Heidegger), KSZ X, p. 42 : Neukantianismus の形式的立場に反対して Phänomenologie の事態的な態度.
[6] Husserl, *Philosophie première*, I. *Histoire critique des idées*, trad. fr. A. L. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1970, p. 288.

donne »[1]. Or, par la « méthode d'intuition », la conscience décèle en elle-même son caractère fondamental, à savoir le vécu intentionnel – ou le fait d'être « conscience de quelque chose » –, qui « n'implique pas uniquement que le vécu soit une conscience, mais aussi de quoi il est une conscience et en quel sens déterminé ou indéterminé il est tel »[2], ce qui signifie que l'intentionnalité n'est pas une liaison externe entre la matière et la forme, mais l'implication d'un objet par une conscience, ce que Husserl appelle « corrélation noético-noématique » : la conscience ne constitue pas de l'extérieur l'objet, elle ne la résorbe pas en elle, mais elle est *d'emblée* une visée de l'objet, elle est d'emblée tendue vers l'objet qu'elle vise, ce qui signifie que l'objet n'est pas *construit par* elle de l'extérieur, comme c'est le cas dans la théorie de la connaissance, mais *donné à* elle selon le vécu intentionnel.

L'intentionnalité husserlienne est réinterprétée par Heidegger à partir de l'ouverture du *Dasein* comme « être-au-monde » (*In-der-Welt-sein*, que Kuki traduit par « être dans le monde » dans « Bergson au Japon »). Là encore, il ne s'agit pas d'un face-à-face entre d'un côté un sujet et de l'autre le monde : Heidegger insiste sur le « phénomène *unitaire* »[3] de l'être-au-monde ; « cette donnée primaire doit être perçue en son tout »[4]. L'être-au-monde du *Dasein* ne consiste pas en ce que l'homme est tout d'abord un être spirituel enfermé et auto-suffisant, qui après coup aurait commerce avec le monde qui l'entoure ; le *Dasein* « est toujours déjà "dehors", auprès d'un étant rencontré dans le monde à chaque fois déjà découvert »[5]. Qu'il le veuille ou non, le *Dasein* est d'emblée être-au-monde : il n'est pas libre d'être-au-monde ou non, il n'est pas un étant « qui aurait occasionnellement envie d'assumer une "relation" au monde. Assumer de telles relations au monde n'est possible que *parce que* le *Dasein* est comme être-au-monde ce qu'il est »[6].

Certes, chez Bergson, la « distinction trop nette entre matière et forme de la connaissance » est abolie parce que la conscience s'efforce de s'installer à l'intérieur de la réalité concrète, tandis que chez Husserl, elle est abolie parce que la conscience

---

[1] Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [*Ideen I*], Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1913, § 24, p. 43-44 ; trad. fr. Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950, p. 78. Voir *infra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, b.
[2] *Ibid.*, § 36, p. 64 ; trad. Ricœur, p. 117.
[3] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 12, p. 53 ; trad. Martineau, p. 62.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, § 13, p. 62 ; trad. Martineau, p. 68.
[6] *Ibid.*, § 12, p. 57 ; trad. Martineau, p. 65.

est d'emblée « conscience de quelque chose », implication d'un objet par une conscience, et n'a pas à fournir un « effort » pour se placer à l'intérieur de cet objet, et chez Heidegger, elle est abolie parce que le *Dasein* est d'emblée « être-au-monde » – différences dont Kuki est peut-être conscient, comme nous le laisse suggérer sa remarque selon laquelle la continuité entre la réception de Bergson et celle de la phénoménologie est un « phénomène curieux »[1], mais différences qu'il ne relève pas explicitement dans ce petit article de circonstance qu'est « Bergson au Japon » ; il ne fait ici mention que de ce qu'il appelle le « résultat », à savoir l'« abolition de la distinction trop nette entre la matière de la connaissance et sa forme ».

« Ce point commun n'est peut-être qu'un résultat commun de la méthode d'intuition », dit Kuki, rapprochant ainsi l'intuition bergsonienne de l'intuition husserlienne et, semble-t-il, aussi du comprendre heideggérien (*Verstehen*). Cependant, comme le soutient Renaud Barbaras, la manière dont l'être se donne dans l'intuition husserlienne est celle de la *distance* (ou transcendance), qui est la condition transcendantale de toute apparition possible, tandis que l'intuition métaphysique bergsonienne dans laquelle l'être (ou durée) est donné consiste en une *coïncidence*, c'est-à-dire dans l'annulation de toute distance, de toute relation avec une intentionnalité purement subjective[2]. L'intuition husserlienne ne fait que remplir l'intentionnalité, qui est une visée d'un objet à distance, alors que l'intuition bergsonienne est une entrée dans l'objet. Quant au comprendre, il devrait être distingué de l'intuition, comme l'affirme Heidegger : « Montrer que toute vue se fonde primairement dans le comprendre – la circon-spection de la préoccupation est le comprendre comme *entente* – revient à enlever au pur intuitionner sa primauté, laquelle correspond noétiquement à la primauté ontologique traditionnelle du sous-la-main. "Intuition" et "pensée" sont déjà toutes deux des dérivés lointains du comprendre. Même la "vision des essences" phénoménologique se fonde dans le comprendre existential »[3]. Nous le verrons, Kuki lui-même finira par faire cette distinction entre intuition husserlienne et comprendre heideggérien dans *La structure de l'iki*[4]. Comme pour le rapprochement entre l'intentionnalité husserlienne, l'être-au-

[1] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (89).
[2] Renaud Barbaras, « Le problème de l'expérience : proximité ou corrélation ? Bergson et la phénoménologie », in *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 27-41.
[3] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 12, p. 147.
[4] Voir *infra*, Deuxième Partie, chap. III, 4.

monde heideggérien et « l'exigence bergsonienne d'abolir la distinction trop nette entre la matière de la connaissance et sa forme », Kuki se borne dans « Bergson au Japon » à affirmer la communauté de méthode entre les trois philosophes sans la justifier, mais ce qui nous importe ici, c'est de savoir que notre auteur les rapproche dans l'idée de donation intuitive en les opposant au « logicisme » néokantien, qu'il caractérise par la distinction entre matière et forme de la connaissance, c'est-à-dire par la constitution de l'objet par le sujet.

*

Pour Kuki, c'est ce rapprochement entre Bergson et phénoménologie allemande qui clôt l'histoire de la philosophie au Japon jusqu'aux années 1920 : après un moment « anglo-américain » – antimétaphysique, utilitariste et spencérien –, on serait passé à un moment « allemand », – antimétaphysique et néokantien –, puis à un moment bergsonien, avec son « intuition métaphysique », qui ouvrirait la voie à la réception japonaise de la phénoménologie. L'intuition, ou la donation à la conscience, est d'ailleurs considérée comme la méthode commune au bergsonisme et à la phénoménologie, qui abolissent la distinction abstraite posée par le « logicisme » néokantien entre sujet et objet, et par là même le schéma de la construction de l'objet en phénomène par le sujet. Que l'idée du passage du bergsonisme à la phénoménologie soit pertinente ou non pour l'ensemble des philosophes japonais de l'époque, il s'agit du moins du passage qui s'est réalisé dans l'esprit de Kuki, ce qui nous importe ici.

La valorisation de la méthode d'intuition se retrouve dans le bergsonisme esthétisant des poèmes parisiens de Kuki, qui insiste sur le « réel » concret, l'individualité de l'« *Hecceitas* » et l'« ironie » par rapport à l'idée abstraite d'« universel », présente, non seulement dans la « théorie de la connaissance » néokantienne, mais aussi dans l'universalisme de jeunes intellectuels de l'ère Taishô, notamment ceux du « mouvement pour la culture » et du courant Shirakaba. Ceux-ci posaient un « moi » isolé de son environnement et un universel abstrait, et après coup faisaient connecter le premier au second, le seul moi capable d'accomplir cette connexion miraculeuse étant le génie. Par sa valorisation de l'individuel, Kuki semble proche de l'individualisme des jeunes intellectuels de Taishô, mais en vérité, il s'en démarque clairement par sa défiance par rapport à leur prétention universaliste.

Chapitre II

Les premières idées de Kuki à la fin de son séjour européen (1928)

Si, durant le séjour européen, Kuki a fait paraître des poèmes japonais dans la revue *Myôjô* entre 1925 et 1927, qui sont ses premiers textes publiés, et auxquels nous avons fait référence, c'est en 1928, à Paris et en français, que paraît sa première œuvre à caractère philosophique, les *Propos sur le temps*[1], constituant une sorte de synthèse des idées de notre auteur à la fin de son séjour européen.

Les *Propos sur le temps* regroupent deux textes prononcés à la Décade de Pontigny qui s'est déroulée du 8 août au 18 août sur « Poésie et Philosophie. Le Temps et l'Homme : la reprise sur le Temps ». Kuki a été invité par Paul Desjardins (1859-1940), camarade de promotion de Bergson à l'École normale de la rue d'Ulm, journaliste et professeur à l'École normale de Sèvres, qui avait acheté en 1906, à la suite de la séparation des Églises et de l'État, l'abbaye de Pontigny, dans le département de l'Yonne. Desjardins y organisait depuis 1910 (avec une interruption entre 1914 et 1922 due à la Grande Guerre) des réunions intellectuelles qui rassemblaient les meilleurs esprits européens de l'époque, les Décades de Pontigny[2] : chaque année, sur une période de dix journées (décades), les participants s'entretenaient et discutaient sur des sujets littéraires, philosophiques, religieux ou politiques ; chaque jour, un écrivain, un universitaire ou un scientifique traitait un sujet. À ces réunions ont notamment participé André Gide, Roger Martin du Gard, Paul Valéry, André Malraux, Heinrich Mann, Martin Buber, François Mauriac, Antoine de Saint-Exupéry, Paul Langevin, Léon Chestov, Léon Brunschvicg, Jean-Paul Sartre, Max Scheler, Gaston Bachelard…

À la Décade de 1928, sont présents dans l'auditoire Gide, Martin du Gard, Ernst Robert Curtius, Nicolas Berdiaev, Léon Brunschvicg, Paul Claudel, André Malraux, Francis Jammes, les animateurs étant Desjardins et Charles du Bos, et les intervenants Dominique Parodi, Émile Namer, Alexandre Koyré, Vladimir Jankélévitch et

[1] *Propos sur le temps*, Paris, Philippe Renouard, 1928 ; KSZ I, p. (53)-(86).
[2] Sur Paul Desjardins et les Décades de Pontigny, voir François Chaubet, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Presses Universitaires du Septentrion, 2000 ; « Les Décades de Pontigny (1910-1939) », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 57, janv.-mars 1998, p. 36-44.

Raymond Aron[1]. Kuki fait un exposé le 11 août sur « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient », et le 17 août sur « L'expression de l'infini dans l'art japonais ». Ces deux communications, rassemblées la même année dans les *Propos sur le temps*, seront par ailleurs publiées l'année suivante dans deux revues françaises, les *Cahiers de l'Étoile* (bulletin de l'Ordre de l'Étoile d'Orient) et la *Correspondance de l'Union pour la vérité* (bulletin de la société présidée par Desjardins), et en 1936 dans une revue japonaise, *Zengaku kenkyû* 禅学研究 (Les Recherches sur le zen)[2].

Les *Propos sur le temps* étant la première œuvre argumentée de Kuki où l'on trouve ses premières idées philosophiques et politico-culturelles qu'il développera ultérieurement, nous allons dans un premier temps les résumer dans leurs grandes lignes, puis les commenter plus thématiquement en faisant référence au contexte intellectuel de l'époque.

Les grandes lignes des *Propos sur le temps*

1) « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient »

Dans « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient », Kuki développe le concept de « temps oriental », qu'il définit d'emblée comme le « temps de la transmigration », « un temps qui se répète, un temps périodique » (KSZ I, p. (54)), et qu'il appellera quelques pages plus loin « extase *métaphysique-mystique* » (58).

« Le temps est de la volonté »

Avant d'approfondir ce temps de la transmigration, Kuki caractérise le « temps en général » comme « de la volonté parce que le temps n'existe pas, tant qu'il n'y a pas de volonté » ou « conscience » (54). Selon Kuki, cette conception existe aussi bien en Occident qu'en Orient (54-55). La caractéristique principale du temps selon les philosophes occidentaux est l'« anticipation », car la volonté anticipe son but sur l'avenir.

Temps de la transmigration, loi de causalité et principe d'identité

Kuki approfondit alors l'idée de « temps oriental » ou temps de la transmigration, qui est « la renaissance indéfinie, la répétition perpétuelle de la volonté, le retour sans fin du temps », et dont « le cas le plus remarquable et frappant » est « celui où l'homme redevient le même homme en répétition perpétuelle » (55). La transmigration « est soumise à la loi de la causalité », qui « vise et aboutit » au « principe d'identité : "A est

[1] Selon Stephen Light, *Shûzô Kuki and Jean-Paul Sartre*, Southern Illinois University Press, 1987, p. 35, n. 46, il reste une photo où se tiennent côte à côte Parodi, Jankélévitch, Aron, Namer, Koyré et Kuki.

[2] « L'expression de l'infini dans l'art japonais » est publiée dans les *Cahiers de l'Étoile* en janvier-février 1929 ; « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient » est publiée dans *Correspondance de l'Union pour la vérité* en mars-avril 1929 ; ce texte, traduit en japonais par Waku Shinshô 和久信章, est republié sous le titre « Tôyôteki jikan ni tsuite » 東洋的時間について (Sur le temps oriental), dans *Zengaku kenkyû* 禅学研究 (Les Recherches sur le zen) en décembre 1936 ; cette traduction a été révisée par Kuki et republiée dans le recueil d'essais *Ori ni furete* をりにふれて (De temps à autre), Tôkyô, Iwanami shoten, 1941 (KSZ V, p. 11-24). Rappelons aussi que ce texte a été republié dans les *Annales bergsoniennes*, t. VI : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2013, p. 45-55.

A” », par lequel par exemple « les gens qui deviennent des vers menaient déjà la vie de vers », c’est-à-dire qu’« en un mot, le monde – dans son état d’identité – revient périodiquement » : « en apparence, il y a du changement, mais au fond il n’y en a pas » (56). Pour désigner le temps qui se répète à perpétuité, les Grecs ont parlé des « grandes années », qui sont numériquement « multiples » mais « absolument identiques » : « chaque instant, chaque présent est un moment identique des temps différents ». Ainsi, « le temps est conçu comme un cercle au lieu de l’être comme une ligne droite » (57) : « ce qui est du passé peut être de l’avenir, ce qui est de l’avenir peut être du passé » (58), puisque les grandes années du passé ou de l’avenir sont identiques.

Le « rapport » entre le temps de la transmigration et le « temps normal » : la « structure spéciale du temps » comme « croisement des deux plans »

Kuki tente alors de montrer le « rapport » entre ce temps de la transmigration et le « temps normal », composé d’avenir, de présent et de passé, qui, selon *Être et temps* de Heidegger, sont des « extases » dont l’unité constitue la structure de ce temps. Or, dit Kuki, si l’extase qui caractérise ce temps est « *horizontale* », puisque à chaque extase appartient un horizon « vers où » elle s’échappe, l’extase qui caractérise le temps de la transmigration est quant à elle « *verticale* », puisque « chaque présent a des moments identiques, d’une part dans l’avenir et d’autre part dans le passé ; c’est un instant dont l’épaisseur est d’une profondeur infinie » (58).

L’extase horizontale est « phénoménologique », ou « *ontologique-phénoménologique* » : elle est caractérisée par la « *continuité* des éléments constitutifs » du temps (avenir, présent, passé), par leur « *hétérogénéité pure* », ce qui signifie que ce temps est « irréversible ». Quant à l’extase verticale, elle « n’est plus *phénoménologique*, elle est plutôt *mystique* », plus précisément « *métaphysique-mystique* » : elle est caractérisée par la « *discontinuité* des éléments », par leur « *homogénéité identique* » puisqu’ils sont multiples mais absolument identiques, ce qui signifie qu’ils sont « interchangeables » et que le temps de la transmigration est « réversible » (58). Kuki conclut alors le développement sur le « rapport » entre temps de la transmigration et temps normal en affirmant que le « croisement » du plan horizontal et du plan vertical est « la structure spéciale du temps avec ses deux faces, l’une réelle, et l’autre imaginaire » (59).

Approfondissement du temps de la transmigration

Les grandes années ne se succèdent pas comme se succèdent les années de notre vie. Une grande année est absolument indépendante d’une autre, tandis qu’une année de notre vie est dépendante d’une autre : dans notre vie, nous vieillissons d’une année à une autre, tandis qu’entre une grande année et une autre, il n’y a aucun vieillissement. En outre, la notion des grandes années suppose « l’identité absolue d’un temps avec un autre temps » : le temps de la transmigration « a donc quelque chose de la réversibilité ; c’est un temps qui n’est pas tout à fait du temps » (59).

Kuki prévoit et réfute une objection positiviste qui pourrait être présentée contre la conception métaphysique du temps et qui consiste à considérer le temps de la transmigration comme une espèce de « temps agraire », c’est-à-dire « le temps entre l’époque des semailles et la moisson » qui « se répète périodiquement chaque année » (60). Mais, répond Kuki, les grandes années sont absolument identiques les unes aux autres, ce qui n’est pas le cas du temps agraire. D’autre part, le moi est continu et vieillit entre deux années du temps agraire, tandis que le moi ne vieillit pas continûment entre deux grandes années du temps de la transmigration : il renaît complètement, « recommence toujours sa vie à nouveau pour la finir à nouveau. Une continuité du moi n’existe ici que d’une façon imaginaire, – c’est une continuité qui ne se révèle qu’aux moments mystiques, moments profonds du “profond éclat”, où le moi se reconnaît lui-même avec un étonnement frémissant. “Le moi existe” en même temps que “le moi n’existe pas” » (61).

S'affranchir du temps de la transmigration

Kuki termine sa conférence par les conséquences morales de ce temps : il propose deux moyens d'affranchissement du temps.

Le premier affranchissement est d'inspiration bouddhique. La volonté étant, selon le « pessimisme bouddhique », ce qui crée le temps et donc la cause de toute douleur, il faut nier la volonté pour s'affranchir du temps de la transmigration. Cette négation de la volonté est *nirvâna*[1]. Or, le sujet qui nie la volonté, c'est l'intellect qui, par sa science, vainc l'« illusion du moi » (62) : cet affranchissement est « intellectualiste ». Il est en outre « transcendant » car, par la négation de la volonté, on dépasse le temps de la transmigration auquel on n'est plus soumis. Ayant pour dessein d'échapper à la douleur, ce type d'affranchissement a pour critère d'action le plaisir : cet affranchissement est la « conséquence de l'hédonisme » (64).

La seconde méthode d'affranchissement, on la trouve selon Kuki dans le « Boushido » (*bushidô*), considéré comme l'« idéal moral du Japon » (64). Contrairement au *nirvâna*, « le Boushido est l'affirmation de la volonté » (62) ; son dessein n'est pas de fuir la douleur, son critère d'action n'étant pas le plaisir. Quel est alors son critère d'action ? La volonté du *bushidô* « ne se soucie que de sa perfection propre » (62-63) : elle s'affirme, elle n'est pas niée. « Donc la répétition perpétuelle de la volonté qui était le mal suprême pour le Bouddhisme est devenu maintenant le bien suprême » (63). C'est pourquoi l'affranchissement par le *bushidô* est « volontariste ». Il est en même temps « immanent » à la volonté, c'est-à-dire au temps de la transmigration. « La bonne volonté infinie, qui jamais ne peut se réaliser entièrement, et qui est destinée à être toujours "déçue", doit toujours renouveler son effort. Pour le Boushido c'est la bonne volonté en elle-même qui a une valeur absolue. » Le temps étant de la volonté et le *bushidô* affirmant la volonté, l'affranchissement se fait justement par l'affirmation du temps de la transmigration.

Mais est-il possible de s'affranchir du temps de la transmigration si on l'affirme ? « Affrontons la transmigration sans peur, vaillamment », répond Kuki. Le *nirvâna* n'affronte pas la transmigration, il la nie et la dépasse, tandis que l'affrontement suppose l'affirmation de l'objet qu'on affronte. Le *bushidô* affirme la volonté, qui crée le temps, et affronte le temps de la transmigration. Mais peut-il y avoir affranchissement avec de l'affrontement ?

Kuki fait allusion au mythe de Sisyphe, condamné à pousser éternellement en haut d'une colline un énorme rocher qui dévalait à nouveau la pente dès que Sisyphe avait réussi à le hisser au sommet. Notre auteur trouve « superficiel » que les Grecs y voient une damnation : « Tout dépend de l'attitude subjective de Sisyphe. Sa bonne volonté, la volonté ferme et sûre de se renouveler toujours, de toujours rouler le roc, trouve dans cette répétition même toute la morale, en conséquence tout son bonheur » (63). Dans le schéma du Boushido, la volonté affirme la répétition de la transmigration en l'affrontant : elle trouve sa « morale », son « bonheur », en s'affirmant elle-même et en affrontant la répétition. Elle « s'affranchit » du temps de la transmigration puisqu'elle n'y voit plus un malheur : elle « s'affranchit » de ce point de vue « superficiel » selon lequel la répétition perpétuelle d'une action serait une douleur. C'est cette conversion du regard qui est affranchissement : Sisyphe est un « homme passionné par le sentiment moral. Il n'est pas dans l'enfer, il est au ciel » (63).

Ainsi, dans « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient », Kuki, tout en commençant son exposé par la définition selon laquelle le temps est de la volonté, a principalement développé le concept de « temps oriental », qu'il caractérise comme

[1] Nous voyons ici que Kuki privilégie le bouddhisme dit « du Petit Véhicule » (Hînayâna), l'idéal du bouddhisme du Grand Véhicule (Mahâyâna) étant plutôt l'Éveil, qui permet au bodhisattva de « sortir du monde » tout en y restant, et d'œuvrer, par compassion, au salut de tous les êtres : le bodhisattva suspend ainsi son entrée dans le *nirvâna*.

« extase verticale » ou « plan métaphysique-mystique » et dont il propose deux modes d'« affranchissement » (l'un d'inspiration bouddhique et l'autre propre au *bushidô*), sans pour autant nier la réalité du « temps normal », qu'il caractérise comme « extase horizontale » ou « plan ontologique-phénoménologique » : le « croisement » entre ces deux plans constituerait même la structure du temps.

2) « L'expression de l'infini dans l'art japonais »

Dans le deuxième exposé de Pontigny, Kuki définit l'essence de l'art japonais comme « expression idéaliste de l'infini dans le fini » (68), tout en en présentant les différentes formes : peinture, sculpture et architecture, poésie, musique.

L'Orient, l'Occident et l'art japonais comme reflet de la pensée orientale

Citant Okakura Tenshin, selon qui « l'histoire de l'art japonais devient l'histoire des idéaux asiatiques », Kuki affirme que l'« art japonais reflète en effet la pensée orientale en bien des points ». Or, de même que les conditions de la civilisation occidentale furent la « philosophie grecque » et la « religion juive », celles de la civilisation orientale furent la « religion indienne » et la « philosophie chinoise ». « La religion indienne trouve son expression la plus forte dans la mystique du Bouddhisme, la philosophie chinoise dans le panthéisme de l'école de Lao-Tseu », mais dans les deux cas, il s'agit de l'« expression de l'affranchissement du temps et de l'espace » (66). L'idéal du bouddhisme est considéré comme le *nirvâna*, que Kuki, en faisant notamment référence à la « mystique du Zen », définit comme « béatitude suprême où le monde s'abolit dans le vide », « vide absolu du néant » (66-67) ; quant au Tao, il « n'a pas de nom », il est « une forme sans forme », « à la fois l'Être et le Non-être, l'essence et le vide » (67).

« L'art japonais s'est développé sous l'influence de cette mystique indienne et de ce panthéisme », le Boushido l'ayant approfondi, puisqu'il est le « culte de l'esprit, le mépris de ce qui est matériel » et que « son idéal ne consiste qu'à vivre et à mourir comme "la fleur du cerisier des monts, exhalant son parfum au soleil du matin" » (67). C'est dans « cette atmosphère spirituelle », faite de mystique indienne, de panthéisme chinois et de *bushidô*, que l'art japonais aurait atteint son plein épanouissement, son sens étant « l'expression idéaliste de l'infini dans le fini » (68).

La peinture

Les techniques de la peinture manifestent selon Kuki la « tendance dominante de l'art japonais et sa préoccupation essentielle : à l'aide du fini exprimer l'infini ». « La peinture est un art qui s'exprime dans l'espace », mais dans l'art japonais, « l'idéalisme métaphysique et moral cherchant l'infini absolu », elle va détruire la « conception banale de l'espace », sa « structure géométrique ». Kuki relève quatre caractéristiques de la peinture japonaise, qui sont toutes des « méthodes pour s'affranchir de l'espace » (70) : l'absence de la perspective, illustrée par Sôami 相阿弥 (mort en 1525) et à Ogata Kôrin 尾形光琳 (1658-1716) ; la composition arbitraire (par exemple, au lieu d'un arbre entier, on représente un arbre sans sommet et sans pied), qui exprime la « valeur de suggestion » (70) ; la ligne « dynamique » (70), qui « tient l'avenir dans le présent [et] contient un espace dans un autre » ; la « *peinture à l'encre* », qui, en graduant les intensités de l'encre noir, crée « un monde de nuances et de tonalités ». Kuki termine le développement sur la peinture en affirmant que « l'infini est partout, et qu'il n'y a rien où il ne soit », « même dans les choses physiquement ou moralement laides » (71).

La sculpture et l'architecture

Pour ce qui est de la sculpture et de l'architecture, Kuki se borne à affirmer qu'elles « se caractérisent par le même effort d'affranchissement de l'espace qui s'exprime dans la prédominance de la ligne et dans le goût de la simplicité et du vide » (71), et se contente de faire rapidement référence au statues bouddhiques d'Unkei 運慶 (vers 1150-1223), aux masques du théâtre *nô*, à la chambre de thé.

La poésie

Comme dans le cas de la peinture, Kuki énumère ce qu'il considère comme les caractéristiques de la poésie japonaise, son sujet de prédilection. La première, c'est la poésie composée de « vers très courts », comme le « *Tanka* à trente et une syllabes » et le « *Haikai* à dix-sept syllabes », car « si l'infini est partout, une toute petite chose contient l'infini aussi bien qu'une chose de grandes dimensions ». Ici, il s'agit d'un « infini qui s'affranchit du temps, réalisant un temps court qui contient beaucoup plus qu'un temps long ».

La deuxième caractéristique est la « forme asymétrique et fluide », qui exprime « l'idée de l'affranchissement du temps mesurable » (71), tandis que la forme symétrique est considérée comme « quelque chose de rigide et de fini » (72). D'ailleurs, « l'unité de rythme de la poésie japonaise est originairement formée par l'union d'un pentasyllabe et d'un heptasyllabe, ou inversement » (73), le *tanka* 短歌 étant divisé en cinq vers de cinq, sept, cinq, sept et sept syllabes (schéma : 5-7-5-7-7), et le *haikai* 俳諧 en trois vers de cinq, sept, cinq syllabes (schéma : 5-7-5).

La troisième caractéristique de la poésie, illustrée par Bashô, est l'« expression suggestive, qui devance le temps en une sorte d'anticipation » : « il faut seulement indiquer quelques lignes essentielles et laisser le reste au jeu actif de l'imagination », le poète étant un homme qui sait garder « un silence plus éloquent que l'éloquence » (74).

La quatrième caractéristique est la « pensée panthéiste, l'idée de l'identité de l'essence du Tout » (74), Kuki citant deux haïkus de Bashô, dont l'un évoque la « sympathie cosmique » entre le poulpe, le pêcheur qui l'attrape et la lune qui les regarde.

La cinquième caractéristique est le « goût du blanc et de la couleur atténuée, en un mot le goût de la simplicité », car « l'infini est quelque chose de simple, qui contient et surpasse la multiplicité ».

La sixième caractéristique, comme dans la peinture, est « l'aspect négatif des choses », notamment présent dans la « poésie idéaliste-panthéiste » (76), les poèmes cités évoquant la crotte du rossignol ou l'abcès d'un homme souffrant.

La septième et dernière caractéristique de la poésie japonaise est l'« idée du temps qui se répète », dont Kuki a traité dans son premier exposé. Citant un haïku de Bashô qui évoque son ressouvenir du parfum de fleurs de *tachibana* et du chant d'un coucou dû au même parfum, Kuki reprend un passage du *Temps retrouvé* de Proust pour commenter cette idée de réminiscence : « l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée », « notre vrai moi […] s'éveille, s'anime en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée », « une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous pour la sentir l'homme affranchi de l'ordre du temps »[1]. L'idée du « temps qui se répète », Kuki l'étaie en citant un poème de Semimaru évoquant « La barrière d'Osaka, où se rencontrent / Ceux qui vont, ceux qui viennent, Ceux qui se sont séparés, / Ceux qui se connaissent ou non » ; c'est l'« instant où se rencontrent deux chemins : le passé et l'avenir », autrement dit le « moment du présent de plénitude infinie, le moment éternel » (77). Il s'agit du « problème du hasard et du temps en cercle » (78).

La musique

Dans le développement sur la musique, Kuki, préjugeant que son auditoire est complètement ignorant de la musique japonaise et qu'il est difficile d'en parler « de manière abstraite », se borne à la comparer à « quelques mélodies européennes » qui selon lui s'en rapprochent : le *Golliwogg's Cakewalk* de Debussy, qui est « tout à fait une mélodie japonaise » et où l'« on sent vibrer les cordes du *shamisen* » ; *La fille aux cheveux de lin*, étant donné sa « libre succession des mélodies » et sa « perfection de l'imparfait » (78). La caractéristique fondamentale de la musique de Debussy, que Kuki

[1] Proust, *Le temps retrouvé*, t. II, Paris, Gallimard, 1927, p. 16 (*À la recherche du temps perdu*, t. IV, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, p. 451).

identifie à celle « de la musique japonaise, ainsi que de l'art japonais en général », consiste « dans l'effort pour s'affranchir du temps stéréotypé, dans la fluidité, où "la musique est tout entière en chaque moment", […] dans la simplification qui abolit toutes les orgies de sons, dans "une sobriété délicate" "tout enveloppée de silence" (Romain Rolland) » (79).

Kuki considère que la musique japonaise, « dont le double caractère consiste dans l'affranchissement du temps mesurable et dans la simplicité où se fond toute multiplicité, peut être considérée comme le mode d'art le plus expressif du mysticisme panthéiste » : dans cette musique, « ce qu'on croit n'être qu'un son fugitif de l'"impression du moment" est très souvent l'expression d'une voix éternelle et mystique venue des profondeurs de l'âme » (80).

« Symboles finis et fugitifs de l'infini et de l'éternité »

En conclusion, Kuki rappelle que la caractéristique fondamentale de l'art japonais, qui est « l'expression de l'infini », se manifeste notamment « comme l'affranchissement de l'espace dans l'art plastique, comme l'affranchissement du temps dans la poésie et la musique ». Pour Kuki, « un véritable artiste s'empare de l'infini éternel » et « sait provoquer la spontanéité active des spectateurs » en ne leur suggérant que des « lignes », en ne leur montrant que « la direction afin que ceux-ci puissent la suivre d'eux-mêmes » : « c'est à eux qu'il incombe de faire le grand saut, de se précipiter dans les abîmes métaphysiques sans fond et de s'y écraser totalement » (81). S'élevant ainsi contre l'idée d'André Suarès selon laquelle « les Japonais ne se tiennent qu'à l'objet, à l'instant fugitif, qu'ils ignorent l'aspiration à l'infini, à l'éternité », Kuki insiste dans les dernières lignes de son exposé sur le fait que « presque tout ce qui appartient à l'objet ou à la chose dans l'art japonais doit être considéré comme des symboles finis et fugitifs de l'infini et de l'éternité » (82).

Ainsi, dans « L'expression de l'infini dans l'art japonais », Kuki présente les différentes formes concrètes de l'art japonais, qui selon lui reflète en bien des points la pensée orientale, mélange de « religion indienne » et de « philosophie chinoise », le Boushido ayant approfondi cet art japonais, dont la signification fondamentale est « l'expression idéaliste de l'infini dans le fini » par l'affranchissement des conceptions banales du temps et de l'espace.

1. L'Orient et l'Occident

a) Un contexte de remise en cause de la raison occidentale

Les *Propos* ont été préparés en vue de répondre à l'invitation de Paul Desjardins à la Décade de Pontigny consacrée aux thèmes suivants : « Poésie et Philosophie : Le Temps et l'Homme. La reprise sur le Temps ». Ils répondent donc à une demande précise, celle de présenter ses propres vues sur le temps, notamment, dans le cas de Kuki, sur le temps « en Orient » et l'art japonais. Les correspondances de Kuki n'étant pas accessibles, nous ne pouvons savoir si c'est lui qui a choisi de parler du temps *en Orient* et de l'*art japonais*, ou si c'est une demande de Paul Desjardins, mais

nous pouvons affirmer, avec François Chaubet[1], que les thèmes de l'Orient et de l'Occident sont en vogue dans le monde intellectuel européen des années 1920, dans un contexte de remise en cause de la raison occidentale au lendemain de la Grande Guerre, comme en témoignent par exemple la fameuse « Crise de l'Esprit » (1919) de Paul Valéry ou *Le Déclin de l'Occident* (1918-1923) d'Oswald Spengler. L'abbaye de Pontigny a aussi abrité une décade consacrée à l'Orient et à l'Occident – la décade « Nous autres Européens » de 1925[2] –, où ont été notamment invités Valéry, le physicien hindou Jagadish Chandra Bose, l'indianiste Paul Masson-Oursel, le sinologue Henri Maspero. L'intérêt porté à l'Orient aurait donc pu inciter Desjardins à inviter Kuki à parler de l'Orient et du Japon, dans le cadre d'une décade sur « Poésie et Philosophie. Le Temps et l'Homme : la reprise sur le Temps ».

Nous avons vu que « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient » va être republiée en japonais en 1936 sous le titre « Sur le temps oriental » dans une revue spécialisée dans le bouddhisme zen, sans grandes modifications ; mais déjà en 1931, Kuki publie un article écrit en japonais, reprenant les principales thèses de ce texte mais plus développé conceptuellement, et insistant bien moins sur l'aspect culturel, « oriental » du temps, comme le montre d'ailleurs le titre même de l'article : « Le temps métaphysique » (« Keijijôgakuteki jikan » 形而上学的時間). Les publications du « Temps métaphysique » (1931) et du « Temps oriental » (1936) au Japon montrent que « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient » (1928) est un texte de circonstance qui répond à l'attente d'un auditoire qui s'intéresse à l'« Orient » – le caractère « oriental » du temps qui se répète disparaît dans le texte de 1931 –, mais représente bel et bien les idées de Kuki – il est repris et donc consacré en 1936. Comme nous l'avons vu, ce caractère circonstanciel se retrouve d'ailleurs dans « Bergson au Japon »[3], essai publié la même année que les *Propos sur le temps*, à

[1] François Chaubet, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, *op. cit.*, p. 125 *sqq.* Sur l'Allemagne en particulier, voir Christine Maillard, « Au-delà de l'exotisme. Le Japon des intellectuels allemands (1890-1930) et la « crise de la culture européenne », in Christine Maillard et Sakae Murakami-Giroux (éd.), *Devenir l'autre. Expérience et récit du changement de culture entre le Japon et l'Occident*, Arles, Éditions Philippe Picquier, 2011, p. 41-57.

[2] Le nom complet de la décade du 16 au 26 août 1925 : « Comparaison des civilisations. Nous autres Européens : l'Europe occidentale résume-t-elle l'Humanité pensante ? ou n'en est-elle qu'une province ? Sa personnalité opposée à celle de l'Asie ».

[3] Kuki, « Bergson au Japon » in *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, 15 déc. 1928, p. 6 ; KSZ I, p. 261-257 ou p. (88)-(92) ; republié dans *Annales bergsoniennes*, t. VI : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2013, p. 57-61.

l'occasion de la commémoration du prix Nobel de littérature décerné au philosophe français.

Selon Chaubet[1], dans la France des années 1920, trois types de position sont adoptés à l'égard de l'Orient. Le premier – minoritaire – exalte l'Orient régénérateur, susceptible de favoriser la révolte de l'esprit chez les surréalistes et les intellectuels de la revue *Philosophies*[2], ou dépositaire de la « tradition primordiale » de l'humanité chez René Guénon. Dans la position intermédiaire, adoptée par la plupart des spécialistes de l'Orient de l'époque, on met en avant la complémentarité des deux mondes, comme l'indianiste Sylvain Lévi qui préconise une politique d'échanges mutuels et invite les Occidentaux à reconnaître dans les civilisations orientales un certain nombre de valeurs fondamentales. À la différence du schéma impérialiste selon lequel une civilisation s'impose à d'autres comme universelle, cette position exprime un courant de fond qui émerge au lendemain de la Grande Guerre, soutenant la coexistence des cultures et des ethnies dans le monde[3]. Quant à la troisième position, elle consiste à refuser les valeurs de l'Orient, comme Henri Massis qui dénonce le péril oriental, incarnation de l'irrationalisme, ou à s'en tenir à distance, comme Valéry pour qui l'Occident n'a nul besoin de se régénérer par l'Orient, mais au contraire de pousser à l'extrême le processus scientifico-technologique qui lui est consubstantiel.

b) La défiance par rapport à l'universel

Japon, Orient et Occident selon Nitobe Inazô et Okakura Tenshin

Au Japon, les débats sur l'Orient et l'Occident ont émergé dans un contexte d'impérialisme occidental et d'occidentalisation du pays se déroulant depuis la seconde moitié du XIXe siècle. Le grand partage entre « Occident » et « Orient »[4] avait émergé au XVIIIe siècle, quand les puissances européennes ont posé et réifié une altérité radicale nommée « Orient », sorte de fourre-tout culturel regroupant tout ce qui n'est pas censé être « occidental », notamment les Arabes (Proche-« Orient » et

[1] François Chaubet, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, *op. cit.*, p. 126.
[2] Voir Giuseppe Bianco, *La réaction au bergsonisme*, *op. cit.*, p. 76-77.
[3] Voir Kevin M. Doak, *A History of Nationalism in Modern Japan. Placing the people*, Leiden et Boston, Brill, 2007, p. 226-235 ; Suzuki Sadami, *Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 597-601.
[4] Voir Jack Goody, *L'Orient en Occident* (1996), Paris, Éditions du Seuil, 1999.

Moyen-« Orient »), les Persans (Moyen-« Orient »), les Indiens, les Chinois et les Japonais (Extrême-« Orient »). Quant au Japon, aussi « soumis au jugement des nations occidentales » et soucieux de ne pas être colonisé, puis de rééquilibrer les traités inégaux signés dans les années 1850, il se trouve « obligé de se définir dans un continuel écartèlement entre assimilation des valeurs occidentales et affirmation de valeurs supposées "proprement japonaises" »[1]. Dans ce contexte, certains intellectuels vont chercher à affirmer une identité japonaise en dissertant sur ses spécificités. Présentons succinctement deux figures paradigmatiques que nous avons déjà rencontrées et qui ont constitué des discours sur l'identité japonaise ayant influencé Kuki : Nitobe Inazô et Okakura Tenshin.

En 1900, Nitobe Inazô 新渡戸稲造 (1862-1933) publie en anglais un livre intitulé *Bushido. The Soul of Japan*, traduit en japonais en 1908 et en français en 1927[2], c'est-à-dire un an avant la conférence de Kuki à Pontigny. Contrairement à Okakura, il n'est pas nommément cité dans la conférence, mais la traduction française se trouvant dans la bibliothèque de Kuki[3], il l'a probablement inspiré pour caractériser le « Boushido » en tant qu'« idéal moral du Japon ». Rappelons aussi que Nitobe était le directeur du Premier Lycée de Tôkyô quand Kuki y était étudiant.

Le livre de Nitobe doit être replacé dans un contexte où, après la guerre sino-japonaise (1894-1895), notamment avec la parution de la revue *Bushidô* entre 1898 et 1902, nombre de monographies sur ce sujet, dont une d'Inoue Tetsujirô[4], ont été publiées pour exalter l'esprit martial des jeunes Japonais et justifier d'un point de vue culturaliste la victoire japonaise, alors que, comme l'affirme Oleg Benesch, les comptes rendus durant la guerre mettaient plutôt en avant la modernisation militaire

---

[1] Collectif – Groupe Discours et Débats de l'Ère Meiji, « Panorama général des discours sur la famille (1868-1926) », in Christian Galan et Emmanuel Lozerand (dir.), *La Famille japonaise moderne (1868-1926). Discours et débats*, Arles, Picquier, 2011, p. 38.

[2] Inazo Nitobe, *Bushido: the soul of Japan, an exposition of Japanese thought*, Philadelphia, The Leeds and Biddle Company, 1900 ; trad. jp. Sakurai Ôson 櫻井鴎村, *Bushidô* 武士道, Tôkyô, Teibi shuppan-sha 丁未出版社, 1908 ; trad. fr. Charles Jacob, *Le Bushido: l'âme du Japon*, Paris, Payot, 1927.

[3] *Kuki Shûzô bunko mokuroku*, *op. cit.*, p. 153.

[4] La revue *Bushidô* était publiée par la Société des cours d'arts martiaux du Grand Japon (Dai Nihon bujutsu kôshû-kai 大日本武術講習会) ; pour ce qui est des monographies sur le *bushidô*, citons par exemple Kuroiwa Ruikô 黒岩涙香, *Bushidô* 武士道, Tôkyô, Fusô-dô 扶桑堂, 1897-1898 ; Mikami Reiji 三神礼次, *Nihon bushidô* 日本武士道 (Le *bushidô* japonais), Tôkyô, Kokubun-sha 国文社, 1899 ; Inoue Tetsujirô, *Bushidô*, Tôkyô, Heiji zasshi-sha 兵事雑誌社, 1901 ; Murakami Namiroku 村上浪六, *Bushidô*, Ôsaka, Aoki Sûzan-dô 青木嵩山堂, 1903 ; Shigeno Yasutsugu 重野安繹, *Nihon bushidô*, Tôkyô, Suzuki Heikichi 鈴木平吉, 1909.

du Japon[1] ; la mode du *bushidô* était telle qu'en 1908 Inoue donnait au département de philosophie de l'université impériale de Tôkyô des cours obligatoires sur la « philosophie du *bushidô* japonais » (*Nihon bushidô no tetsugaku*)[2]. Depuis les années 1980, l'essai de Nitobe est le livre le plus populaire sur le *bushidô*, mais remarquons avec Benesch que son rôle au début du XXe siècle a surtout consisté à « populariser le concept en dehors du Japon »[3], et non pas à être le moteur du « *boom* du *bushidô* » à l'intérieur du pays, ce livre ayant par ailleurs été critiqué par les contemporains pour ses inexactitudes[4].

Nitobe affirme dans son livre que le noyau du *bushidô* est le shintoïsme en tant que « foi nationale » (*national faith*), caractérisée par la devise « fidélité au souverain, amour du pays » (*chûkun aikoku* 忠君愛国)[5]. Pour reprendre la fameuse expression d'Eric Hobsbawm, il s'agit là d'un exemple typique d'« invention de la tradition » : le mot *bushidô*, né durant l'époque Sengoku (fin du XVe s-1573), mais rarement utilisé à l'époque d'Edo, est devenu populaire seulement à partir de la fin du XIXe siècle[6]. Alors que le guerrier de l'époque d'Edo se dévouait, non pas au souverain ou à l'empereur, mais, selon l'idée confucéenne de piété filiale, au seigneur féodal (*hanshu* 藩主), la « foi nationale » dont parle Nitobe ne s'est constituée que par la formation d'un shintô d'État, qui se fonde justement sur la devise citée ci-dessus, c'est-à-dire sur le culte de la famille impériale, lorsque l'État-nation japonais a été fondé à l'ère Meiji (1868-1912)[7]. Cette « foi nationale » se retrouve dans l'Admonestation aux soldats

---

[1] Oleg Benesch, *Inventing the Way of the Samurai. Nationalism, Internationalism, and Bushido in Modern Japan*, Oxford University Press, 2014, p. 82-83.

[2] Selon Takeda Atsushi 竹田篤司, *Monogatari « Kyôto gakuha »* 物語「京都学派」(Le roman de l'« école de Kyôto »), Tôkyô, Chûô kôron shinsha, coll. « Chûkô sôsho » 中公叢書, 2001, p. 48. Toujours selon Takeda (*ibid.*, p. 49), Abe Yoshishige 安倍能成 (1883-1966), un des étudiants d'Inoue, futur historien de la philosophie et ministre de l'Éducation nationale (1946), aurait qualifié ces cours de « mal préparés », de « n'importe quoi » (*detarame* 出鱈目) et d'« extrêmement approximatifs et rudimentaires » (*sohon kiwamaru* 粗笨極まる).

[3] Oleg Benesch, *Inventing the Way of the Samurai*, *op. cit.*, p. 97.

[4] *Ibid.*, p. 95-96.

[5] Nitobe Inazo, *Bushido. The Soul of Japan* (1900), Shokwabo, Tokyo, 1901, p. 10.

[6] Selon Ishida Bunshirô 石田文四郎, *Nihon bushidô-shi no taikeiteki kenkyû* 日本武士道史の体系的研究 (Recherches systématiques sur l'histoire du *bushidô* japonais), Tôkyô, Kyôbun-sha 教文社, 1944 ; cité dans Shimazono Susumu 島薗進, *Nihonjin no shisei-kan o yomu. Meiji bushidô kara « Okuribito » e* 日本人の死生観を読むー明治武士道から「おくりびと」へ (Lire les conceptions de la mort et de la vie des Japonais. Du *bushidô de Meiji à « Departures »*), Tôkyô, Asahi sensho 朝日選書, 2012, p. 79.

[7] Voir Suzuki Sadami, *Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 315-318. Sur le shintô d'État, voir François Macé, « Le *shintô* désenchanteur », in *Cipango*, n° hors-série « Mutations de la conscience dans le Japon moderne », printemps 2002, p. 7-70.

(*Gunjin kunkai* 軍人訓戒) de 1878 et le Rescrit impérial aux soldats et aux marins (*Gunjin chokuyu* 軍人勅諭) de 1882, code d'éthique officiel des militaires japonais exhortant à la fidélité absolue à l'empereur. Le *bushidô* comme « foi nationale » a été réinterprétée d'une manière moderne par des intellectuels souvent issus de la classe des guerriers, comme Nitobe et Inoue, pour donner à la structure du nouvel État un élément moral et spirituel qui rivalise avec le christianisme.

Bien qu'il veuille mettre en avant les spécificités japonaises de ce système moral, Nitobe, chrétien qui a fait des études aux États-Unis ainsi qu'en Allemagne et qui deviendra entre 1920 et 1926 l'un des sous-secrétaires généraux de la Société des Nations, se distingue du virulent antichrétien Inoue dans la mesure où il tente en même temps de montrer qu'il existe dans le *bushidô* des éléments communs à la culture occidentale, notamment à la chevalerie européenne et à la morale chrétienne, et par là même que le Japon est un pays rivalisant avec le degré de civilisation des pays occidentaux : nous retrouvons ici la tension qui existe entre affirmation de la spécificité nationale et mise en avant de la communauté avec l'Occident.

Quant à Okakura Tenshin 岡倉天心 (1862-1913), il a contribué avec Ernest Fenollosa – on l'a vu, enseignant à l'université de Tôkyô de 1878 à 1886 – à la redécouverte des grandes œuvres de l'art japonais du passé, qui était menacé d'être évincé par l'art de style occidental[1]. En 1884 et 1886, il mène avec Fenollosa, soutenu par Kuki Ryûichi[2], vice-ministre au ministère de la culture (*monbu shôyû*) et père de notre philosophe, une enquête officielle sur les sites artistiques de Nara et de Kyôto. En 1888, il devient directeur de l'École des beaux-arts de Tôkyô (*Tôkyô bijutsu gakkô* 東京美術学校), qu'il a cofondée l'année précédente : il y privilégie l'école Kanô[3] et la peinture de style japonais (*nihonga* 日本画) au détriment de la peinture occidentale (*yôga* 洋画), alors que celle-ci avait le vent en poupe dans un contexte

[1] Sur Okakura et Fenollosa, voir Arthur Mitteau, *Beauté et pluralité chez Ernest Fenollosa (1853-1908) et Okakura Tenshin (1862-1913), op. cit*.

[2] Sur les rapports entre Kuki Ryûichi et Okakura Tenshin, voir Kita Yasutoshi 北康利, *Kuki to Tenshin. Meiji no Don Juan tachi* 九鬼と天心ー明治のドン・ジュアンたち (Kuki et Tenshin. Les Don Juan de l'ère Meiji), Tôkyô, PHP kenkyûjo PHP 研究所, 2008.

[3] L'école Kanô (*Kanô-ha* 狩野派) est une école d'artistes fondée par Kanô Masanobu 狩野正信 (1434 ?-1530 ?), peintre officiel du shogunat Ashikaga. Servant notamment les daimyos Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi, et le shogunat Tokugawa, elle fut active jusqu'à la fin de l'époque d'Edo (1603-1868). Les peintres Kanô ont souvent peint des scènes de nature représentant des oiseaux, des plantes, de l'eau, ou d'autres animaux, sur des portes coulissantes ou des paravents, couvrant l'arrière plan de feuille d'or, mais aussi des paysages monochromes à l'encre de Chine sur soie.

d'occidentalisation du pays. En 1898, il est écarté de l'École à la suite d'une lutte de pouvoir, avant de fonder la même année l'Institut des beaux-arts du Japon (*Nihon bijutsu-in* 日本美術院). Résolument panasiatiste, il publie, comme Nitobe, des livres écrits en anglais et publiés en Occident – *The Ideals of the East* (1903) à Londres, *The Awakening of Japan* (1904) et *The Book of Tea* (1906) à New York[1] –, c'est-à-dire des livres écrits à l'attention des anglophones (les Occidentaux en général et peut-être même les Asiatiques anglophones des pays colonisés), où il proclame haut et fort, dans un contexte où les pays asiatiques sont humiliés par les puissances occidentales, la valeur de la civilisation orientale, qu'il considère comme « une »[2], bien que l'Asie dont il parle s'étende jusqu'au Moyen-Orient et soit par là même complexe, la particularité du Japon étant justement selon lui d'avoir le « grand privilège […] de réaliser cette unité-dans-la-complexité avec une grande clarté »[3] ; d'ailleurs, pour lui, « l'histoire de l'art japonais devient l'histoire des idéaux asiatiques »[4], phrase citée par Kuki. Nous voyons ici l'ambivalence de l'asiatisme, qui appelle de ses vœux la « gloire »[5] et le « réveil » de l'Orient face à la domination occidentale, mais qui soutient en même temps, d'un point de vue nationaliste, le « grand privilège » japonais de réaliser l'unité asiatique[6]. Pour se réveiller de la domination occidentale, « la tâche de l'Asie aujourd'hui est de protéger et de restaurer les styles [*modes*] asiatiques »[7]. Okakura adopte une attitude de résistance, voire d'opposition plus forte à l'Occident que celle de Nitobe, mais, très intégré comme ce dernier au monde intellectuel occidental[8], il n'affirme aucun repli sur soi et ne nie nullement la valeur de la civilisation occidentale : il ne s'oppose pas au fait d'étudier la peinture

---

[1] Ces livres seront assez rapidement traduits en français : *Les idéaux de l'Orient, Le réveil du Japon*, trad. Jenny Semuys, Paris, Payot, 1917 ; *Le livre du thé*, trad. Gabriel Mourey, Paris, A. Delpeuch, 1927. Georges Clemenceau, japonophile notoire, aurait apprécié ce dernier livre de « l'éminent Japonais » (voir Matthieu Séguéla, *Clemenceau ou la tentation du Japon*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 126).

[2] *Les Idéaux de l'Orient* s'ouvre par la fameuse phrase : « *Asia is one.* »

[3] Okakura Kakuzo, *The Ideals of the East. With Special Reference to the Art of Japan* (1903), London, John Murray, 1905, p. 5.

[4] *Ibid.*, « The Range of Ideals ».

[5] *Ibid.*, p. 238.

[6] Voir Samuel Guex, *Entre nonchalance et désespoir. Les intellectuels japonais sinologues face à la guerre (1930-1950)*, Bern, Berlin, Bruxelles, etc., P. Lang, 2006, notamment le chapitre intitulé « L'asiatisme », p. 163-189.

[7] Okakura Kakuzo, *The Ideals of the East*, *op. cit.*, p. 240.

[8] Notamment au monde intellectuel américain : en 1904, Okakura est invité par William Sturgis Bigelow au musée des beaux-arts de Boston, et en devient le directeur de la division de l'art asiatique en 1910.

occidentale, et c'est tout en reconnaissant la valeur de l'Occident qu'il en appelle à l'affirmation et au réveil de l'Orient et du Japon.

Nationalisme culturel et « croisement » entre Orient et Occident selon Kuki

La position de Kuki sur l'Orient et l'Occident dans les *Propos* semble plutôt conciliante, même s'il défend fermement une identité orientale et japonaise. Citant l'affirmation asiatiste selon laquelle « l'histoire de l'art japonais devient l'histoire des idéaux asiatiques », sa position sur l'identité orientalo-japonaise est inspirée de celle d'Okakura. Kuki affirme, dans un essai écrit en 1934, qu'il s'était « plongé dans la lecture du *Book of Tea* et de *The Ideal of the Far East* [*sic*] pendant [son] séjour en Europe »[1]. Comme Okakura, Kuki pense que la culture japonaise « reflète […] la pensée orientale », qu'il considère comme simple et une et qu'il définit par l'importance de la « religion indienne et [de] la philosophie chinoise »[2]. Les thèmes de la « simplicité »[3], du « petit »[4], de la « perfection de l'imparfait »[5], de la « suggestion »[6] semblent aussi être inspirés d'Okakura. D'autre part, comme Nitobe, Kuki affirme une identité japonaise incarnée par le *bushidô* – l'« idéal moral du Japon »[7] –, qu'il définit comme « affirmation de la volonté »[8], « culte de l'esprit, mépris de ce qui est matériel », et soutient que « son idéal ne consiste qu'à vivre et à mourir comme "la fleur du cerisier des monts, exhalant son parfum au soleil du matin" ». Il cite ici Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801)[9], avec qui parvient à son

---

[1] Kuki, « Negishi » 根岸 (Negishi), 17 juil. 1934 (écrit posthume), KSZ V, p. 232. Il affirme aussi qu'il a « lu dans l'original le *Livre du thé* et *Les idéaux de l'Orient* de M. Okakura et [qu'il en a été] profondément ému » (« Okakura Kakuzô shi no omoide » 岡倉覚三氏の思出 [Souvenirs de M. Okakura Kakuzô], 1937 [écrit posthume], KSZ V, p. 238).

[2] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (66) ; Okakura affirme aussi le lien étroit entre ces deux éléments : « in Japan, as in China, Confucianism provided the soil on which the seed of Buddhism afterwards fell » (Okakura, *The Ideals of the East, op. cit.*, p. 39).

[3] *Ibid.*, p. (76) ; Okakura, *The Ideals of the East, op. cit.*, p. 16 ; *The Book of Tea* (1906), Tôkyô, Kodansha International, 1998, p. 35.

[4] *Ibid.*, p. (72) ; Okakura parle de « greatness of little things » (*The Book of Tea, op. cit.*, p. 39).

[5] *Ibid.*, p. (78) ; Okakura considère le théisme comme « worship of the Imperfect » (*The Book of Tea, op. cit.*, p. 35.

[6] *Ibid.*, p. (69), (74), (81) ; selon Okakura, « not to display, but to suggest, is the secret of infinity » (*The Ideals of the East, op. cit.*, p. 177).

[7] *Ibid.*, p. (36).

[8] *Ibid.*, p. (62).

[9] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (67). Il s'agit de deux vers du fameux poème de Norinaga : *Shikishima no / Yamato-gokoro o / ningen wa ba / asahi ni niou / yama-zakura-bana* 敷島の大和心を人間はば朝日に匂う山桜花 ; trad. Kuki : « Si l'on demande / Qu'est-ce que l'âme

apogée l'école des Études nationales (*kokugaku* 国学), mouvement de philologie apparu au XVIIIe siècle et commentant les textes de la période antique du Japon, notamment le *Recueil de dix mille feuilles* (*Man.yôshû* 万葉集, 760 env.). Remarquons cependant que Kuki, comme Okakura, définit l'art japonais par ces composantes asiatiques, contrairement à la position des Études nationales, qui ont développé un discours sur l'identité du Japon vierge de toute influence chinoise, notamment confucéenne et bouddhiste (*kara-gokoro* 漢意, « conscience chinoise »).

Ce nationalisme culturel, au sens d'affirmation de l'identité culturelle japonaise, est plus fort dans d'autres textes écrits en français par Kuki durant son séjour européen[1], exprimant ainsi l'attitude d'« ironie » par rapport à l'« universel ». Dans « C'est le paysan », Kuki nous fait part de son amour pour son pays :

> Cependant ce pays est mon pays natal, je l'aime avec un attachement ardent. Non seulement mon être lui appartient, mais je lui dois tous les aspects de mon âme, je lui dois toutes les nuances de mon cœur. Je ne me soucie guère qu'on ignore mon pays. Mais je ressens quelque chose de douloureuse [*sic*] chaque fois que je m'aperçois qu'on a une idée fausse de lui. Eh bien alors ! je parlerai de mon pays, je risquerai même d'être un paysan. Il ne sera question ni de politique, ni de commerce, ni de l'armée et la marine. Laissons de côté ces choses superficielles. Je parlerai d'une chose qui est au fond de tous. Je parlerai de l'âme japonaise et de sa civilisation morale.[2]

Kuki témoigne ici de la fierté nationale blessée par les Européens qui ont des idées fausses sur son pays[3], auquel il a une forte tendance à identifier tout son « être » (il lui doit « tous les aspects » de son âme, « toutes les nuances » de son cœur), ce qui l'a poussé à écrire sur le Japon, sur ce qu'il appelle l'« âme japonaise » et « sa civilisation morale ». Okakura et Nitobe ont aussi été amenés à prendre la plume à partir d'expériences analogues. De ce point de vue, nous pouvons affirmer, avec Funabiki Takeo, que « les nippologies sont ce qu'écrivent les intellectuels japonais

---

nipponne ? / C'est la fleur du cerisier des monts / Exhalant son parfum au soleil du matin » (« L'âme japonais », KSZ I, p. (97)) ; trad. Ninomiya Masayuki : « Écoute ! ce qu'est l'âme du Yamato par Shikishima, / c'est le cerisier de montagne en fleur quand ses couleurs / frémissent aux rayons du soleil levant » (« Le *Yamato-damashii* et l'esprit critique », in *Corps écrit*, n° 17, 1986, p. 153). Dans l'article où il a traduit ce poème, Ninomiya souligne, en s'appuyant sur Kobayashi Hideo, que ces vers n'avaient dans l'esprit de Norinaga rien à voir avec le *bushidô* et l'acceptation de la mort.

[1] Selon les éditeurs des *Œuvre complètes*, on ne sait pas si ces textes ont été publiés (KSZ I, p. 466).

[2] Kuki, « C'est le paysan », KSZ I, p. (96).

[3] Ce thème des idées fausses que les Occidentaux ont du Japon se retrouve aussi chez Nitobe et Okakura.

pour stabiliser leur propre identité quand ils vont à l'étranger et qu'ils se heurtent à une sorte de mur »[1].

En outre, Kuki semble sensible à la question raciale[2]. Rappelons que le principe de l'égalité des races, proposé par le Japon qui venait de devenir l'une cinq grandes puissances mondiales à l'issue de la Grande Guerre, est refusé en 1919 à la Conférence de paix de Paris[3], notamment par les pays anglo-saxons, et que la loi Johnson-Reed, ayant pour conséquence d'interdire l'immigration japonaise aux États-Unis, est votée en 1924[4], ces deux événements, très humiliants pour les Japonais, étant particulièrement symboliques du racisme de l'époque. Dans un étrange poème intitulé « Le visage jaune », il présente un dialogue où trois Japonais – « un positiviste », « un métaphysicien » et « un philosophe critique » – tentent tour à tour d'apporter une réponse à « un Européen » qui, croyant que les Chinois et les Japonais ont une « jaunisse chronique », se demande pourquoi ils sont « aussi jaunes »[5]. Le racisme, ou du moins les remarques à caractère racial, semble avoir été subi par de nombreux Japonais présents en Occident, comme l'atteste aussi le séjour londonien de Sôseki entre 1900 et 1903[6].

Étant donné ce contexte, notre auteur parle de « L'âme japonaise », qui est le titre d'un essai posthume écrit en français et retrouvé dans un dossier intitulé *Choses japonaises*. Cette « âme », il la définit par les vers de Norinaga que nous avons déjà rencontrés dans les *Propos* : « la fleur du cerisier des monts / Exhalant son parfum au soleil du matin »[7]. L'« âme nippone » serait « toujours prête à s'offrir et à mourir pour son idéal » ; elle serait l'expression du « mépris absolu de tout ce qui est matériel », c'est-à-dire, nous l'avons vu, du *bushidô*, « idéal moral du Japon » : elle serait, « en un mot, l'idéalisme »[8]. Le 13 septembre 1912, jour de l'enterrement de l'empereur

---

[1] Funabiki Takeo, *« Nihonjin-ron » saikô, op. cit.*, p. 47.

[2] Sur la question raciale dans le Paris de l'entre-deux-guerres, voir Michael Goebel, *Paris, capitale du tiers monde. Comment est née la révolution anticoloniale (1919-1939)* (2015), trad. de l'anglais par Pauline Stockman, Paris, La Découverte, 2017, p. 78-89.

[3] Sur cette question, voir Naoko Shimazu, *Japan, race and equality : the racial equality proposal of 1919*, Londres et New York, Routledge, 1998.

[4] Cette loi, qui a pour dessein général la limitation de l'immigration sur le sol américain, vise surtout les personnes originaires de l'Afrique, de l'Asie, de l'Europe de l'Est et du Sud, mais elle ne s'applique pas à celles originaires du continent américain.

[5] Kuki, « Kiiroi kao » 黄色い顔 (Le visage jaune), in *Pari no negoto* (1926), KSZ I, p. 143-144.

[6] Voir Natsume Sôseki, « Rondon shôsoku » 倫敦消息 (Nouvelles de Londres), in *Sôseki zenshû* 漱石全集 (Œuvres complètes de Sôseki), t. XII, Tôkyô, Iwanami shoten (1967), 2e éd., 1975, p. 56-57.

[7] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (67) ; « L'âme japonaise », KSZ I, p. (97).

[8] Kuki, « L'âme japonaise », KSZ I, p. (97).

Meiji, le général Nogi[1] se suicide, cet acte ayant fait à l'époque l'objet d'une bataille idéologique pour savoir s'il s'agissait ou non d'un *junshi* 殉死, c'est-à-dire d'un suicide accompli par un vassal pour suivre son propre seigneur dans la mort[2] : or, pour Kuki, cet acte serait représentatif de l'âme japonaise. Notre auteur s'offusque de ce que « la plupart des Européens ne comprennent pas cet événement. Ils se disent, c'est une habitude de barbare de se sacrifier au roi »[3]. Mais, dit-il, « condamner le suicide est le préjugé du christianisme »[4], Kuki se montrant ainsi critique envers la religion à laquelle il s'était converti en 1911. En outre, selon lui, les Européens affirmant que Nogi aurait fait davantage pour sa patrie en survivant à l'empereur (par exemple, en se consacrant à l'« éducation de la jeunesse ») « ignorent la force morale d'un héroïsme tragique qui surpasse le raisonnement médiocre »[5]. Méconnaissant peut-être que certains Japonais n'ont pas approuvé le suicide, comme les écrivains Shiga Naoya et Akutagawa Ryûnosuke – le premier ayant qualifié Nogi d'« imbécile » et le second de « ridicule » et « misérable »[6] –, notre auteur assure que « nous [les Japonais] sommes heureux d'avoir un seul Nogi au lieu de milliers de moralistes et de prêtres », et va jusqu'à déclarer que « si la civilisation européenne condamne cette idée de la morale, nous pour notre part condamnons cette civilisation

---

[1] Nogi Maresuke 乃木希典 (1849-1912), général en service durant la guerre sino-japonaise (1894-1895), gouverneur-général de Taiwan (1896-1898), une des figures majeures de la guerre russo-japonaise (1904-1905), considéré comme un héros national à l'issue de cette guerre.

[2] Selon les *Chroniques du Japon* (*Nihon shoki* 日本書紀, 720), l'empereur légendaire Suinin 垂仁 aurait fait interdire la pratique du *junshi*. Cependant, ce dernier réapparaît à l'époque Sengoku (1467-1573) sous la forme du seppuku. Il est définitivement interdit en 1663 par le shogunat Tokugawa. Sur le suicide de Nogi, voir Doris G. Bargen, *Suicidal honor : General Nogi and the writings of Mori Ôgai and Natsume Sôseki*, University of Hawai'i Press, 2006.

[3] Kuki, « L'âme japonaise », KSZ I, p. (98)

[4] *Ibid*.

[5] *Ibid.*, p. (99).

[6] Shiga Naoya 志賀直哉 (1883-1971), dans son journal, qualifie Nogi d'« imbécile » (*baka na yatsu* 馬鹿な奴), le comparant à sa « domestique venant de faire quelque chose sans réfléchir » (14 sept. 1912, in *Shiga Naoya zenshû* 志賀直哉全集 [Œuvres complètes de Shiga Naoya], vol. XII, Tôkyô, Iwanami shoten, 1999, p. 212). Akutagawa Ryûnosuke 芥川龍之介 (1892-1927) semble assez dubitatif à l'égard du suicide : dans « Le général » (*Shôgun* 将軍, 1922), une nouvelle censurée à sa parution, il fait dire à l'un de ses personnage, le fils du général de division Nakamura, qu'il « ne peut pas complètement avaler la sincérité [*shisei* 至誠] » de Nogi (in Akutagawa, *Aru hi no Ôishi Kuranosuke, Karenoshô, hoka jûni hen* 或日の大石内蔵助 枯野抄 他十二篇 [*Un jour Ôishi Kuranosuke, Lande morte et douze autres récits*], Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2004, p. 243) ; à propos de la photo que Nogi s'est fait prendre en tenue de cérémonie juste avant son suicide, il écrit dans un de ses brouillons qu'elle est d'un « ridicule misérable » (*hisan na kokkei* 悲惨な滑稽) (« Nogi taishô » 乃木大将 [Le général Nogi], in *Akutagawa Ryûnosuke zenshû* 芥川龍之介全集 [Œuvres complètes d'Akutagawa Ryûnosuke], t. XXI, Tôkyô, Iwanami shoten, 1997, p. 313-314).

en tant qu'elle est devenue aveugle vis-à-vis de la noblesse et de l'héroïsme de l'âme humaine »[1]. Cette attitude de confrontation – véhémente – à la « civilisation européenne » se retrouve dans un autre essai recueilli dans les *Choses japonaises*, où Kuki avance que la loi de l'argent « née au nouveau monde » et exprimée par le proverbe « Time is money » « a envahi l'ancien monde », mais assure que « nous [les Japonais] avons peine à nous figurer cette mentalité d'agir et de parler toujours selon la loi de la pesanteur du dollar » et que « notre logique [celle des Japonais] est différente »[2]. Ces textes traduisent une forte tendance à simplifier, jusqu'à la caricature, les « civilisations » et à homogénéiser les peuples : le « nous » japonais, confronté aux « Européens », est caractéristique de cette tendance à supposer que tous les individus constituant un peuple pensent tous pareillement, en l'occurrence, que tous les Japonais auraient approuvé le suicide du général Nogi ou qu'aucun d'eux ne serait vénal.

Cette attitude d'affrontement à l'égard de l'Occident est bien moins visible dans les textes prononcés à Pontigny, malgré l'affirmation du caractère japonais du *bushidô* : il est assez compréhensible que Kuki n'ait pas exprimé devant un auditoire européen cette attitude d'affrontement qu'on trouve dans les essais cités ci-dessus, d'autant que la Décade de Pontigny, sorte de République des Lettres, était connue, non pas pour être un lieu de confrontation, mais pour être, héritage des salons des Lumières, un espace favorisant le dialogue, la tolérance, l'échange des points de vue, et appelant à l'unité humaine[3] ; d'après ce que Kuki aurait confié à Shimomura Toratarô, les auditeurs de Pontigny l'auraient d'ailleurs critiqué en affirmant que les Japonais avaient trop tendance à vouloir tout expliquer par le *bushidô*[4]. Même si, dans le second exposé, Kuki énumère bel et bien les « caractéristiques » de l'art japonais, il n'affirme pas que ce dernier et l'art européen sont incommensurables. Pour ce qui est des sujets traités en poésie, « il va sans dire que, comme dans la poésie de tous les pays, on trouve dans la poésie japonaise aussi bien l'expression de profonds sentiments religieux et moraux que la voix éternelle de "Psyché qui aime" »[5] ; surtout,

---

[1] Kuki, « L'âme japonaise », KSZ I, p. (99).
[2] Kuki, « Time is money », KSZ I, p. (100).
[3] Cet appel à l'unité humaine fut le message de la Décade de 1925 consacrée à l'Orient et à l'Occident (François Chaubet, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, *op. cit.*, p. 134).
[4] Shimomura Toratarô 下村寅太郎, « Kuki sensei no tsuioku » 九鬼先生の追憶 (Souvenirs du Professeur Kuki), in KSZ IV, Geppô 5, mars 1981, p. 2 : フランスで講演された際、「日本人は直ぐ「武士道」を持ち出す」と批評されたと言って、先生は笑われた.
[5] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (75).

notre auteur insiste en conclusion sur le fait que les Japonais, comme les Européens, ont le sens de l'éternité et de l'infini, contrairement à ce qu'affirme André Suarès, selon qui « les Japonais ne se tiennent qu'à l'objet, à l'instant fugitif, [et] ignorent l'aspiration à l'infini, à l'éternité »[1]. Il va même jusqu'à expliquer la musique japonaise par la musique française, comme il l'affirme explicitement : « un des meilleurs exemples est le *Children's Corner* de Debussy, surtout *Golliwogg's cake-walk,* qui est tout à fait une mélodie japonaise. On sent vibrer les cordes du shamisen »[2]. Dans « Bergson au Japon », il affirmait d'ailleurs l'analogie entre la « méthode bergsonienne » de l'intuition et la « méditation zéniste »[3].

Surtout, cette position conciliante pourrait être considérée comme une position de complémentarité si l'on interprète l'idée de « croisement » entre plan métaphysique-mystique et plan ontologique-métaphysique[4] comme une tentative de croisement entre l'Occident et l'Orient (et donc le Japon). En effet, rappelons que, dès le début de son exposé sur « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient », Kuki parle de « temps oriental », qu'il définit comme « temps de la transmigration », « temps qui se répète », « temps périodique »[5], ce qui signifie que sa réflexion philosophique sur la « notion du temps » et son discours culturel sur l'« Orient » vont de pair dans cet exposé. Ce qui sera défini quelques pages plus loin comme « extase *métaphysique-mystique* » représentée par le « plan vertical »[6] est considéré comme « temps oriental » : Kuki justifie ce caractère « oriental » du temps de la transmigration par des citations provenant de classiques du bouddhisme et de l'hindouisme, même si, par ailleurs, pour caractériser ce « temps qui se répète », il fait aussi référence à Nietzsche et à la philosophie grecque (aux pythagoriciens et aux stoïciens), qu'il considère dans l'autre exposé comme un des deux éléments constitutifs de la « civilisation

[1] *Ibid.*, p. (82). Le texte écrit par Suarès, qui provient de la préface de *Hai Kai d'Occident*, et cité par Kuki est le suivant : « Ici, nous ne vivons que pour toujours vivre. Notre vœu presque unique est de durer toujours. Le besoin d'être éternel fait corps avec notre condition périssable… Là-bas, au contraire, dans l'Empire du Soleil Levant, cet appétit est inconnu… L'esprit de l'homme est le lieu de tous les espaces et de tous les temps. A une condition, toutefois : c'est qu'il ait conçu une métaphysique et que la mathématique ait pu s'ensuivre. L'Extrême-Orient y reste totalement étranger. L'art et la poésie y sont donc fondés sur un principe opposé au nôtre. Tout est spatial dans ces esprits… Cet art ne paraît jamais intérieur, ou le dédaigne. Le point géométrique doit se résoudre en instant de la pensée, et se connaître tel : voilà le terme de la conscience en Occident. Ces mots n'ont aucun sens pour les hommes jaunes. » (*Ibid.*)

[2] *Ibid.*, p. (78).

[3] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (91). Selon Jan Hokenson, l'intuition est un leitmotiv du japonisme (*Japan, France, and East-West Aesthetics, op. cit.*, p. 331-333, 342).

[4] *Ibid.*, p. (58)-(59).

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, p. (58).

européenne »[1], ce qui montre une fois encore la porosité de la frontière entre « Orient » et « Occident ». Il prenait d'ailleurs des précautions au début de l'exposé, en affirmant : « *Si l'on a le droit de parler du "temps oriental"*, il ne peut s'agir d'autre chose, *me semble-t-il*, que du temps de la transmigration »[2].

Pour ce qui est du « temps normal », c'est-à-dire de l'« extase *ontologique-phénoménologique* » représentée par le « plan horizontal »[3], Kuki semble le considérer comme essentiellement occidental, même s'il n'est pas aussi explicite que pour le « temps oriental » : l'expression même d'« extase *ontologique-phénoménologique* » fait référence à Heidegger, à l'unité extatique de l'avenir, du présent et du passé dont le philosophe allemand parle dans *Être et temps* ; la « *continuité* » et l'« *hétérogénéité pure* » du passé, du présent, de l'avenir, et donc leur irréversibilité, caractérisent les conceptions occidentales du temps que Kuki a citées au début de l'exposé pour montrer que « le temps est de la volonté » et qui insistent sur l'avenir et l'anticipation, celles de Jean-Marie Guyau, de Hermann Cohen, de Heidegger et de Bergson. Kuki fait aussi référence à des sources orientales pour montrer que « le temps est de la volonté »[4] – ce qui montre, là encore, qu'il y a des points communs entre Orient et Occident –, mais ces sources sont des textes qui justifient la transmigration et non pas le « temps normal ». Il y a donc des porosités entre conceptions occidentale et orientale du temps, mais Kuki semble généralement considérer le « temps oriental » comme « plan vertical » et le temps occidental comme « plan horizontal ».

Mais voilà que pour expliquer le « rapport » entre ces deux types de temps, Kuki affirme que « le croisement des deux plans n'est alors rien d'autre que la structure spéciale du temps »[5]. Dans ses développements sur le temps oriental, Kuki fait référence au « temps du poète-philosophe Nietzsche »[6], mais contrairement à ce dernier, qui pose l'idée d'éternel retour du même en vue de nier le temps linéaire, notre auteur recherche un « croisement » entre les deux types de temps. Kuki ne

---

[1] *Ibid.*, p. (66).
[2] *Ibid.*, p. (54). Nous soulignons.
[3] *Ibid.*, p. (58).
[4] *Ibid.*, p. (54).
[5] *Ibid.*, p. (58)-(59). Par « structure spéciale du temps », Kuki veut dire tout simplement « structure propre au temps », comme le laisse mieux entendre l'article traduit en japonais dans la revue spécialisée dans le zen (*jikan no tokuyû na kôzô* 時間の特有な構造 ; KSZ V, p. 17), ou tout simplement « structure du temps » (*jikan no kôzô* 時間の構造), comme c'est le cas dans « Le temps métaphysique » (KSZ III, p. 192).
[6] *Ibid.*, p. (58).

définit pas cette notion de « croisement », mais nous pouvons ici affirmer qu'il y a une certaine complémentarité entre le temps oriental et le temps occidental : sans l'un des deux, pas de « structure spéciale du temps » ; ni le temps oriental, ni le temps occidental ne se suffit à lui-même pour faire apparaître la structure générale du temps ; les deux temps doivent se compléter pour qu'elle soit. Même s'il existe chez Kuki une tendance nationaliste à poser une identité culturelle, sa position est ainsi proche de celle des spécialistes de l'Orient qui insistent sur la complémentarité entre les deux mondes, d'autant plus que les frontières sont perméables. Son « ironie » vis-à-vis de l'idée d'« universel » ne l'a pas poussé à poser un simple affrontement, mais de « croisement », de complémentarité, entre Occident et Orient-Japon.

Au-delà de la signification culturelle que nous venons d'apercevoir, à quoi Kuki pense-t-il lorsqu'il parle de « croisement » entre le plan horizontal représentant l'extase ontologique-phénoménologique et le plan vertical représentant l'extase métaphysique-mystique ? Les commentateurs de l'œuvre de Kuki, comme Sakabe Megumi et Obama Yoshinobu, font l'éloge des réflexions de Kuki sur le temps de la transmigration, mais n'ont pas porté attention à cette idée de croisement des deux plans[1], alors que Kuki affirme bel et bien qu'il s'agit là de la structure du temps. Pour nous, cette idée de croisement entre temps normal et temps de la transmigration, entre phénoménologie et métaphysique est le moment critique, l'acmé de l'exposé de Kuki sur « La notion du temps », mais aussi, comme nous tenterons de le montrer dans notre enquête, de toute sa pensée. Insistons-y : *pour Kuki, le temps ne se réduit pas au*

[1] Sakabe Megumi, prêtant particulièrement attention à la réversibilité et à l'identité du temps de la transmigration (*Fuzai no uta, op. cit.*, p. 122-129), porte aux nues le texte sur « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient », le mettant au « sommet de tous les ouvrages de Shûzô » (p. 108), le considérant « parmi toutes [ses] œuvres, sans nulle doute comme le plus profond, le plus rigoureux (*kibishii* 厳しい) et le plus difficile du point de vue de la réflexion philosophique et métaphysique » (p. 112), et le mettant, au sein de la « tradition des penseurs japonais », au même niveau d'abstraction et de spéculation métaphysique que celui de Kûkai (774-835), de Dôgen (1200-1253) et de Miura Baien (1723-1789) (p. 121) ; pourtant, il se borne à citer le terme de « croisement » sans le commenter (p. 117, 122).

De même, Obama Yoshinobu, qui insiste dans nombre de ses travaux sur l'importance du temps de la transmigration ou temps métaphysique chez Kuki, ne commente pas l'idée de « croisement ». Voir par exemple Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku, op. cit.* ; ou encore *Eien kaiki no shisô. Kuki Shûzô no jikan-ron* 永遠回帰の思想－九鬼周造の時間論 (La pensée de l'éternel retour. La théorie du temps de Kuki Shûzô), Kôbe-shi gaikokugo Daigaku. Kenkyû sôsho 神戸市外国語大学－研究叢書 (Université des langues étrangères de Kôbe. Collection de la recherche), n° 51, 2012.

Plus récemment encore (2014), Itô Kunitake a consacré un livre entier au temps de la transmigration chez Kuki, mais lui non plus ne s'intéresse à cette idée de croisement (*Kuki Shûzô to rin.ne no metafijikkusu, op. cit.*).

temps de la transmigration ou extase métaphysique-mystique ; pour comprendre la structure du temps en tant que tel, il faut selon lui penser le « croisement » des deux plans. Même si Kuki développe surtout le concept de temps qui se répète, il ne réfute nullement le temps caractérisé par l'extase ontologique-phénoménologique ni même n'oppose le temps de la transmigration à celui-ci ; il les distingue, mais ne les oppose pas purement et simplement, car il les fait se croiser. Il est cependant difficile de connaître, à ce niveau de l'enquête, le sens philosophique précis de ce « croisement », dans la mesure où il n'explicite pas cette idée dans l'exposé. Nous allons tenter de donner une interprétation provisoire du « croisement » en prenant en compte le contexte philosophique de l'époque, qui nous donnera quelques indices sur ce que Kuki pourrait entendre par « ontologique-phénoménologique » et « métaphysique-mystique », et donc par le « croisement des deux plans ».

2. Phénoménologie et métaphysique selon Kuki

a) Le « métaphysique-mystique »

Une question naïve, mais légitime, peut surgir : Kuki croit-il au temps de la transmigration, à l'extase « verticale » ou « métaphysique-mystique » ? Kuki est-il lui-même un mystique ? Lorsqu'il analyse le « temps oriental » et qu'il aboutit à la distinction entre « extase phénoménologique » et « extase mystique », entre le triptyque continuité-hétérogénéité-irréversibilité et le triptyque discontinuité-homogénéité-réversibilité, nous avons l'impression qu'il ne fait que partir d'une notion abstraite (le temps oriental, le temps qui se répète) sans interroger sa réalité, et qu'il se borne à accomplir un simple jeu spéculatif, d'autant qu'il affirme que la « face » verticale, métaphysique-mystique est « imaginaire »[1], ou encore que la continuité du moi dans le cas du temps de la transmigration « n'existe que d'une façon imaginaire »[2]. Lorsqu'il affirme que la transmigration « est soumise à la loi de la causalité », qui « vise et aboutit » au « principe d'identité : "A est A" », par lequel « les gens qui deviennent des vers menaient déjà la vie de vers », c'est-à-dire qu'« en un mot, le monde – dans son état d'identité – revient périodiquement »[3], Kuki semble

[1] *Ibid.*, p. (59).
[2] *Ibid.*, p. (61).
[3] *Ibid.*, p. (56).

réduire la transmigration à un principe logique indépendant de l'expérience. Ici, il est fort probable que Kuki applique à sa conception du temps de la transmigration une idée d'Émile Meyerson, dont il parle dans « L'état actuel des mondes philosophiques français et allemand » (1928-1929) : « L'influence de Bergson en France se fait dans plusieurs directions. Tout d'abord dans la direction de la science, il y a Émile Meyerson. La véritable explication de la science consiste à clarifier la *causalité*. Et la *causalité* se réduit à l'*identité* »[1]. Ainsi, le temps de la transmigration, qui est « renaissance indéfinie », « répétition perpétuelle », « retour sans fin », est aussi caractérisé par le rapport de causalité d'événements qui sont tous identiques les uns aux autres : A est cause de l'effet A en tant que A renaîtra comme A. Le temps de la transmigration, de ce point de vue, est seulement l'incarnation du principe d'identité.

Cette impression de jeu spéculatif est étayée par une note que Kuki a placée à la fin de son texte sur « La notion du temps » :

> Je me permets de dire que, personnellement, je ne crois pas à la transmigration bouddhique, pas plus qu'à la vie après la mort dans le sens du Christianisme. J'ai voulu seulement constater la possibilité d'imaginer la transmigration. Il n'y a ni plus ni moins d'imaginaire dans la conception de la transmigration que dans celle de la vie future chrétienne. J'ai indiqué et développé ainsi un problème, d'origine orientale, du temps périodique et identique. Et ce que je disais sur le Boushido concernant la transmigration n'est que l'application éventuelle de la morale des « chevaliers » à ce domaine imaginaire.[2]

On voit que Kuki a perdu en 1928 la foi en « la vie après la mort », et qu'il ne « croit » pas non plus à la « transmigration bouddhique », c'est-à-dire au temps de la transmigration qu'il a expliqué pendant toute la conférence. Il aurait seulement constaté la possibilité d'« imaginer » la transmigration en utilisant le principe d'identité.

Cependant, dans « Le temps métaphysique » de 1931 – reprise et développement en japonais de l'exposé de Pontigny –, la note ci-dessus est supprimée, de même que dans « Le temps oriental » de 1936[3] ; dans « Ma conception de la vie humaine » de 1934, Kuki écrit qu'« au lieu de croire à un au-delà au sens banal, je veux plutôt

---

[1] Kuki, « Futsudoku tetsugaku-kai no genjô », KSZ I, p. 227. Sur Émile Meyerson (1859-1933), voir les études de Frédéric Fruteau de Laclos : *L'épistémologie d'Émile Meyerson. Une anthropologie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2009 ; *Le cheminement de la pensée selon Émile Meyerson*, Paris, PUF, 2009 ; *Émile Meyerson*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
[2] Kuki, *Propos sur le temps*, p. (65), n. 8.
[3] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 177-197 ; « Tôyôteki jikan ni tsuite », KSZ V, p. 11-24.

croire à un strict éternel retour du même »[1]. Y aurait-il eu une évolution dans sa « croyance » entre 1928 et 1934 ? ou notre auteur se serait-il adapté à son auditoire, à son lectorat ? Le texte de 1928, où il affirme en note qu'il ne « croi[t] pas à la transmigration bouddhique », est prononcé devant l'auditoire français de Pontigny, tandis que les textes de 1931 et de 1936, dans lesquels cette note est absente, et celui de 1934, où il donne explicitement sa préférence à l'éternel retour du même, sont adressés à un lectorat japonais. Kuki a-t-il pensé, à Pontigny, qu'il s'était montré extravagant avec son idée de transmigration, ce qui l'a poussé à ajouter la note en question ? Il est malaisé de trancher la question, mais nous avons du moins mis en évidence l'hésitation de Kuki sur la réalité du temps de la transmigration.

Aussi, Kuki ne se borne pas à « imaginer » et à « développer » conceptuellement le « problème » de la transmigration : il fait référence à une expérience précise, à l'« extase métaphysique-mystique », allant jusqu'à dire que la continuité du moi dans le cas du temps de la transmigration est « une continuité qui ne se révèle qu'aux moments mystiques, moments profonds du "profond éclat", où le moi se reconnaît lui-même avec un étonnement frémissant »[2]. Si Kuki voulait « seulement constater la possibilité d'imaginer la transmigration », aurait-il fait référence à cette expérience de l'extase ? Obama Yoshinobu considère que l'idée de temps de la transmigration « ne peut être induite de l'expérience. Pour avoir une telle idée de temps, est nécessaire sur le plan de la pensée un saut [*hiyaku* 飛躍] qui va du domaine de l'expérience au domaine métaphysique »[3]. L'idée de temps de la transmigration ne serait ainsi possible que sur le plan de la spéculation et n'aurait rien à voir avec l'expérience ; mais dans son ouvrage sur Kuki, Obama élude complètement le terme de « mystique » qui, à notre sens, l'aurait dissuadé d'affirmer que le « domaine de l'expérience » se distingue du « domaine métaphysique ». Il n'entend l'« expérience » qu'au sens de perception sensible et quotidienne, mais l'expérience, comme le dit Bergson, peut avoir deux sens : d'une part, « perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel » ; d'autre part « intuition » ou « expérience métaphysique »,

---

[1] Kuki, « Jinsei-kan » 人生観 (Ma conception de la vie humaine), article publié sous le titre « Waga jinsei-kan » 我が人生観 (Ma conception de la vie) dans *Risô*, oct. 1934 ; repris dans *Ningen to jitsuzon* (1939) ; KSZ III, p. 98 : 普通の意味の来世を信じる位ならば、私はむしろ厳密な同一事の永劫回帰を信じたい. On pourrait aussi traduire cette phrase par : « Si c'est pour croire à un au-delà au sens banal, je préfère encore croire à un strict éternel retour du même. »

[2] Kuki, *Propos sur le temps*, p. (61).

[3] Obama, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 144.

qui se situe au-delà de la perception et qui « ressaisit un fil » montant « jusqu'au ciel » et qui « se reliera à celle des grands mystiques »[1]. Or, rappelons qu'en hiver 1925-1926, ou en hiver 1926-1927, Kuki a eu un entretien avec Bergson, au cours duquel ils auraient parlé de mysticisme. Il est probable que Bergson lui a fait part de cette idée d'expérience métaphysique qui se lie à celle des mystiques et que Kuki s'en est inspiré.

Kuki semble aussi avoir voulu parler d'une expérience métaphysique où l'on éprouve un « étonnement frémissant ». Dans cette extase, qui « reprend donc ici quelque chose de son ancienne signification » par rapport à celle de la temporalité heideggérienne, les éléments du temps se révèlent discontinus et « reliés seulement par une espèce d'attraction à distance »[2] : un instant présent d'une grande année donnée est séparé d'un instant identique d'une autre grande année. L'extase verticale, ou « *métaphysique-mystique* », est en ce sens réminiscence, puisqu'il s'agit de se ressouvenir de cet instant présent qu'on est en train de vivre par la vision d'une vie antérieure : lors de cette extase (qui signifie « hors-de-soi », sortir de soi vers...), le moi se jette dans la « profondeur infinie »[3], verticalement, vers des instants identiques d'autres grandes années, vers des mois identiques d'autres grandes années, ce qui signifie qu'il « se reconnaît lui-même ». Les instants de l'extase verticale étant identiques, le temps de la transmigration est caractérisé par l'« *homogénéité identique* », et ses éléments sont « interchangeables » : mon instant présent de cette grande année-ci peut être échangé par un instant identique d'une autre grande année, notamment d'une grande année passée, et c'est pourquoi ce temps est « réversible ».

---

[1] Bergson, « De la position des problèmes », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 50-51 : « La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience s'appellera vision ou contact, perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel ; elle prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit. Jusqu'où va l'intuition ? Elle seule pourra le dire. Elle ressaisit un fil : à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à quelque distance de terre. Dans le premier cas, l'expérience métaphysique se reliera à celle des grands mystiques : nous croyons constater, pour notre part, que la vérité est là. Dans le second, elles resteront isolées l'une de l'autre, sans pour cela répugner entre elles. De toute manière, la philosophie nous aura élevés au-dessus de la condition humaine ». Cette distinction bergsonienne entre expérience comme perception et expérience comme intuition ou expérience métaphysique apparaît certes dans « De la position des problèmes », publiée pour la première fois en 1934 dans *La pensée et le mouvant*, c'est-à-dire après les *Propos* de Kuki (1928), mais selon une note de Bergson, ce texte aurait déjà été achevé en 1922 (*Ibid.*, p. 98).

[2] *Ibid.*, Kuki, *Propos sur le temps*, p. (58).

[3] *Ibid*.

Ainsi, à la différence du rationalisme classique, pour lequel « la vraie métaphysique n'est guère différente de la vraie logique »[1], le « métaphysique-mystique » selon Kuki implique une expérience. Il convient donc d'interpréter ainsi le rapport entre « métaphysique » et « mystique » – exprimé par un tiret – : le « métaphysique » *se fonde sur* le « mystique », c'est-à-dire sur l'extase mystique. En ce sens, la métaphysique de Kuki, en tant qu'elle applique le principe d'identité, a une tendance logicienne – ce qui le rapproche de la métaphysique classique –, mais est aussi proche de la métaphysique des Grecs, qui suppose également une expérience, celle de la *theôria*, et même, selon l'interprétation d'Izutsu Toshihiko, une expérience mystique[2].

Cette tendance à rapprocher métaphysique et expérience se retrouve dans « L'expression de l'infini dans l'art japonais ». Selon ce texte, les spectateurs qui contemplent les œuvres des artistes doivent « faire le grand saut, se précipiter dans les abîmes métaphysiques sans fond et s'y écraser totalement », en participant à l'« infini » que l'artiste a créé[3]. Chez Kuki, l'« infini », synonyme d'« absolu », est en effet une caractéristique de la métaphysique : contrairement à la perspective mathématique et physique qui est considérée comme relative, la « perspective métaphysique » est caractérisée par la saisie de l'« absolu » qu'est l'« esprit »[4], par la « dimension infinie »[5], et l'« idéalisme métaphysique et moral » cherche l'« infini absolu »[6]. Rappelons d'ailleurs que métaphysique et absolu vont aussi de pair dans son « Bergson au Japon » : le philosophe français a apporté aux intellectuels japonais la « "céleste nourriture" de l'intuition métaphysique » et « [leur] a fait "revivre l'absolu". »[7] Aussi, dans l'exposé sur « La notion du temps », Kuki caractérise ainsi l'« affranchissement immanent, volontariste » du temps de la transmigration, qui

---

[1] Leibniz, *À Sophie de Bohème*, in *Die philosophischen Schriften*, t. IV, éd. Gerhardt, p. 292.

[2] Izutsu Toshihiko 井筒俊彦, *Shinpi tetsugaku. Dai-ni bu. Shinpishugi no Girisha tesugakuteki tenkai* 神秘哲学ー第二部　神秘主義のギリシャ哲学的展開 (La philosophie mystique. Tome II : le développement philosophique-grec du mysticisme) (1949), Kyôto, Jinbun shoin 人文書院, 1967, p. 8 : « pour former une métaphysique qui est censée être impossible pour l'homme naturel, le philosophe doit tout d'abord devenir lui-même un sujet extatiquement transcendant [*datsujiteki ni chôetsuteki shutai* 脱自的に超越的主体] », et que « les philosophes représentatifs de la Grèce, qui vont de Platon à Plotin, adoptèrent ce point de vue et posèrent au fondement de leurs pensées ce qu'on appelle la vie contemplative (*vita contemplativa*) ».

[3] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (81).

[4] *Ibid.*, p. (69).

[5] Kuki, « Théâtre japonais » (posthume, écrit vraisemblablement durant le séjour européen), KSZ I, p. (94).

[6] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (68).

[7] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (89).

consiste en la « répétition perpétuelle de la volonté » : « Vivons dans le temps perpétuel, dans l'*Endlosigkeit* en termes de Hegel. Trouvons *l'Unendlichkeit* dans *l'Endlosigkeit*, *l'infini* dans *l'indéfini*, *l'éternité* dans *la succession sans fin* »[1]. Kuki n'est pas précis sur l'idée d'infini[2], mais nous pouvons du moins voir qu'il entend par « infini » l'infini en acte, que Hegel appelle *Unendlichkeit*, et non pas l'infini en puissance, que Hegel appelle *Endlosigkeit* ou « mauvais infini » (*böse Unendlichkeit*) ou que les Grecs appelaient *apeiron* : l'infini en puissance, l'indéfini, n'est que ce qui n'est pas limité ou déterminé, ce qui n'est pas achevé ou accompli dans l'expérience, comme par exemple le désir inassouvi et sans limite, la démesure que les Grecs appelaient *hybris*, tandis que l'infini actuel a un sens positif, en tant qu'il désigne un infini parfait et achevé, l'infinité du temps de la cyclicité perpétuelle, dont chaque moment est un commencement et une fin. Dans la métaphysique pensée par Kuki à l'issue de son séjour européen, il s'agit certes de trouver l'infini, mais non pas en se coupant simplement de l'expérience, de l'« indéfini ». Si, comme nous l'avons dit, la métaphysique de Kuki se rapproche de celle des Grecs en ce qu'elle se fonde sur l'expérience, il ne s'agit pas de quitter l'expérience commune pour aboutir à la *theôria* des Idées comme chez Platon ou à l'union avec l'Un comme chez Plotin, mais de trouver l'infini « dans » l'expérience commune, dans l'indéfini, comme le suggère l'idée d'« affranchissement immanent » du « Boushido » : l'extase ou le fait de « se précipiter dans les abîmes métaphysiques sans fond » se fait « dans » l'indéfini même.

b) Première moitié du XXe siècle : métaphysique, expérience et existence

Dans la première moitié du XXe siècle, est devenue manifeste la tendance philosophique qui insiste sur l'aspect « expérientiel » de la métaphysique[3]. Un des archétypes de cette tendance est l'« Introduction à la métaphysique » (1903) de Bergson, qui, nous l'avons vu, a orienté la réception de ce dernier au Japon, et qui en appelle à une restauration de la métaphysique par la mise en avant de cette « expérience métaphysique » qu'est l'intuition de la durée. Cette tentative de

[1] *Ibid.*, p. (63).
[2] Sur l'idée d'infini, voir Emmanuel Levinas, « Infini (Philosophie) », in *Encyclopaedia Universalis 2014* ; Tony Lévy, *Figures de l'infini. Les mathématiques au miroir des cultures*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
[3] Rémi Brague, *Les ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2011, p. 14.

restauration s'est faite après ce que Bergson appelle « l'éclipse partielle de la métaphysique depuis un demi-siècle »[1]. Cette éclipse était due, comme l'a montré Léo Freuler, à l'effondrement de l'idéalisme allemand dans les années 1840-1850 et au triomphe de la « vision du monde de la science de la nature » (*naturwissenschaftliche Weltanschauung*), déterministe et mécaniste, laquelle est « essentiellement une philosophie matérialiste que des scientifiques amateurs de philosophie ont précisément fabriquée sur la foi des sciences de la nature »[2] et dont se rapprochent la gauche hégélienne, le positivisme, le néokantisme ou encore la psychologie empirique en ce qu'ils s'obligent, contrairement à l'idéalisme allemand, à ne plus spéculer, à ne plus bâtir de systèmes, à prendre en compte les sciences de la nature, sans pour autant perdre leur autonomie vis-à-vis d'elles[3]. Nous avons vu que ces tendances philosophiques, hostiles à la métaphysique, notamment le positivisme et le néokantisme, étaient aussi présentes dans le Japon de l'ère Meiji.

La tentative bergsonienne de la restauration de la métaphysique est donc une rupture à l'égard des philosophies de la seconde moitié du XIXe siècle en ce qu'elle tente de restaurer la métaphysique en remettant à l'ordre du jour l'absolu, mais elle n'est pas une simple reprise de la métaphysique de l'idéalisme allemand en ce qu'elle s'astreint, comme les philosophies qui l'ont précédée, à ne plus spéculer, à ne plus bâtir de systèmes, à prendre en compte l'expérience et les sciences de la nature : la restauration bergsonienne de la métaphysique en est donc aussi une *rénovation*.

Aussi, cette tendance « expérientielle » de la métaphysique a été manifestée par Heidegger, qui considère l'« angoisse » comme la disposition affective (*Stimmung*) fondamentale de la métaphysique, provoquant ainsi, comme nous le verrons plus loin, ce que nous pouvons appeler un « tournant métaphysique de la phénoménologie »[4]. Le mouvement existentialiste au sens large a aussi joué un rôle important dans cette tendance, notamment par l'intermédiaire d'un Gabriel Marcel qui publie en 1927 son *Journal métaphysique*, ou encore d'un Sartre qui, dans *La nausée* de 1938, présente

---

[1] Bergson, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 226.

[2] Léo Freuler, « Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900 », in *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIXe siècle*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1995, p. 3 ; voir aussi, du même auteur, *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1997.

[3] Il s'agit, selon L. Freuler, des « quatre commandements » que s'imposent les principaux courants philosophiques de la seconde moitié du XIXe siècle, même si, assurément, les interprétations de ces commandements diffèrent selon les courants (*ibid.*, p. 87-110, 260).

[4] C'est le cas dans *Was ist Metaphysik ?* (1929). Voir *infra*, le prochain développement et Deuxième Partie, chap. V, 4, c.

sous forme de récit ses intuitions sur la nature du monde et sur sa contingence irréductible[1], même si, contrairement au bergsonisme, ce mouvement est bien plus hostile aux sciences de la nature. Le mot « métaphysique » est aussi revendiqué en 1932 par le poète Antonin Artaud : « Dans l'état de dégénérescence où nous sommes, c'est par la peau qu'on fera rentrer la métaphysique dans les esprits »[2]. Comme le commente Rémi Brague, « il s'agit de ré-introduire quelque chose qui était sorti, voire qui avait été expulsé. La peau, la dimension du corps, est alors le détour inattendu, mais efficace, qui doit permettre de faire à nouveau justice à ce que l'esprit avait sans doute trahi »[3]. Au sein d'un contexte que Peter Wust appelle en 1920 une « renaissance de la métaphysique »[4], il s'agit de rénover la métaphysique par la voie de l'expérience concrète.

Kuki va tenter, dans son œuvre, d'apporter sa propre réponse dans ce contexte. La métaphysique a une nuance existentielle dans les textes de Kuki de l'époque. Dans ses poèmes publiés en 1926 dans *Myôjô*, Kuki, de manière pathétique, fait part de sa vision de la métaphysique :

> Je suis quand même triste,
> La solitude de celui qui suit les ténèbres, l'amertume de celui qui poursuit l'ombre invisible,
> Une philosophie sans métaphysique est bien triste,
> Je désire une métaphysique qui pose les problèmes de l'être et de la mort de l'homme.
>
> 僕はやっぱり寂しいよ、
> 闇を辿る者の孤独、見えざる影を追う者の悲哀、
> 形而上学のない哲学は寂しい、
> 人間の存在や死を問題とする形而上学が欲しい。[5]
>
> Vous autres, ne connaissez-vous pas
> La solitude métaphysique ?
> N'avez-vous jamais vu
> L'aspect de cette réalité majestueuse ?
>
> La vraie solitude
> Est même passagèrement indestructible,
> La vraie solitude

---

[1] Voir Troisième Partie, chap. III, 2, e.
[2] Antonin Artaud, « Le théâtre de la cruauté » (1932), in *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 118.
[3] Rémi Brague, *Les ancres dans le ciel*, *op. cit.*, p. 15.
[4] Peter Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik* (1920), *Gesammelte Werke*, éd. Wilhelm Vernekohl, Münster, 1963-1969, t. I ; voir aussi Dietrich Heinrich Kerler, *Die auferstandene Metaphysik. Eine Abrechnung* (1921), Ulm, 2e éd. 1921 (cités dans Léo Freuler, *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 264).
[5] Kuki, « Aki no ichi nichi » 秋の一日 (Un jour d'automne), in *Pari shinkei* (1926), KSZ I, p. 128-129.

Que même l'amour et l'amitié ne peuvent toucher

汝等は形而上的の
孤独を知らざるか。
かの厳しき実在の姿を
見しことなきか。

まことの孤独は
束の間も毀ち得ず、
まことの孤独は
愛も友情もこれに触れず。[1]

Ici, la métaphysique semble désigner l'état d'âme de l'incompris solitaire en proie à la « tristesse », à l'« amertume » (*hiai* 悲哀), vivant dans l'« ombre invisible » et les « ténèbres », et pensant à l'« être » mais aussi à la « mort » de l'homme. Cette vision de la métaphysique est assez loin de celle du métaphysicien bergsonien, qui ne se préoccupe que de serrer au plus près l'être, c'est-à-dire la vie ou durée – la mort, qui n'a aucune positivité, ne pouvant pas être appréhendée. Dans son cours sur Heidegger, en 1931-1932, Kuki affirmera d'ailleurs que c'est le « défaut [*ketten* 欠点] de Bergson »[2] que de ne pas poser le problème de la mort dans sa philosophie. Il s'agit là du point nodal qui va distinguer Kuki de Bergson. Pour le bergsonisme, c'est-à-dire pour une conception éminemment positive de la réalité, la mort, mais aussi le néant et le possible – notions que Kuki mettra en avant – ne sont que des pseudo-idées dont nous ne faisons pas l'expérience : comme le montre d'ailleurs le poème de Kuki à propos de la mort, ce sont des idées que notre intelligence forge de l'absence d'une chose ou de toutes choses, mais qui ne renvoient qu'au sentiment pratique d'un manque (« triste », « solitude », « amertume »). Pour parler comme Vladimir Jankélévitch citant Fénelon, « tous ces monstres ne sont point réels »[3]. Il s'agit là d'idées, de sentiments qu'il faut dissiper en revenant à la pleine positivité de la réalité, qui est vie, la durée pure étant cette positivité fondamentale. Kuki, s'il ne conteste pas la réalité de la durée pure[4], veut aussi prendre en compte les expériences, les

[1] Kuki, « Kodoku » 孤独 (Solitude), in *Pari no negoto* (1926), *op. cit.*, KSZ I, p. 153-154.
[2] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon* Heidegger の現象学的存在論 (L'ontologie phénoménologique de Heidegger), cours prononcé à l'Université impériale de Kyôto en 1931-1932 ; repris dans KSZ X, p. 120.
[3] Fénelon, *Lettres spirituelles*, 22 avr. 1707, à la comtesse de Montberon ; cité par Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* (1931), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008, p. 238.
[4] Nous l'avons vu, il donnera des cours sur Bergson à Kyôto dans les années 1930 ; nous le verrons, il fera référence à la « durée pure » dans ses textes sur la littérature (*Bungaku gairon* 文学概論 [Théorie générale de la littérature], cours prononcé à l'Université impériale de Kyôto en

sentiments concrets qui rythment notre vie quotidienne, ce qui d'ailleurs va l'amener à proposer en 1938 une « Généalogie des émotions » (« Jôcho no keizu » 情緒の系図). C'est dans ce contexte général à caractère existentiel que Kuki s'intéresse au thème de la mort.

Cette tendance existentialiste est exprimée dans les *Propos* par la morale du *bushidô* et l'interprétation du mythe de Sisyphe, qui sont des affirmations du temps métaphysique-mystique. Nous pourrions même ajouter qu'il y a une fortune des *Propos* de Kuki dans l'existentialisme français. Le Sisyphe de Kuki, qui s'est affranchi du temps métaphysique en l'affirmant, est « un homme passionné par le sentiment moral. Il n'est pas dans l'enfer, il est au ciel »[1]. Selon Daniel Charles et Jean-François Mattéi citant les *Propos*, cette interprétation singulière du mythe de Sisyphe influencera Albert Camus dans son propre *Mythe de Sisyphe* (1942), qui se clôt ainsi : « La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux »[2]. Précisons d'ailleurs que la conférence de Kuki sur le temps n'est pas passée inaperçue en France[3] : comme nous l'avons vu, des intellectuels de renom ont assisté aux Décades de Pontigny, et Jean Guitton cite les

---

1933, KSZ XI, p. 150, 153-154 ; « Bungaku no keijijôgaku » 文学の形而上学 [Métaphysique de la littérature], in *Shin bungaku-ron zenshû* 新文学論全集 [Nouvelles œuvres complètes de la théorie de la littérature], t. I : « Bungaku gairon » 文学概論 [Traité de littérature], Tôkyô, Kawade shobô, nov. 1940, repris dans *Bungei-ron* [1941], KSZ IV, p. 15).

[1] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (63).

[2] Camus, *Le mythe de Sisyphe*, in *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 198. Voir Daniel Charles, « Camus et l'Orient (notes sur *Le mythe de Sisyphe*) », in Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, PUF, coll. « Thémis Philosophie », 1997, p. 253, 255-256 ; Jean-François Mattéi, « Albert Camus : les noces avec le monde », texte de la conférence donnée à l'occasion du 50ème anniversaire du décès d'Albert Camus, dans le cadre des conférences d'*ARTE-FILOSOFIA*, Cannes, 15 janv. 2010, p. 8, in http://www.artefilosofia.com/bfeuillesd.php?even_id=53&id_titre=42 (consulté en juin 2011) : « "il faut imaginer Sisyphe heureux" dira Camus en empruntant cette phrase à Kuki Shûzô, le philosophe japonais qui assista aux cours de Heidegger en 1927 ». Peut-être Camus a-t-il découvert les textes de Kuki par l'intermédiaire de Jacques Heurgon, qui était le gendre de l'organisateur des Décades de Pontigny, Paul Desjardins, et qui faisait partie, avec Camus, du comité de rédaction de la revue *Rivages*, publiée en 1938 et 1939 (Roger Grenier, *Albert Camus soleil et ombre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991).

[3] Voir Jan Hokenson, *Japan, France, and East-West Aesthetics*, *op. cit.*, p. 341-342. Hokenson affirme même : « *The impact of the book* Propos sur le temps *is immeasurable. The main points of these lectures are worth belaboring particularly because, whether or not Kuki served as direct source, it is the shape and tenor of this metaphysical interpretation of Japanese aesthetics that inform the following era of French japonisme, beginning Malraux and Yourcenar and culminating in the work of Roland Barthes and Jean-François Lyotard* » (p. 341).

Propos sur le temps dans sa thèse de 1933 sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*[1].

c) Le Heidegger que Kuki a connu, ou l'ontologie phénoménologique comme métaphysique du Dasein

Si Kuki parle de « croisement » entre le « phénoménologique-ontologique » et le « métaphysique-mystique », c'est parce que, contrairement à l'image que l'on se fait de la phénoménologie, et en particulier de Heidegger, comme des ennemis de la métaphysique, le Heidegger qui semble avoir influencé Kuki à Marbourg, en 1927-1928, n'était pas le penseur du « dépassement de la métaphysique », mais un phénoménologue qui projetait de bâtir une « métaphysique du *Dasein* »[2]. C'est en effet après la publication de *Sein und Zeit*, notamment entre 1927 et 1930, que Heidegger, sans doute sous l'influence de Max Scheler[3], y travaille.

Dans le cours du semestre d'été 1927, Heidegger oppose à la « métaphysique vulgaire qui traite d'un étant quelconque qui se tiendrait derrière l'étant connu », un « *concept scientifique de métaphysique* […] identique au concept de philosophie en général : science transcendantale critique de l'être, c'est-à-dire ontologie »[4]. L'« ontologie fondamentale » de *Sein und Zeit*, ou « ontologie phénoménologique universelle »[5], tâchait d'aborder le sens de l'être sans le penser à partir d'un « étant quelconque qui se tiendrait derrière l'étant connu », mais à partir de l'analytique du *Dasein* humain vivant toujours déjà dans une compréhension de l'être et se temporalisant vers l'avenir selon la temporalité ekstatico-horizontale, appelée par Kuki « extase horizontale » ou « ontologique-phénoménologique » ; malgré le nom d'« ontologie », elle n'était cependant pas nommée « métaphysique » par Heidegger. Or, voilà qu'elle se réclame désormais d'un « concept scientifique de métaphysique ».

---

[1] Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 2e éd., 2004, p. 100, n. 1 : « Voir les réflexions de Shuzo Kuki dans son précieux opuscule, *Propos sur le temps* (Paris, 1928), p. 11-17 ».

[2] Voir François Jaran, *La Métaphysique du* Dasein. *Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books, 2010. Nous nous référons principalement à cet ouvrage en ce qui concerne la période « métaphysique » de Heidegger.

[3] Selon Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 3.

[4] Heidegger, *Die Grundprobleme der Metaphysik*, GA 24, p. 23 ; cité dans François Jaran, *La Métaphysique du* Dasein, *op. cit.*, p. 77.

[5] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 37-38.

Si celui-ci n'est pas encore précisément élaboré, c'est dans ce cours que Heidegger expose pour la première fois le concept de « transcendance du *Dasein* », qui sera le concept par excellence de la métaphysique du *Dasein*.

Dans le cours du semestre de l'hiver 1927-1928, consacré à *L'interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, le philosophe allemand pose explicitement la question de la possibilité de la métaphysique. C'est aussi dans ce cours qu'apparaît pour la première fois la question : « qu'est-ce que la métaphysique ? », qui deviendra le titre d'une conférence fameuse en 1929. La conclusion du cours indique la parenté entre l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* et la question de la métaphysique : Heidegger affirmera d'ailleurs dans l'introduction de son *Kantbuch* que « l'ontologie fondamentale n'est autre que la métaphysique du *Dasein* humain, telle qu'elle est nécessaire pour rendre la métaphysique possible »[1]. Cette méditation sur la possibilité de la métaphysique est aussi la visée principale du cours du semestre d'été 1928 consacré à Leibniz – *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* –, qui tente d'établir les fondements métaphysiques d'une logique philosophique, ce que Heidegger baptisera, devant « l'effroi et l'étonnement » (*Schrecken und Staunen*) de ses étudiants[2], « métaphysique de la vérité »[3]. Or, comme nous l'avons déjà dit, Kuki était présent aux cours sur Kant et Leibniz : nous ne pouvons savoir s'il faisait partie de ces étudiants ayant éprouvé de l'« effroi et [de] l'étonnement », mais nous pouvons aisément supposer que notre auteur, qui se lamentait d'une « philosophie sans métaphysique » dans un de ses poèmes de 1926, a accueilli favorablement ces mots de Heidegger et apprécié sa « conviction métaphysique » (*keijijôgakuteki shin.nen* 形而上学的信念)[4].

Kuki a donc assisté aux cours de Heidegger durant ce que nous pourrions appeler le « tournant métaphysique de la phénoménologie »[5], à une époque où le phénoménologue allemand insistait sur la parenté entre ontologie fondamentale et métaphysique du *Dasein*, ce qui aurait peut-être incité notre auteur à penser que la

---

[1] Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1953, p. 57.
[2] Selon la lettre de Heidegger à Jaspers du 24 sept. 1928.
[3] Cité dans François Jaran, *La Métaphysique du* Dasein, *op. cit.*, p. 80.
[4] Selon une expression utilisée dans son cours de 1931-1932 sur le philosophe allemand (*Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 235).
[5] Nous nous inspirons du titre de l'essai polémique de Dominique Janicaud sur « Le tournant théologique de la phénoménologie française » (1990).

phénoménologie – notamment l'ontologie phénoménologique – n'était pas contradictoire avec la métaphysique, ou qu'elles pouvaient se croiser. Certes, Heidegger ne parle ni de « croisement », ni de « mystique », sur lequel se fonde l'idée de métaphysique dans les *Propos* de Kuki, mais il est fort probable que notre auteur s'est inspiré de cette mise en avant de l'idée de métaphysique chez Heidegger pour poser l'idée de « croisement » entre phénoménologie et métaphysique. Dans notre deuxième partie [1], nous approfondirons les rapports entre la définition de la métaphysique que Kuki donne à partir de son cours de 1930 sur la contingence et la période métaphysique de la phénoménologie heideggérienne, notamment exprimée dans *Was ist Metaphysik ?* (qui, publié en 1929, n'est pas encore lu par Kuki quand celui-ci publie les *Propos* en 1928).

d) Première tentative d'interprétation du « croisement » entre temps phénoménologique et temps métaphysique : l'instant d'une rencontre et le hasard

Mais qu'est-ce que ce « croisement » ? Comme nous l'avons déjà dit, Kuki n'explicite pas cette idée de croisement, mais tentons d'en donner une idée provisoire, en nous fondant particulièrement sur un passage de « L'expression de l'infini dans l'art japonais ». Il s'agit du passage où Kuki explique, en rapport à la poésie japonaise, « l'idée du temps qui se répète ». Après avoir cité le texte de Proust exprimant la réminiscence d'un bruit, d'une odeur que l'on entend ou respire « à la fois dans le présent et dans le passé », Kuki fait référence au poème de Semimaru :

> C'est ici, en vérité,
> La barrière d'Osaka, où se rencontrent
> Ceux qui vont, ceux qui viennent,
> Ceux qui se sont séparés,
> Ceux qui se connaissent ou non.[2]

Or, commente Kuki,

> La barrière d'Osaka, c'est « le portique à deux visages » dont « le nom se trouve inscrit à un fronton, il s'appelle *l'instant* ». C'est l'instant où se rencontrent deux chemins : le passé et l'avenir ; c'est le moment du présent de plénitude infinie, le moment éternel où Zarathoustra parle avec le nain « d'une voix toujours plus basse, car il a peur de ses propres pensées et des ses arrière-pensées » ; c'est le moment sacré où Yâjnavalkya dit à Artabhâga : « Donne-moi ta main, ami ; cette connaissance n'est faite que pour nous

[1] Voir *infra*, Deuxième Partie, chap. V, 4.
[2] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (77). Il s'agit de la traduction de Kuki. Le poème original : これやこの 行くも帰るも 別れては 知るも知らぬも 逢坂の関 (Semimaru 蝉丸, *Gosen waka-shû* 後撰和歌集 [Collection tardive de poèmes japonais], n° 1089).

deux » ; et c'est encore le moment béni où l'âme interroge une âme : « La feuille du gingko était-elle une et devenue deux ? ou était-elle deux et devenue une ? » ; c'est aussi ce moment que nous passons ici dans ce salon à Pontigny, où je vous parle d'un vers de Semimaru et où nous nous demandons précisément si nous avons déjà vécu ce même moment ensemble et si nous allons le vivre ensemble une seconde fois, – si nous avons déjà fait connaissance un nombre indéfini de fois et si nous allons faire de nouveau connaissance.[1]

Cet instant, c'est l'instant dont notre auteur parle dans sa première conférence sur « La notion du temps » : l'« instant dont l'épaisseur est d'une profondeur infinie », identifié à l'extase métaphysique-mystique du temps de la transmigration[2], le « moment mystique, moment profond du "profond éclat", où le moi se reconnaît lui-même avec un étonnement frémissant »[3]. Mais ici, notre auteur affirme en outre qu'il s'agit de l'*instant d'une rencontre* : de l'instant « où se rencontrent / Ceux qui vont, ceux qui viennent, / Ceux qui se sont séparés », « où se rencontrent deux chemins : le passé et l'avenir ». Signalons d'ailleurs que dans l'original japonais du poème, « Osaka » 逢坂 est un mot-pivot (*kake-kotoba*)[4] : non seulement il est le nom d'un lieu[5], mais, composé des caractères signifiant « rencontre » (逢) et « pente » (坂), il désigne la « pente des rencontres ». Dans ce passage, nous retrouvons ainsi l'intérêt de Kuki pour le *hic et nunc* de l'« *Hecceitas* » : c'est ici et maintenant (« c'est ici, en vérité », à « l'instant » même), en un espace et en un temps singuliers, que l'on fait l'expérience de la rencontre avec autrui et, pour Kuki, du temps qui se répète, de l'extase métaphysique-mystique, instant où se rencontrent, identifiés alors, l'instant de cette grande année présente et les instants des grandes années passées et des grandes années futures. En temps normal (de cette grande année-ci), notre moi évolue de manière horizontale selon les extases de l'avenir, du présent, du passé, de manière irréversible en visant l'horizon de l'avenir ; mais à l'instant même où ce moi rencontre autrui, *hic et nunc*, il y a le « moment du présent de plénitude infinie », de

---

[1] *Ibid.*, p. (77)-(78). Kuki souligne.
[2] *Ibid.*, p. (58).
[3] *Ibid.*, p. (61).
[4] *Kake-kotoba* 掛詞, ou « mot-pivot », est un homophone ou une figue syntaxique destinée à provoquer des lectures multiples. Dans le mot-pivot, dit Kuki, on « prend conscience d'un son donné en le décomposant en rapport phonématique entre deux mots » (KSZ V, p. 296 ; IV, p. 254). Par exemple, *matsu* まつ, écrit en *hiragana*, peut être lu, en *kanji*, comme ayant la signification de « pin » (松), mais aussi d'« attendre » (待つ).
[5] Il s'agit de la barrière d'octroi d'Ôsaka (Ôsaka no seki 逢坂関), qui se trouvait entre la province de Yamashiro (Yamashiro no kuni 山城国, partie sud de l'actuel département de Kyôto) et la province d'Ômi (Ômi no kuni 近江国, l'actuel département de Shiga 滋賀). À ne pas confondre avec l'actuelle ville d'Ôsaka 大阪.

l'extase métaphysique-mystique, où se rencontrent les mêmes instants des autres grandes années. À cet instant même tout se concentre sur le présent, tandis que l'extase horizontale anticipe essentiellement sur l'avenir. Kuki ne parle pas dans ce passage du temps phénoménologique, mais nous pouvons aisément interpréter que cet « instant » de la rencontre, celui de l'extase métaphysique-mystique, incarne en même temps une *rupture* dans le temps horizontal de l'extase ontologique-phénoménologique. Il devient alors possible d'interpréter le « croisement » entre le « métaphysique-mystique » et l'« ontologique-phénoménologique » comme cet instant de la rencontre, comme cette rupture. En effet qu'est-ce qu'un « croisement » ? Deux êtres se croisent en un lieu et en un instant, de manière spatio-temporelle : ils sont présents en même temps, simultanément. Le croisement suppose la rencontre entre *deux* êtres en un espace et en un temps précis, singuliers.

Ainsi, le croisement entre l'ontologique-phénoménologique et le métaphysique-mystique se fait en un lieu et un instant particulier, lors de la rencontre. L'extase métaphysique-mystique n'est pas expérimentée en se coupant de l'expérience quotidienne, mais au contraire dans une expérience concrète dont est capable tout un chacun, dans l'expérience de la rencontre, qui est par définition un instant *hic et nunc*. Ainsi, par le rapprochement entre le passage sur le « croisement » et le passage sur le poème de Semimaru, nous pouvons affirmer que l'idée de croisement entre l'ontologique-phénoménologique et le métaphysique-mystique supposait l'instant de la rencontre.

Kuki, à la fin du passage sur l'instant de la rencontre et le moment éternel, suggère en outre l'idée de *hasard*. Après s'être demandé si lui et les auditeurs de Pontigny ont déjà vécu ce même moment ensemble un nombre indéfini de fois, s'ils vont le vivre ensemble une seconde fois, Kuki affirme : « Laissons notre vénérable aveugle Semimaru méditer sur le problème du hasard et du temps en cercle ».[1] Nul développement sur l'idée de hasard, mais nous pouvons lire cette phrase comme s'il s'agissait d'un programme qu'il s'est fixé à lui-même en vue d'écrits ultérieurs. Cependant, pour éclairer cette phrase, remarquons ici que la rencontre est par définition une rencontre fortuite[2], le hasard même : « rencontre fortuite » est un pléonasme. Au sens strict, quand nous cherchons à voir une personne connue et que nous la voyons, il s'agit d'un rendez-vous, d'une entrevue, mais non pas d'une

[1] *Ibid.*, p. (78).
[2] Nous approfondirons plus loin cette idée (voir *infra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, c).

rencontre, car c'est quelque chose que nous avons anticipé sur le futur ; la rencontre (fortuite) est au contraire quelque chose que nous n'anticipons pas, c'est une rupture dans le temps normal, c'est quelque chose qui se concentre dans le présent.

Kuki a cependant publié, en 1927, un poème intitulé « Gûzensei » 偶然性[1], que nous pourrions traduire par « La contingence » ou par « Le hasard ». *Gûzen* 偶然, pour une oreille japonaise, est un mot assez courant, comme c'est le cas en français lorsqu'on dit « c'est un hasard », « c'est un accident », tandis que le mot *gûzensei* 偶然性, qui est en outre composé du caractère *sei* 性 – signifiant ici « le caractère de », « la nature de » et étant l'équivalent du suffixe français « -ité » (comme lorsqu'on dit « temporalité ») –, a une connotation plus conceptuelle, comme c'est le cas du terme « contingence » en français. Nous choisissons donc de traduire *gûzensei* par « contingence », même si Kuki traduit par ce terme aussi bien la notion de « contingence » que celle de « hasard »[2]. Dans le poème, Kuki affirme que *gûzensei* – contingence ou hasard – se définit par la rencontre :

L'axiome des parallèles,
As-tu pu le prouver
Comme tu le souhaitais ?
Non, tu as levé le postulat ?
Le cœur du problème
C'est la somme des angles intérieurs d'un triangle,
Est-ce égal à deux angles droits ?
Quoi, ça n'atteint pas les 180 degrés ?
Un vieux livre que j'ai trouvé à Alexandrie
Vieux de 2000 ans les Éléments de géométrie,
Qu'ils soient mangés par les scolytinae ou non
Euclide est un grand homme,
Il a transformé l'aspect de l'univers en droites et en points
Toi et moi, moi et toi
Mystère de la rencontre,
Antinomie de l'amour.
Voilà la géométrie de la vie,
Pourrais-tu la résoudre s'il te plaît ?
Vois la droite des causes et effets A
Vois la droite des causes et effets B
Deux droites parallèles devraient ne pas se croiser,
Qu'est-ce que c'est étrange le croisement des droites parallèles,
C'est cela la contingence,
Le chaos gros de Vénus,
Les vagues des causes et effets s'avançant
La perle que l'un et l'autre ont ramassée.

---

[1] Kuki, « Gûzensei » 偶然性 (La contingence), in *Hahen*, KSZ I, p. 131-133.
[2] D'une part, il utilise *gûzensei* dans son cours sur *La contingence des lois de la nature* d'Émile Boutroux (KSZ X, p. 283) ; d'autre part, il traduit la notion de « hasard » selon Octave Hamelin par *gûzensei* (KSZ XI, p. 231-232).

平行直線の公理、
望み通り
証明が出来た？
いや、基本要求を撤回した？
問題の中心となっているのは
三角形の内角の和、
二直角に等しい？
なに、百八十度に足りない？
アレキサンドリアで見つけた古本
二千年前の幾何学原理、
蠹が食っていようと食っていまいと
ユウクリッドは偉い人、
宇宙の姿を線と点とに造り換え
お前と俺、俺とお前
めぐり逢いの秘密、
恋の反律。
これは人生の幾何、
なんとか解いてくれまいか。
甲なる因果の直線を見よ
乙なる因果の直線を見よ
二つの平行線は交はらぬがことわり、
不思議じゃないか平行線の交り、
これが偶然性、
混沌が孕んだ金星、
因果の浪の寄するがまま
二人が拾った真珠玉。[1]

Après quelques références au problème du « postulat des parallèles » ou cinquième « demande » d'Euclide[2] et aux géométries non euclidiennes, qui sont issues de la volonté de le démontrer mais qui, tout en conservant les quatre premiers postulats, se sont finalement constituées en l'abonnant, Kuki rend hommage au « grand » mathématicien grec, qui a « transformé l'aspect de l'univers en droites et en points ». Notre auteur fait référence à la géométrie non euclidienne, notamment hyperbolique, dans laquelle la somme des angles d'un triangle est inférieure à 180° et l'espace peut admettre une infinité de parallèles à une droite donnée et passant par un point hors de cette droite.

[1] Kuki, « Gûzensei » (poème), KSZ I, p. 131-133.
[2] Il est formulé ainsi dans le livre I des *Éléments* d'Euclide : « si une droite tombant sur deux droites fait les angles intérieurs et du même côté plus petits que deux droits, les deux droites, indéfiniment prolongées, se rencontrent du côté où sont les angles plus petits que deux droits ». À ce postulat long et complexe, les énoncés suivants sont équivalents : « pour toute droite D et pour tout point P n'appartenant pas à D, il existe une unique droite D' parallèle à D dans le plan déterminé par D et P » ; « si une ligne droite coupe une droite, elle coupe toute parallèle à cette droite » ; « si deux droites sont parallèles, toute sécante produit avec ces deux droites, des angles alternes-internes égaux » (Euclide, *Les Éléments*, t. I, traduction et commentaires par Bertrand Vitrac, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque d'histoire des sciences », 1990, p. 175).

Montrant ainsi un intérêt pour la science de l'espace, notre auteur propose pour sa part une « géométrie de la vie » (*jinsei no kika* 人生の幾何). Le mot *jinsei* peut aussi être traduit par « vie humaine » (人 signifiant « homme » et 生 « vie »), distingué alors de *seikatsu* 生活 ou de *jisseikatsu* 実生活, qui signifie « vie quotidienne » ; de *seimei* 生命, qui signifie « vie » en un sens plus biologique ; de *sei* 生, la « vie » en général, qui a une nuance nettement plus métaphysique, ou vitaliste, tous ces termes pouvant cependant être traduits par « vie ». Remarquons ici que Kuki prend nettement ses distances par rapport au bergsonisme, selon lequel l'expression « géométrie de la vie » serait un cercle carré : la vie étant durée, c'est-à-dire le temps pur de tout espace, il est contradictoire qu'il y ait une géométrie – ou science de l'espace – qui traite de la vie. La géométrie de la vie se définit par la « rencontre » (*meguriai* めぐり逢い) entre deux individus (entre « toi et moi, moi et toi ») ou, de manière plus « géométrique », entre « la droite des causes et effets A » et « la droite des causes et effets B », lesquelles représentent les séries causales de la vie de chacune des deux individus. Mais cette rencontre est en outre considérée comme un « mystère » (*himitsu* 秘密), le terme *meguriai* possédant une nuance énigmatique. Composé d'une part, de *meguri*, qui peut aussi s'écrire avec les caractères 巡, 回, 廻, signifiant l'idée de circulation, de ronde, tel le cercle de la métempsychose (*rin.ne* 輪廻)[1], et d'autre part, de *ai* 逢い, que nous avons vu pour « Osaka » 逢坂, désignant un face-à-face, une rencontre fortuite, *meguriai* semble caractériser une rencontre faite par hasard, mais faisant en même temps entrevoir un destin : ce mot étant souvent utilisé dans un contexte supposant l'amour entre deux êtres, ce qui est le cas dans ce poème, il y a *meguriai* lorsque deux êtres se rencontrent de manière inattendue, c'est-à-dire lorsque cette rencontre paraît être un hasard, mais lorsqu'en même temps elle paraît être un destin, quelque chose qui a été préparé par une puissance dépassant les deux êtres.

Cette « rencontre » est d'ailleurs selon Kuki l'« antinomie de l'amour » (*koi no hanritsu* 恋の反律). À notre connaissance, le terme *hanritsu* 反律 n'existe ni dans le japonais courant, ni dans le vocabulaire philosophique de l'époque (ni d'aujourd'hui d'ailleurs). Exprimant chez Kant les contradictions entre deux thèses (la thèse et l'antithèse) auxquelles aboutit la raison pure, « antinomie » se dit en japonais *niritsu*

[1] Selon le dictionnaire *Kôjien* 広辞苑 (Le vaste jardin des mots), dir. Shin.mura Izuru 新村出, Tôkyô, Iwanami shoten, 5e éd., 2006, p. 2620 (art. « めぐ・る [回る・廻る・巡る] »).

haihan 二律背反[1], qui signifie littéralement « deux lois qui s'opposent en se tournant le dos ». Même Kuki, dans un cours sur *Kant et après Kant*, professé vers 1936, utilise *niritsu haihan*[2]. Nous avons cependant traduit *hanritsu* 反律 par « antinomie » car, étant donné le respect de l'étymologie chez Kuki et les idées qu'il développe dans ce passage du poème, nous pensons qu'il a créé ce néologisme pour exprimer cette idée d'antinomie. Étymologiquement, il semble que Kuki ait voulu ici traduire littéralement le mot « anti-nomie » (formé du grec *anti* et *nomos*, la loi) par *han-ritsu* 反律 (le premier caractère signifiant « anti », et le second « loi », « principe »), d'autant que ce mot rime avec *himitsu* 秘密, la rime ayant, comme nous le verrons plus tard, une place importante dans la pensée de Kuki. Eu égard au passage, l'antinomie serait, dans le processus de l'amour, le moment de la rencontre entre le « moi » (la thèse) et le « toi » (l'antithèse) : dans ce schéma, la rencontre serait ainsi la version amoureuse de l'antinomie. La thèse, le « moi », et l'antithèse, le « toi », seraient exprimées par chacune des deux « droites de causes et effets » (*inga* 因果, l'abréviation de *gen.in* 原因, cause, et de *kekka* 結果, effet), qui sont parallèles, c'est-à-dire « devraient ne pas se croiser » (dans un monde euclidien), mais à un moment donné, elles se « rencontrent » (*meguriai*) mystérieusement, elles se « croisent » (*majiwari* 交り), constituant ainsi une « antinomie »[3] (pour un entendement euclidien).

Nous avons choisi de traduire le terme *majiwari* par « croisement », car Kuki, dans « Le temps métaphysique » (1931), utilisera *majiwari* au moment où il parlera du « croisement » des « plans » ontologique-phénoménologique et métaphysique-mystique[4], même si nous aurions pu tout autant le traduire par « intersection », qui est

---

[1] Inoue Tetsujirô, *Tetsugaku jii* (1881), *op. cit.*, p. 6 ; *Iwanami tetsugaku shô-jiten* 岩波哲学小辞典 (Petit dictionnaire de philosophie d'Iwanami), éd. Itô Kichinosuke, Tôkyô, Iwanami shoten, 1930 (éd. augmentée 1937), p. 535. Et c'est toujours le cas aujourd'hui (*Kôjien*, *op. cit.* ; *Daijisen* 大辞泉 [La grande fontaine des mots], Tôkyô, Shôgakukan 小学館 [dictionnaire électronique]).

[2] Kuki, *Kanto oyobi Kanto igo* カント及びカント以後 (Kant et après Kant), cours prononcés à l'Université impériale de Kyôto en 1936-1937, repris dans KSZ VII, p. 31.

[3] Remarquons que nous avons hésité à rendre *hanritsu* 反律 par « antithèse », qui est traduit à l'époque par un homonyme *hanritsu* 反立 (Itô Kichinosuke [éd.], *Iwanami tetsugaku shô-jiten* [1930], *op. cit.*, p. 198), le deuxième caractère signifiant ici « être debout », « poser », « bâtir », mais au vu du poème, nous avons considéré que la *thèse* est le « moi », l'*antithèse* le « toi », et l'*antinomie* la « rencontre » entre ces deux entités.

[4] Kuki, *Propos sur le temps* (1928), KSZ I, p. (59) : « Le croisement des deux plans n'est alors rien d'autre que la structure spéciale du temps » ; « Keijijôgakuteki jikan » (1931), KSZ III, p. 192 : この二面の交わりが時間の構造にほかならない.

justement la rencontre, le lieu de rencontre de deux lignes, de deux surfaces ou de deux volumes qui se coupent. Ce croisement, cette rencontre entre deux droites parallèles, qui devraient ne pas se toucher, est pour le moins « étrange » : c'est un « mystère ». Il s'agit ici clairement d'une référence à la géométrie hyperbolique qui admet un espace où des parallèles à une droite passent par un même point, c'est-à-dire se croisent : en effet, un tel cas nous est « étranger », du moins pour nous autres habitués au monde de la géométrie euclidienne. Or, dit Kuki, le croisement, la rencontre entre deux parallèles, « c'est cela la contingence » (*gûzensei*). Ce mystère de la rencontre, du croisement, est comparé à « Vénus » qui a été conçue par le « chaos », c'est-à-dire par hasard, et à « la perle » que deux êtres ont ramassée ensemble[1], c'est-à-dire à quelque chose de rare : que le chaos ait conçu Vénus, que deux êtres aient ramassé une perle recrachée par d'innombrables « vagues de causes et effets », c'est en effet là quelque chose de rare, miraculeux, « étrange », c'est-à-dire de difficilement explicable par la raison. Ainsi, la contingence, le hasard, est une rencontre, un croisement – étrange – entre deux êtres, entres deux droites de causes et effets.

*

Nous avons montré, à l'aide du détour de l'histoire des idées, ce que Kuki, à la fin de son séjour européen, entendait par « métaphysique » et « phénoménologie », même vaguement, ses idées n'étant pas encore précises dans les poèmes et les textes de circonstance. Après avoir mis en évidence le contexte philosophique et intellectuel dans lequel Kuki a évolué dans les années 1910 et 1920 – principalement les universalismes du « mouvement pour la culture » et du néokantisme antimétaphysique, puis la réaction bergsonienne, qui prépare, selon Kuki, à la phénoménologie –, nous avons montré comment il a fait siens les problèmes qui agitaient son époque.

Comme nous l'avons vu dans « Bergson au Japon » et « L'état actuel des mondes philosophiques français et allemand », mais aussi dans ses poèmes, Kuki a été conscient de la tentative de restauration de la métaphysique à travers l'« intuition métaphysique bergsonienne », puis de la montée de la phénoménologie – ces deux courants philosophiques étant rapprochés par Kuki sous la figure de l'intuition, ou

[1] Rappelons que c'est plutôt Éros qui est issu de Chaos. Aphrodite étant sortie de l'écume (*aphros*) de la mer, Kuki aurait pu en revanche écrire qu'elle est née des « vagues des causes et effets ».

donation à la conscience, considérée comme une méthode commune qui abolit la distinction abstraite posée par le « logicisme » néokantien entre sujet et objet et, par là même, le schéma de la constitution de l'objet en phénomène par le sujet. L'intuitionnisme de Kuki, influencé par la phénoménologie et le bergsonisme, est exprimé par la valorisation, dans ses poèmes parisiens, du « réel » concret et de l'individualité de l'« *Hecceitas* », ainsi que par l'« ironie » par rapport à l'idée abstraite d'« universel »[1], qui avait été mise en valeur par le néokantisme ainsi que par l'universalisme du « mouvement pour la culture », notamment du courant Shirakaba.

Dans cette première moitié du XXe siècle qui rapproche métaphysique et expérience, notre auteur va alors tenter de rénover la métaphysique par la voie de l'expérience concrète. Par l'intermédiaire de la philosophie de l'« intuition métaphysique », Kuki a pensé, non seulement un discours métaphysique coupé de l'expérience, mais aussi l'idée d'« extase métaphysique-mystique », c'est-à-dire une métaphysique qui suppose une expérience. L'idée de temps métaphysique-mystique semble de prime abord le simple produit d'une *spéculation* « imaginaire » coupée de l'expérience, mais Kuki fait aussi explicitement référence à l'*expérience* de l'extase mystique.

L'influence de la phénoménologie, notamment de Heidegger, est nette dans l'idée d'« ontologique-phénoménologique ». En outre, peut-être inspiré par le tournant métaphysique de la phénoménologie heideggérienne, celui de la métaphysique du *Dasein*, Kuki a mis en avant l'idée d'un « croisement » entre un plan « métaphysique-mystique » et un plan « ontologique-phénoménologique », d'autant que Kuki pensait par ailleurs une continuité entre la métaphysique bergsonienne et la phénoménologie allemande, même si Heidegger n'a pas parlé ni de « croisement » ni d'extase « mystique », qui se distingue de la temporalité ekstatico-horizontale selon l'ontologie fondamentale. La notion de « croisement » n'est pas explicitement développée par Kuki, mais nous pouvons en avoir une idée provisoire : le croisement, c'est une rencontre par définition fortuite, l'instant d'une rencontre entre deux êtres qui se fait ici et maintenant, en un espace et en un temps singuliers ; lors de cette rencontre, tout se concentre sur le présent, alors que l'extase horizontale anticipe essentiellement sur l'avenir. C'est dans l'instant de la rencontre, rupture *dans* le temps phénoménologique,

[1] KSZ Bekkan, p. 110 pour le « réel » et l'« *Hecceitas* » ; « Pari shô-kyoku », KSZ I, p. 189 pour l'« ironie » par rapport à l'idée abstraite d'« universel ».

que l'on fait l'expérience de la réminiscence, de l'extase mystique, même si cette idée n'est pas clairement théorisée : Kuki n'explique pas comment on fait l'expérience de l'éternel retour du même lors de cette rencontre contingente, alors que l'éternel retour du même et la réminiscence expriment le principe d'identité (répétition et ressouvenir d'une chose identique), et la rencontre contingente exprime au contraire la différence, au sens où elle est le croisement deux choses différentes qui « devraient ne pas se croiser ».

L'« ironie » par rapport à l'idée d'« universel » est exprimée dans les *Propos*, non seulement par son attitude nationaliste d'affirmation de l'identité culturelle japonaise et par l'idée de croisement entre Orient et Occident (croisement qui se distingue du schéma où une civilisation se prétendant universelle s'impose à d'autres cultures), mais aussi par l'idée de « contingence », qui est la négation de la nécessité, et par celle de la rencontre, qui suppose le *hic et nunc* de l'« *Hecceitas* », de l'individuel. Bien qu'elles expriment toutes une réaction à l'universel, ces idées – nationalisme culturel, croisements, contingence, rencontre – semblent éparses dans les textes que nous avons analysés : Kuki n'articule pas son nationalisme culturel avec sa valorisation de l'individuel, ni celle-ci avec l'idée métaphysique d'éternel retour du même.

Dans la prochaine partie, nous allons voir que certaines de ces idées peuvent être lues à la lumière de l'effort que fournit Kuki en vue de saisir ce qui est « donné » à la conscience, fidèle en cela à l'intuitionnisme que nous avons entraperçu dans ses premiers textes, et à la différence du néokantisme qui part de la distinction entre sujet et objet et qui finit par la constitution du second par le premier, ou de l'individualisme universaliste de l'ère Taishô qui pose un individu isolé et un universel abstrait et fait se connecter miraculeusement le premier au second.

DEUXIÈME PARTIE

LE DONNÉ COMME « NOUS »
(1929-1930)

Les monographies sur Kuki nous donnent l'impression que ce dernier a traité ses principaux thèmes de prédilection les uns après les autres : l'*iki*, puis le temps métaphysique (ou le temps métaphysique, puis l'*iki*), puis la contingence, puis la rime[1]. Cet ordre semble correspondre aux dates de publication des œuvres considérées comme les plus représentatives de la pensée de Kuki : *La structure de l'iki* (1930), « Le temps métaphysique » (1931) (ou les *Propos sur le temps* de 1928, puis *La structure de l'iki*), *Le problème de la contingence* (1935), « La rime dans la poésie japonaise » (1941). Cependant, comme le montre le tableau suivant, ces quatre objets, loin d'avoir été traités les uns après les autres, ont été étudiés par Kuki de manière *intriquée*. Pour ce qui est de la période qui nous intéresse tout particulièrement à ce stade de notre enquête, c'est-à-dire à l'issue du séjour européen, ils son traités de manière intriquée dans un intervalle de cinq ans (1927-1931) : en 1927, le poème intitulé « La contingence » et un essai « Sur la rime » ; en 1928, les *Propos sur le temps* ; en 1929, « Le problème du temps » et une conférence sur « La contingence » ; en 1930, « La structure de l'iki », *La structure de l'iki* (préparées par le brouillon de 1926, « L'essence de l'*iki* »), un cours sur « La contingence » et un article sur « Sur la rime » (le premier paragraphe du texte de 1927) ; en 1931, « Le temps métaphysique » et « La rime dans la poésie japonaise » (une version courte et une version longue).

	Sur l'*iki*	Sur le temps	Sur la contingence	Sur la rime
1926	« L'essence de l'*iki* »			
1927			« La contingence » (poème)	« Sur la rime » (envoyé à Yosano)
1928		*Propos sur le temps*		
1929		« Le problème du temps » (mai)	« La contingence » (conférence, oct.)	
1930	« La structure de l'*iki* » (janv.-févr.) *La structure de l'iki* (nov.)		« La contingence » (cours)	« Sur la rime » (mars)
1931		« Le temps métaphysique » (avril)		2 versions de « La rime dans la poésie japonaise » (oct.)
1932			« La contingence » (thèse de doctorat)	
1933				
1934				
1935			*Le problème de la contingence*	

[1] Voir par exemple les sommaires de Sakabe Megumi, *Fuzai no uta, op. cit.* et de Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô, op. cit.*

1936		« Sur le temps oriental » (trad. jp. de la conférence de 1928)	« Les différents modes la contingence » « Le calembour né de la contingence »	
1937			« Contingence et destin »	
1938				
1939		« Le temps métaphysique » republié dans *L'homme et l'existence*	« Le sentiment d'étonnement et la contingence » « Contingence et étonnement » « Les différents modes la contingence » republié dans *L'homme et l'existence*	
1940				
1941				« La rime dans la poésie japonaise »

Cette deuxième partie traite de la période où Kuki, de retour au Japon (1929-1930), développe des idées sur l'*iki*, le temps, la contingence et la rime, qui semblent être des objets étrangers les uns aux autres, mais qui expriment tous l'effort de la part de notre auteur de saisir le donné comme « nous ». Cette notion du « nous » (*ware ware* 我々), qui désigne le phénomène du commun, est utilisée par Kuki seulement pour caractériser l'« ethnie », mais elle nous permettra de penser ensemble plusieurs phénomènes « donnés » à la conscience selon notre auteur. Même si nous verrons qu'il existe plusieurs types de « nous », et même des écarts problématiques entre eux, il s'agit dans tous les cas d'un effort chez Kuki de saisir ce qui est donné à la conscience, souci intuitionniste que nous avons décelé dans certains textes rédigés par notre auteur lors de son séjour européen. Étant donné le caractère quasiment synchronique des textes que nous allons étudier dans cette partie, nous ne suivrons pas un plan chronologique, mais, après une contextualisation du retour de Kuki au Japon (chap. I), un plan conceptuel centré sur la figure du « concret donné » : « "partir du concret donné" : une méthode présente dans toute l'œuvre » (chap. II) ; « le donné comme "nous" ethnique : un nationalisme ethnique » (chap. III) ; « le donné comme "nous" à deux : une coexistence intersubjective » (chap. IV) ; « le donné comme "nous" à deux : la rencontre contingente » (chap. V).

Chapitre Premier

Le contexte japonais au retour de Kuki : passage d'un individualisme universaliste au marxisme, puis au nationalisme ethnique

« Chaque génération apporte une image du monde créée par sa souffrance,
par le besoin de vaincre sa souffrance : le premier présent de la nôtre,
j'ai la conviction que c'est la *proclamation de la faillite de l'individualisme,*
de toutes les doctrines qui se justifient par l'exaltation du moi. »

André Malraux, *La tentation de l'Occident*, 1926[1]

Kuki rentre au Japon en janvier 1929, après sept ans de séjour en Europe. Recommandé par Nishida, il devient en avril maître-assistant (*kôshi* 講師) au département de philosophie de l'université impériale de Kyôto. Nishida, parti à la retraite l'année précédente, avait reçu de la part de Kuki les *Propos sur le temps* : considérant alors que Kuki « semble en tout cas avoir de la *Bildung* », il a écrit à Tanabe, professeur depuis 1927, que « ce serait une bonne chose que quelqu'un comme lui soit maître assistant »[2].

Pendant le séjour de Kuki en Europe entre 1921 et 1928, le contexte politique et intellectuel japonais avait changé. Si la « Démocratie de Taishô » était plutôt caractérisée par le libéralisme et l'humanitarisme, et, d'un point de vue philosophique, par le néokantisme[3], le début de l'ère Shôwa (1926-1989) connaît surtout une nette montée en puissance du marxisme dans le monde politique et intellectuel, accompagnée de multiples réactions.

---

[1] André Malraux, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, p. 114. Souligné par Malraux.

[2] Lettre à Tanabe, 21 déc. 1928, in *Nishida Kitarô zenshû* 西田幾多郎全集 (Œuvres complètes de Nishida Kitarô), éd. Takeda Atsushi 竹田篤司 *et al.*, t. XX (de la nouvelle édition), Tôkyô, Iwanami shoten, 2006, p. 288 : とにかく Bildung のある人の様です　こういう人が講師として居てくれてもよいでしょう.

[3] Voir *supra*, Première Partie, chap. I, 2, b ; 3, b.

1. L'apogée du marxisme et l'art pour la classe : du « moi » isolé au « nous » de classe

L'ère Shôwa s'ouvre par deux crises économiques majeures qui touchent de plein fouet le Japon : celle de 1927, avec une succession de faillites bancaires, et celle de 1929, mondiale, qui part de Wall Street. Les mouvements sociaux se développent, et le matérialisme de Marx, qui se propose d'expliquer les contradictions du capitalisme, prend de plus en plus d'importance dans le monde politique et intellectuel. Le Parti communiste japonais, fondé entre autres par Sakai Toshihiko et Yamakawa Hitoshi[1] en 1922, mais dissous en 1924, renaît en 1926 et, en dépit d'incessantes tracasseries policières, réussit à pénétrer assez largement le mouvement syndical. Les publications marxistes connaissent une nette progression dans les années 1920. De Marx, le *Capital* est traduit pour la première fois en 1920, *Travail salarié et capital* en 1923, *Salaire, prix et plus-value* en 1924, *Misère de la philosophie* en 1926, tous republiés en 1927 et 1930 en poche par l'influente maison d'édition Iwanami[2]. Les œuvres d'Engels, de Lénine et de Karl Kautsky paraissent dans la même période[3], et les

---

[1] Sakai Toshihiko 堺利彦 (1870-1933), un des pionniers du socialisme japonais, pacifiste, plusieurs fois emprisonné. En 1903, il crée avec Kôtoku Shûsui 幸徳秋水 (1871-1911) le *Journal du peuple* (*Heimin shinbun* 平民新聞). Il participe aussi aux fondations du Parti socialiste japonais (1906) et du Parti communiste japonais (1922). Pour la biographie de Sakai, voir Christine Lévy, « Sakai Toshihiko, souvenirs familiaux », in C. Galan et E. Lozerand (dir.), *La Famille japonaise moderne*, *op. cit.*, p. 269-278.

Yamakawa Hitoshi 山川均 (1880-1958), socialiste japonais insistant sur l'importance de tisser des liens avec le mouvement des masses : c'est le « yamakawaisme » (*yamakawa-izumu* 山川イズム). Il est l'un des fondateurs du PC japonais en 1922, mais il ne participe pas à la refondation du parti en 1926. En 1927, il lance la revue *Travailleurs et Paysans* (*Rônô* 労農), réfutant les thèses de la section japonaise du Komintern.

[2] Par exemple Marx, *Shihon-ron* 資本論 (Le Capital), trad. Kawakami Hajime 河上肇 et Miyakawa Minoru 宮川実, Tôkyô, Daitô-kaku 大鐙閣, 1920, republ. Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 1927 ; *Chin-rôdô to shihon* 賃労働と資本 (Travail salarié et capital), trad. Kawakami Hajime, Tôkyô, Kôbun-dô, 1923, republ. « Iwanami bunko », 1927 ; *Rôchin, kakaku oyobi rijun* 労賃・価格および利潤 (Salaire, prix et plus-value), trad. Kawakami Hajime, Tôkyô, Kôbun-dô, 1924, republ. « Iwanami bunko », 1927 ; *Tetsugaku no hinkon* 哲学の貧困 (Misère de la philosophie), trad. Kinoshita Hanji 木下半治 et Asano Akira 浅野晃, Tôkyô, Kôbun-dô, 1926, republ. « Iwanami bunko », 1930.

[3] Par exemple Engels, *Han-Dyûringu-ron* 反デューリング論 (Anti-Dühring), 2 vol., trad. Hasebe Fumio 長谷部文雄, Tôkyô, Kôbun-dô, 1927, republ. « Iwanami bunko », 1931-1932 ; *Jûtaku mondai* 住宅問題 (La question du logement), trad. Komiya Yoshitaka 小宮義孝, Tôkyô, Dôjin-sha 同人社, 1928, republ. « Iwanami bunko », 1929 ; Lénine, *Nani o nasubeki* 何を為すべきか (Que faire ?), trad. Hirata Yoshie 平田良衛, Tôkyô, Hakuyô-sha 白揚社, 1926, republ. Kôbun-dô, 1929, « Iwanami bunko », 1930 ; Karl Kautsky, *Shihon-ron kaisetsu* 資本論解説 (Commentaire

Œuvres complètes de Marx et d'Engels sont publiées en vingt-sept volumes entre 1928 et 1935[1], cette série étant considérée à l'époque comme une « référence de base, indispensable pour tout intellectuel »[2]. Les *Cours sur l'histoire du développement du capitalisme japonais* (1932-1933)[3] ont quant à eux suscité une longue polémique sur la question de savoir dans quelle étape historique le Japon est entré depuis l'ère Meiji : les auteurs de ces *Cours*, communistes adoptant les thèses du Komintern et appelés « le courant des Cours » (Kôza-ha 講座派), la définissent comme militariste, absolutiste et semi-féodale, ce qui implique dans l'avenir une révolution bourgeoise puis une révolution prolétarienne, tandis que le « courant Ouvriers et Paysans » (Rônô-ha 労農派), extérieur au PC, interprète la Restauration de Meiji comme une révolution bourgeoise (quoique considérée comme incomplète), ce qui n'implique dans l'avenir qu'une seule révolution, la révolution socialiste. Les thèses marxistes gagnent largement des revues généralistes comme *Kaizô* 改造 (La Transformation), qui consacre de nombreux numéros aux questions du chômage, de la loi sur les syndicats ou de la tenue des partis ouvriers lors des élections au suffrage universel masculin[4].

L'art prolétarien, notamment la littérature prolétarienne, se développe avec cette montée du communisme. L'Union japonaise pour l'art prolétarien (Nihon puroretaria geijutsu renmei 日本プロレタリア芸術連盟) est fondée en 1926. Dans le *Front des belles-lettres* (*Bungei sensen* 文芸戦線), qui existait depuis 1924 et qui devient l'organe de l'Union, le critique littéraire Aono Suekichi définit la littérature prolétarienne comme l'« art pour la classe », c'est-à-dire l'art qui « a pris conscience du but de la lutte de la classe prolétarienne »[5]. Quant à Kurahara Korehito, il insiste,

---

du *Capital*), trad. Ôsato Denpei 大里伝平, Tôkyô, Daitô-kaku, 1920, republ. Jiritsu-sha 而立社, 1924, Kaizô-sha, 1927.

[1] *Marukusu Engerusu zenshû* マルクス＝エンゲルス全集 (Œuvres complètes de Marx et d'Engels), 27 vol., Tôkyô, Kaizô-sha, 1928-1935.

[2] Selon Ninomiya Masayuki, *La pensée de Kobayashi Hideo. Un intellectuel japonais au tournant de l'histoire*, Genève, Droz (Hautes études orientales, 30), 1995, p. 53.

[3] *Nihon shihonshugi hattatsu-shi kōza* 日本資本主義発達史講座 (Histoire de l'histoire du développement du capitalisme japonais), 7 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1931-1932.

[4] Sur la « montée des idéologies antilibérales » au Japon à cette époque en rapport avec les questions sociales, voir Bernard Thomann, *La naissance de l'État social japonais. Biopolitique, travail et citoyenneté dans le Japon impérial (1868-1945)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, p. 242-244.

[5] Aono Suekichi 青野季吉, « Shizen seichô to mokuteki ishiki » 自然生長と目的意識 (Le développement naturel et la conscience du but), in *Bungei sensen*, sept. 1926 ; cité dans

dans « Le chemin vers le réalisme prolétarien » (1928), sur le fait que l'« écrivain prolétarien » doit, à partir d'un « point de vue de classe », « voir le monde "avec l'œil" de l'avant-garde prolétarienne » et « le décrire avec l'attitude d'un réaliste rigoureux »[1]. La littérature prolétarienne est ainsi un art qui insiste, sinon sur la soumission de la littérature à la politique, du moins sur la suprématie de la chose politique au sein de la littérature : c'est un art réaliste « pour la classe », c'est-à-dire ayant pour mission de décrire la réalité concrète du « nous » de classe. Il s'agit là d'un renversement complet de perspective par rapport au « mouvement de la culture » de l'ère Taishô, où les jeunes intellectuels avaient pour dessein de « *se* réaliser », c'est-à-dire de cultiver leur « moi » isolé de leur environnement pour le connecter à un universel abstrait. Rappelons d'ailleurs que, pour le marxisme, l'homme est toujours un être de classe, un « nous » de classe : l'individu et l'universalisme des droits de l'Homme ne sont que des fictions idéologiques fabriquées de toute pièce par la bourgeoisie pour asseoir sa domination[2].

Les œuvres les plus représentatives exprimant la domination de la littérature prolétarienne sur le monde littéraire japonais sont *Le Bateau-usine* de Kobayashi Takiji[3], décrivant les conditions de travail des ouvriers d'un navire-usine, qui finissent par s'unir pour se révolter contre leur exploitation, mais aussi *La ville sans soleil* de

---

Kawanishi Masaaki 川西政明, *Shôwa bungaku-shi* 昭和文学史 (Histoire de la littérature de Shôwa), t. I, Tôkyô, Kôdan-sha, 2001, p. 242.

[1] Kurahara Korehito 蔵原惟人, « Puroretaria rearizumu e no michi » プロレタリア・レアリズムへの道 (Le chemin vers le réalisme prolétarien), in *Senki* 戦旗 (Le Drapeau de la lutte), mai 1928 ; repris dans *Nihon kindai bungaku hyôron sen. Shôwa hen* 日本近代文学評論選－昭和篇 (Sélection des critiques dans la littérature moderne japonaise. Shôwa), éd. Chiba Shunji 千葉俊二 et Tsubouchi Yûzô 坪内祐三, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2004, p. 52. Remarquons que *Le Front des belles-lettres* et *Le Drapeau de la lutte* (fondé en 1928) incarnaient deux courants rivaux : le premier, plus réaliste et modéré, rassemblait plutôt des écrivains issus de la classe ouvrière et était proche du « courant Ouvriers et Paysans » ; le second regroupait plutôt de jeunes intellectuels radicaux issus de l'université impériale de Tôkyô et se ralliait à la politique du Parti communiste clandestin.

[2] Nous rejoignons la vision de Suzuki Sadami, considérant que l'ère Taishô était surtout caractérisée du point de vue politique par la démocratie et du point de vue intellectuel par la « libération du moi » (*jiga no kaihô* 自我の解放) ainsi que par l'humanitarisme (*Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 568), mais qu'à partir de la montée du marxisme, les jeunes intellectuels s'intéressaient davantage à la « structure de la société » (*shakai no shikumi* 社会のしくみ, p. 574). Cependant, pour notre part, nous insistons davantage sur la transition d'une vision du monde négligeant le « nous » et posant le « moi » ainsi que l'universel, à une vision du monde posant le « nous » et négligeant le « moi » ainsi que l'universel.

[3] Kobayashi Takiji 小林多喜二, *Kanikôsen* 蟹工船, in *Senki*, mai-juin 1929 ; trad. fr. Evelyne Lesigne-Audoly, *Le Bateau-usine*, Paris, Allia, 2015.

Tokunaga Sunao[1], racontant un conflit du travail qui, suscité par le licenciement d'ouvriers, éclate au sein d'une grande imprimerie de Tôkyô. Ces deux œuvres sont publiées la même année, en 1929, ce qui signifie que Kuki est rentré au Japon lors du triomphe de la littérature prolétarienne, comme il l'affirme lui-même dans un essai rédigé vers 1936 : « lorsque j'écrivais *La structure de l'iki* [publiée en 1930], on était en plein apogée du marxisme, et je me sentais encerclé par les ennemis [*shimen soka* 四面楚歌] »[2].

De même, dans le monde philosophique, le marxisme est mis en honneur à peu près à partir de la seconde moitié des années 1920, et se perpétue dans les années 1930. Dans des articles parus en 1924 et en 1925, Fukumoto Kazuo[3] montre l'importance du matérialisme dialectique pour fonder une conception matérialiste de l'histoire et expliquer les lois du mouvement de la société capitaliste, montrant par ailleurs la nécessité de constituer un parti d'avant-garde ayant une claire conscience de classe. Ces articles ont suscité l'intérêt de la gauche japonaise pour la dialectique, mais aussi du monde intellectuel en général, dont notamment de jeunes philosophes. Cet intérêt pour la dialectique a aussi conduit à une reconsidération de la philosophie hégélienne, d'autant plus que le centenaire de la mort du philosophe allemand en 1931 provoque de nombreuses publications, notamment des numéros spéciaux dans les revues philosophiques, et que le néo-hégélianisme est introduit au Japon au même moment[4].

---

[1] Tokunaga Sunao 徳永直, *Taiyô no nai machi* 太陽のない街 (La ville sans soleil), in *Senki*, juin-nov. 1929.

[2] Kuki, « Dentô to shinshu » 伝統と進取 (Tradition et progressisme), mai-juin 1936 ? (posthume), KSZ V, p. 208.

[3] Fukumoto Kazuo 福本和夫 (1894-1983), communiste japonais. Pendant son séjour universitaire en Europe entre 1922 et 1924, il étudie le marxisme auprès de Georg Lukács (1885-1971) et de Karl Korsch (1886-1961). Après ses critiques de Yamakawa et de Kawakami, il devient cadre du PC en 1926. Cependant, les « Thèses de 1927 » du Komintern condamne sa pensée dialectique, qui situe le sujet au niveau d'intermédiaire du développement dialectique des rapports de production, et qui superpose l'histoire de la réalisation du sujet à l'histoire de la révolution sociale. Il est emprisonné pour ses activités communistes pendant 14 ans (1928-1942).

Voir Fukumoto Kazuo, « Keizaigaku hihan no uchi ni okeru Marukusu no *Shihon-ron* no han.i o ronzu » 経済学批判のうちに於けるマルクスの『資本論』の範囲を論ず (Sur l'étendue du *Capital* de Marx au sein de la critique de l'économie), in *Marukusushugi* マルクス主義 (Le Marxisme), déc. 1924 ; « Yuibutsu shikan no kôsei katei : yuibutsu shikan kenkyû hôhô no katei » 唯物史観の構成過程–唯物史観研究方法の過程 (Le processus de constitution de la conception matérialiste de l'histoire : le processus de la méthode de recherche pour une conception matérialiste de l'histoire », in *Marukusushugi*, févr. 1925 ; « Keikenhihanshugi no hihan » 経験批判主義の批判 (Critique de l'empiriocriticisme), in *Marukusushugi*, mars 1925.

[4] Kôsaka Shirô, *Kindai to iu tsumazuki*, *op. cit.*, p. 190-191. Si, comme nous l'avons vu plus haut, Hegel avait déjà suscité l'intérêt des philosophes japonais à l'ère Meiji, cette renaissance du

Le jeune Miki Kiyoshi est représentatif des philosophes japonais qui se mettent à s'intéresser à Marx, à Hegel et à la dialectique. Stimulé par les articles de Fukumoto[1], il étudie en 1926 la dialectique hégélienne et la conception matérialiste de l'histoire, fait publier en 1927 des articles sur le marxisme, comme « La forme marxiste de l'anthropologie », « Marxisme et matérialisme » et « Les philosophies du pragmatisme et du marxisme »[2]. Son interprétation « anthropologique » de Marx a été condamnée par les marxistes « orthodoxes » comme « idéaliste », mais, en tant qu'elle construisait un pont entre le marxisme et la philosophie, a paru séduisante pour les étudiants qui n'étaient affiliés à aucun parti[3]. Cet intérêt pour Marx l'incite à relire Hegel et à écrire sur la philosophie de l'histoire et la dialectique, comme nous le montrent son article de 1928, « Organicisme et dialectique », et celui de 1929, « La philosophie de l'histoire de Hegel »[4]. Alors que la Société hégélienne internationale est fondée en 1930, Miki devient le représentant de la section japonaise créée l'année suivante. En 1932, une Société d'étude sur le matérialisme (Yuibutsu-ron kenkyû-kai 唯物論研究会), à laquelle Miki collabore un temps, est fondée par un autre jeune philosophe, le marxiste Tosaka Jun (1900-1945), qui a d'ailleurs aussi publié un article sur « Hegel et la philosophie de la nature »[5].

---

philosophe allemand est sans commune mesure, et ce même par rapport aux autres pays à la même époque : entre la seconde moitié des années 1920 et la première moitié des années 1930, le Japon est, derrière l'Allemagne, le deuxième pays où les publications hégéliennes sont les plus nombreuses, loin devant la Russie et l'Italie, tandis que l'influence hégélienne est faible en Angleterre et en France (malgré les cours d'Alexandre Koyré et d'Alexandre Kojève à l'école pratique des hautes études dans les années 1930).

[1] Tosaka Jun, « Miki Kiyoshi shi to Miki tetsugaku » 三木清氏と三木哲学 (M. Miki Kiyoshi et la philosophie de Miki, 1936), TJZ V, p. 103.

[2] Miki, « Ningengaku no Marukusuteki keitai » 人間学のマルクス的形態 (La forme marxiste de l'anthropologie), in *Shisô*, juin 1927 ; « Marukusushugi to yuibutsu-ron » マルクス主義と唯物論 (Marxisme et matérialisme), in *Shisô*, août 1927 ; « Puragumachizumu to marukishizumu no tetsugaku » プラグマチズムとマルキシズムの哲学 (Les philosophies du pragmatisme et du marxisme), in *Shisô*, nov. 1927.

[3] Selon Kobayashi Toshiaki 小林敏明, *« Shutai » no yukue* 「主体」のゆくえ (L'avenir du « sujet »), Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha sensho mechie », 2010, p. 95.

[4] Miki, « Yûkitai-setsu to benshôhô » 有機体説と弁証法 (Organicisme et dialectique), in *Shinkô kagaku no hata no moto ni* 新興科学の旗のもとに (Sous le drapeau des sciences nouvelles), déc. 1928 ; « Hêgeru no rekishi tetsugaku » ヘーゲルの歴史哲学 (La philosophie de l'histoire de Hegel), in *Shisô*, mars 1929.

[5] Tosaka, « Hêgeru to shizen tetsugaku » ヘーゲルと自然哲学 (Hegel et la philosophie de la nature), in *Risô*, août 1931.

2. Les réactions au marxisme : répressions, mouvements nationalistes et l'art pour l'art

La montée du marxisme dans le monde politique et intellectuel suscite des réactions de la part des autorités, des mouvements nationalistes et de certains intellectuels. Si le suffrage universel masculin a été établi au Japon en 1925, la loi répressive « sur le maintien de l'ordre public » (*chian iji hô* 治安維持法) a été adoptée la même année pour se prémunir des idées subversives : elle punit notamment les mouvements remettant en cause la propriété privée et le « corps national » (*kokutai* 国体), c'est-à-dire, selon l'idéologie de la Restauration de Meiji, la totalité de l'État-nation japonais dont le chef est l'empereur, avec sa « lignée unique et perpétuelle », et les membres ses « sujets »[1]. Elle a donc été mise à profit par les autorités pour réprimer les communistes, notamment lors de l'Incident du 15 mars 1928, où ont été massivement arrêtés des leaders du Parti communiste clandestin et du Parti des ouvriers et paysans. Kobayashi Takiji a relaté cet Incident dans *15 mars 1928*[2], notamment en décrivant les tortures employées par la Haute police spéciale (Tokubetsu kôtô keisatsu 特別高等警察 ou *tokkô* 特高). Il s'agit de la police politique japonaise fondée en 1911, qui connaît un essor considérable entre 1928 et 1932, notamment en collaborant avec les « procureurs de la pensée », instaurés au sein du parquet en juillet 1928 par le ministère de la Justice[3]. Parmi les philosophes, Miki se fait emprisonner en mai 1930 pour avoir fourni des fonds au PC, avant d'être libéré définitivement en novembre : cet événement provoque la fin de sa carrière universitaire[4].

Des mouvements nationalistes, créés en réaction à la montée des mouvements sociaux et du marxisme, contribuent à cette répression, comme l'Association nationaliste du Grand Japon (Dai Nippon kokusui-kai 大日本国粋会), qui intervient

---

[1] Les notions de « sujet » (*shinmin* 臣民) et de « lignée unique et perpétuelle » (*bansei ikkei* 万世一系) font partie du vocabulaire de la Constitution de l'Empire du Grand Japon.

[2] Kobayashi Takiji, *Sen kyûhyaku nijûhachi nen san gatsu jûgo nichi* 一九二八年三月十五日 (15 mars 1928), in *Senki*, nov.-déc. 1928 (censuré).

[3] Sur les « procureurs de la pensée » et la Haute police spéciale, voir Ogino Fujio 荻野富士夫, *Shisô kenji* 思想検事 (Les procureurs de la pensée), Iwanami shoten, coll. « Iwanami shinsho », 2000 et *Tokkô keisatsu* 特高警察 (La Haute police spéciale), Iwanami shoten, coll. « Iwanami shinsho », 2012.

[4] Miyagawa Tôru, *Miki Kiyoshi*, *op. cit.*, p. 75.

violemment dans les mouvements socialistes et les grèves des ouvriers[1]. Certains sont résolument terroristes, comme la Société patriotique (Aikoku-sha 愛国社), qui organise le 14 novembre 1930 une tentative d'attentat contre le Premier ministre Hamaguchi Osachi. Du côté des intellectuels nationalistes, Kihira Tadayoshi, un des professeurs de Kuki à l'université impériale de Tôkyô, publie en 1930 *L'esprit japonais*[2], qu'il considère comme étant caractérisé par « l'ordre et le contrôle de la vie quotidienne » ainsi que par la « satisfaction de la vie », tandis que le Japon serait selon lui le « pays de nature divine, où l'on n'érige pas en parole »[3] ; Kakei Katsuhiko, qui croit quant à lui que le peuple japonais a de tout temps reçu sa vie de l'empereur et que celle-ci est traversée par la « grande Vie de l'univers », publie la même année ses *Conférences sur l'esprit du pays de l'empereur*, qui vont constituer le livre de chevet des officiers du courant dit « de la voie impériale » (Kôdô-ha 皇道派)[4]. Pour ces mouvements et ces intellectuels réclamant comme l'État la défense du « corps national », il s'agit d'affirmer le « nous » national d'un peuple particulier (*minzoku* 民族), le Japon, contrairement à l'individualisme de l'ère Taishô qui insistait sur un « moi » isolé de son environnement et s'unifiant à l'universel, ou au marxisme qui pose un « nous » de classe et pour lequel la « nation » n'est qu'une entité idéologique

---

[1] Kano Masanao, « Taishô, Shôwa no shisô », art. cit., p. 370.

[2] Kihira Tadayoshi, *Nihon seishin* 日本精神 (L'esprit japonais), Tôkyô, Iwanami shoten, 1930.

[3] Cité dans Suzuki Sadami, *Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 617 : 日常生活の整理、統制 ; 生命の充足 ; 言挙げせぬ、惟神の国. Kihira se réfère au célèbre chant de Kakinomoto no Hitomaro présent dans le *Recueil de dix mille feuilles* (*Man.yôshû* 万葉集, 760 env.), 3253 : *Ashihara no / mizuho no kuni wa / kan.nagara / kotoage senu kuni* 葦原の瑞穂の国は神ながら言挙げせぬ国 ; trad. Augustin Berque : « Le Pays des jeunes épis de riz, de nature divine, est le pays où l'on n'érige pas en parole » (« Point de parole et paysage dans le haïku », in *Revue des sciences humaines*, n° 282, 2/2006, http://www.ceaq-sorbonne.org/node.php?id=2143#_ftn11 ; consulté en juil. 2017). Berque explique ainsi le *kotoage* : « *Kotoage*, mot qui a pris par la suite le sens péjoratif de "polémique", "réclamation", signifie littéralement "hisser (*age*) en mots (*koto*)". À l'origine, le *kotoage* est tabou : c'est l'invocation incantatoire de l'Esprit des mots (*Kotodama*), dans une urgence grave ».

[4] Kakei Katsuhiko 筧克彦, *Kôkoku seishin kôwa* 皇国精神講話 (Conférences sur l'esprit du pays de l'empereur), Tôkyô, Shun.yô-dô shoten 春陽堂書店, 1930. Voir les travaux de Suzuki Sadami, qui insiste sur l'influence de cet intellectuel : *Nihon no bunka nashonarizumu* 日本の文化ナショナリズム (Le nationalisme culturel au Japon), Tôkyô, Heibon-sha, coll. « Heibon-sha shinsho » 平凡社新書, 2005, p. 179-181 ; *Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 461-466, 616-617. Ainsi, Kakei Katsuhiko (1872-1961), professeur de droit à l'université impériale de Tôkyô depuis 1903, aurait non seulement influencé de jeunes officiers de l'armée, mais aussi les prêtres shintô et l'empereur Hirohito, à qui il a donné des cours particuliers en 1926 (publiés la même année par le ministère de l'Intérieur sous le titre *La voie de nature divine* [*Kan.nagara no michi* 神ながらの道]).

bourgeoise[1]. Nous développerons plus loin la notion de *minzoku*, qui a une place importante dans *La structure de l'iki* de Kuki[2]. Pour ce qui est de l'évolution intellectuelle générale de l'ère Taishô à l'ère Shôwa, nous rejoignons l'interprétation de Karaki Junzô selon laquelle, à l'ère Taishô, on s'intéressait surtout, comme c'était le cas du « mouvement pour la culture », à l'« individu », *ko* 個 (le moi), et au « genre », *rui* 類, c'est-à-dire à l'universel (l'humanité, la volonté du cosmos), mais non pas à l'« espèce », *shu* 種 (le peuple ethnique, l'État, la société), alors qu'à partir de l'ère Shôwa, les courants intellectuels puissants vont mettre l'accent sur l'« espèce »[3], c'est-à-dire sur un « nous » particulier, que ce soit la classe pour les marxistes ou le peuple ethnique pour les nationalistes.

Du côté des intellectuels modérés, certains voyaient d'un mauvais œil la montée générale du marxisme. Comme Miki et Tosaka, Tanabe en est venu à l'étude de la dialectique hégélienne par cette montée en puissance du marxisme et du matérialisme dialectique, mais il a commencé à s'y intéresser d'un point de vue critique. Dans la préface de *La philosophie de Hegel et la dialectique* (1932), recueil d'articles publiés entre 1927 et 1931, il affirme qu'il a commencé ses recherches sur la dialectique car il ne pouvait rester indifférent, « en tant qu'enseignant spécialiste de logique », à une situation où le matérialisme dialectique, pareil à un « bâton magique », était considéré par les étudiants comme une « logique toute-puissante »[4], mais aussi, en tant que professeur se préoccupant de ses élèves, aux « dures épreuves [*kunan* 苦難] que les

---

[1] Le cas de Kakei est particulier, puisqu'il pose l'universalité de la « vie » du peuple japonais et, par la même selon lui, du shintô ainsi que de l'empereur. Cependant, contrairement aux individualistes de l'ère Taishô, qui n'affirment nullement que l'universel est exprimé par un peuple en particulier, Kakei part d'un peuple en particulier, le Japon, ou de l'empereur (ce qui pour lui revient au même), et pose qu'il est universel : il s'agit donc d'un universalisme, mais au sens d'hypertrophie d'un peuple se posant comme universel, c'est-à-dire d'universalisme impérialiste.

[2] Voir *infra*, Deuxième Partie, chap. III.

[3] Karaki Junzô, *Gendai-shi e no kokoromi*, *op. cit.*, p. 25. Karaki Junzô (1904-1980), proche de l'école de Kyôto, a appliqué à l'histoire intellectuelle le schéma logique et biologique individu-espèce-genre (*ko* 個-*shu* 種-*rui* 類) que Tanabe avait repris dans sa « logique de l'espèce » à partir du milieu des années 1930. Sur Tanabe et ce schéma, voir *infra*, Deuxième Partie, chap. III, 2.

[4] Tanabe, *Hêgeru tetsugaku to benshôhô* ヘーゲル哲学と弁証法 (La philosophie de Hegel et la dialectique), Tôkyô, Iwanami shoten, 1932 ; *Tanabe Hajime zenshû* 田辺元全集 (Œuvres complètes de Tanabe Hajime), éd. Nishitani Keiji 西谷啓治 *et al.*, Tôkyô, Chikuma shobô 筑摩書房, 1963-1964, t. III, p. 77 (en abrégé THZ, avec indication du volume en chiffres romains ; ici THZ III, p. 77) : 魔術の棒, 万能の論理.

étudiants subissaient du marxisme »[1]. Depuis la moitié des années 1920, de nombreux étudiants ne juraient que par Marx, et on disait même que les plus brillants étudiaient les « sciences sociales », c'est-à-dire le marxisme, d'autres la philosophie et la religion, d'autres encore la littérature, alors que les moins doués étaient considérés comme de simples « étudiants réactionnaires »[2].

D'un point de vue libéral soutenant la culture de l'individualité, Kawai Eijirô 河合栄治郎 (1891-1944) s'inquiétait aussi de la radicalisation des étudiants : professeur titulaire de la chaire de politique sociale à l'université impériale de Tôkyô depuis 1926, il en vient à publier en 1932 un livre sur le « problème de la pensée des étudiants »[3]. Quant à Watsuji, plus conservateur que libéral, il semble avoir été sensible à ce qu'il appelle la « mode des pensées de gauche », s'efforçant en 1929 d'ajouter à ses réflexions sur les milieux (*fûdo* 風土) des « réfutations des théories gauchistes »[4]. Son éthique des relations humaines, dont nous aurons l'occasion de comparer avec les idées de Kuki[5], s'est bel et bien bâtie en réaction au marxisme.

Dans le domaine des lettres, le courant dit « des sensations nouvelles » (shin kankaku-ha 新感覚派) s'est constitué avec la fondation de la revue *L'Époque des belles-lettres* (*Bungei jidai* 文芸時代) en 1924, c'est-à-dire la même année que la fondation du *Front des belles-lettres*. S'il est moins influent que le courant « prolétarien », il est l'un des deux courants littéraires les plus importants quand Kuki rentre au Japon. Il rassemble notamment Yokomitsu Riichi, le futur Nobel Kawabata Yasunari, mais aussi Nakagawa Yoichi, dont nous parlerons plus loin à propos des débats sur la « théorie de la contingence » qui se déroulent en 1935, la même année que la publication du *Problème de la contingence* de Kuki. Ce mouvement littéraire se considère comme une réaction à la suffisance du réalisme monotone du « roman du je » (*shi-shôsetsu* 私小説), courant qui est présenté comme héritier de la forme japonaise du naturalisme apparue au début du XXe siècle et qui dévoile les faits de la vie quotidienne ainsi que la vie intérieure de l'écrivain. Influencé par le style direct et

---

[1] Selon un de ses élèves Noda Matao 野田又夫, « Shôwa no hajime no koro no Tanabe sensei » 昭和のはじめの頃の田辺先生 (Le Professeur Tanabe vers le début de l'ère Shôwa), cité dans Kôsaka Shirô, *Kindai to iu tsumazuki*, *op. cit.*, p. 197.
[2] Selon Takeuchi Yô, *Kyôyô-shugi no botsuraku*, *op. cit.*, p. 44.
[3] Kawai Eijirô, *Gakusei shisô mondai* 学生思想問題 (Le problème de la pensée des étudiants), Tôkyô, Iwanami shoten, 1932.
[4] Watsuji, préface de 1943 à *Fûdo*, *op. cit.*, p. 5 : 左傾思想の流行, 左翼理論への駁論.
[5] Voir *infra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, e.

les comparaisons audacieuses qu'on trouve dans *Ouvert la nuit* (1922) de Paul Morand[1], traduit en japonais en 1924[2], le nouveau mouvement littéraire s'efforce de bâtir un roman à partir du point de vue et des expressions des fragments de sensation auxquels manque un moi unifié. C'est d'ailleurs pourquoi il a été appelé « courant des sensations nouvelles » par le critique Chiba Kameo[3]. Le point de vue des sensations nouvelles exprime notamment le sentiment nihiliste d'impuissance du moi devant une industrialisation et une urbanisation brusques[4] ainsi qu'une accélération du rythme de la vie quotidienne.

Ce courant est aussi une réaction à la littérature prolétarienne. Au cours d'une table ronde qui a lieu en 1935 sur *L'Époque des belles-lettres*, Kataoka Teppei, l'un de ses fondateurs ayant évolué vers le marxisme en 1928, affirme que la fondation de cette revue était due à « une sorte de résistance délibérée au marxisme des intellectuels »[5]. Contrairement à la littérature prolétarienne, privilégiant le motif politique de la classe sociale, le courant des sensations nouvelles défend le principe de l'art pour l'art et un individualisme sans moi unifié. Cette position est partagée par d'autres écrivains, comme Nakamura Murao, qui, « du point de vue du droit chemin [*seidôteki* 正道的] des belles lettres », s'oppose frontalement en 1928 à ce que la littérature « soit utilisée pour la publicité du marxisme et serve de moyen pour la lutte des classes »[6]. Cette déclaration va contribuer à rassembler les écrivains critiques vis-à-vis de la

---

[1] Selon Itô Sei 伊藤整, *Kindai Nihon no bungaku-shi* 近代日本の文学史 (Histoire de la littérature du Japon moderne) (1958), in *Itô Sei zenshû* 伊藤整全集 (Œuvres complètes d'Itô Sei), t. XXI, Tôkyô, Shinchô-sha, 1975, p. 513 ; Okuno Takeo 奥野健男, *Nihon bungaku-shi. Kindai kara gendai e* 日本文学史－近代から現代へ (Histoire de la littérature japonaise. Du moderne au contemporain) (1970), Tôkyô, Chûô kôron-sha, coll. « Chûkô shinsho », 1993, p. 109.

[2] *Yoru hiraku* 夜ひらく, trad. Horiguchi Daigaku 堀口大学, Tôkyô, Shinchô-sha, 1924.

[3] Chiba Kameo 千葉亀雄, « Shin kankaku-ha no tanjô » 新感覚派の誕生 (La naissance du courant des sensation nouvelles), in *Seiki* 世紀 (Le Siècle), nov. 1924 ; repris dans *Nihon kindai bungaku hyôron sen. Meiji-Taishô hen* 日本近代文学評論選－明治・大正篇 (Sélection des critiques dans la littérature moderne japonaise. Meiji-Taishô), éd. Chiba Shunji et Tsubouchi Yûzô, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2003, p. 335-345.

[4] Après la Première Guerre mondiale, qui avait provoqué au Japon une hausse de l'exportation, le secteur industriel prend le dessus sur le secteur agricole, ce qui a entraîné une forte urbanisation (selon Kawanishi Masaaki, *Shôwa bungaku-shi, op. cit.*, p. 244).

[5] Kataoka Teppei 片岡鉄兵 dans « *Bungei jidai* zadankai » 『文藝時代』座談会 (Table ronde sur *L'Époque des belles-lettres*), in *Bungei* 文藝 (Les Belles Lettres), nov. 1935 ; cité dans Kawanishi Masaaki, *Shôwa bungaku-shi, op. cit.*, p. 93.

[6] Nakamura Murao 中村武羅夫, « Dare da ? Hanazono o arasu mono wa ! Izumu no bungaku yori, kosei no bungaku e » 誰だ？花園を荒らす者は！イズムの文学より、個性の文学へ (Qui est-ce qui ravage le jardin de fleurs ? De la littérature du -isme à la littérature de l'individualité), in *Shinchô* 新潮 (Les nouveaux courants), juin 1928 ; repris dans *Nihon kindai bungaku hyôron sen. Shôwa hen, op. cit.*, p. 63.

conception « prolétarienne » de la littérature et soucieux d'assurer l'autonomie des beaux-arts, dans un premier temps en 1929 au sein du « club des treize » (jûsan.nin kurabu 十三人倶楽部), dont fait partie Kawabata, puis en 1930 au sein du « courant des arts ascendants » (shinkô geijutsu-ha 新興芸術派).

Remarquons cependant que cette forme de résistance à la littérature prolétarienne n'exprime pas nécessairement un simple conservatisme social ou un anticommunisme primaire : en 1929, Kawabata a fait, du point de vue purement littéraire, un éloge chaleureux de *La ville sans soleil* d'Aono, notamment sur le déroulement de la trame et l'atmosphère « simple », « lumineusement saine » et « naturellement puissante »[1] que dégage l'œuvre ; Nakamura Murao, qui déclare pourtant ostensiblement son hostilité à la littérature prolétarienne, ne voit aucun inconvénient à ce que la théorie de Marx soit « étudiée en tant que science sociale » puis « transférée vers l'action effective »[2] ; Kobayashi Hideo, qui dans « Desseins divers » (1929) critique ces écrivains prolétariens enfermés dans une idéologie coupée de la vie, exprime pourtant son admiration pour la personne même de Karl Marx, qui, poussé par une passion exclusive, avait su construire une vision globale du monde[3]. Si certains, comme Watsuji, étaient hostiles au marxisme en général, d'autres n'étaient pas opposés à sa pensée politique, mais surtout à sa conception de la littérature privilégiant une esthétique réaliste et soumettant l'art à la chose politique.

3. Kuki contre l'art prolétarien et le naturalisme

La position de Kuki est analogue à celle de ces écrivains en réaction au communisme et au « roman du je ». Nous avons déjà vu qu'il se sentait « encerclé par les ennemis » au moment de l'apogée du marxisme. Bien qu'il n'ait pas explicitement critiqué le marxisme d'un point de vue politique ou social, sur la question de la poésie, notamment sur la question formelle, il critique l'« art prolétarien »[4] et le « naturalisme »[5] en soutenant l'utilisation de la rime dans la poésie japonaise.

---

[1] Dans la chronique littéraire de *Bungei shunjû*, 1er août 1929 ; cité dans Kawanishi Masaaki, *Shôwa bungaku-shi, op. cit.*, p. 262.
[2] Nakamura Murao, « Dare da ? Hanazono o arasu mono wa ! », art. cit., p. 63.
[3] Kobayashi Hideo 小林秀雄, « Samazama naru ishô » 様々なる意匠 (Desseins divers), in *Kaizô*, sept. 1929. Sur cet auteur, voir Ninomiya Masayuki, *La pensée de Kobayashi Hideo, op. cit.*.
[4] Kuki, « Nihon shi no ôin » [A] et [B], KSZ V, p. 264.
[5] Kuki, « Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 256.

D'un point de vue général de poétique, Kuki se montre favorable à ce qu'il appelle la « poésie régulière » ou « réglementée » (*rikkaku shi* 律格詩), et critique vis-à-vis du vers libre, ou « poésie libre » (*jiyû shi* 自由詩)[1], adoptée par le naturalisme et la littérature prolétarienne. Selon lui, la poésie a, d'une part, un contenu, constitué par « un complexe de sensations, d'émotions, de pensées, etc. »[2], et, d'autre part, une forme, qui « réside en la relation réciproque entre les mots »[3]. À la possible objection qui proviendrait de la position de la poésie libre et critiquerait cet attachement à une « forme » qui « empêcherait la liberté de la création », Kuki répond que l'« essence de l'art réside en l'unité harmonieuse du contenu et de la forme » : « le contenu de l'art doit se parer d'une forme qui soit digne de l'art », la « contrainte formelle étant, en un sens, essentielle à l'art »[4]. En outre, Kuki fait une remarque sur l'idée de « liberté » soutenue par la poésie libre : « la liberté de la poésie libre est proche de l'arbitraire [*shii* 恣意] », car elle consiste seulement à « obéir au rythme des émotions », c'est-à-dire au « fait subjectif »[5], alors que la liberté de la poésie régulière est la « liberté de l'autonomie » (*jiritsu no jiyû* 自律の自由), car elle consiste en l'« obéissance à la règle [*rikkaku* 律格] », c'est-à-dire à la « norme objective qui exige avec autorité »[6], ou encore en ce que « le poète détermine le mètre [*inritsu* 韻律] et obéit lui-même à cette limite » : la liberté de la poésie libre est « l'arbitraire qui "obéit" à l'impulsion », celle de la poésie régulière la « liberté qui "obéit" à la raison »[7].

Kuki fait ici une distinction classique de philosophie morale – quoiqu'il n'y fasse pas explicitement référence – entre la liberté de la licence, qui consiste à agir selon l'impulsion individuelle du moment provenant de l'extérieur, et la liberté de l'autonomie, qui consiste à agir selon une norme universelle qu'on s'est prescrite, c'est-à-dire que sa propre raison a déterminée, distinction qu'on trouve notamment chez Rousseau entre « esclavage , ou « impulsion du seul appétit », et « liberté », ou « obéissance à la loi qu'on s'est prescrite »[8], et chez Kant entre « hétéronomie » et

---

[1] *Ibid.*, p. 255.
[2] *Ibid.* : 感覚、感情、思想等の複合体.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 256 : 自由詩の自由は恣意に近いものである ; 感情のリズムに従う ; 主観的事実.
[6] *Ibid.* : [詩の律格は]権威を以て迫る客観的規範である.
[7] *Ibid* : 衝動に「従う」恣意と理性に「従う」自由. Voir aussi « Nihon shi no ôin » [A] et [B], KSZ V, p. 266, 275 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 226.
[8] Rousseau, *Du contrat social*, liv. I, chap. VIII : « De l'état civil ».

« autonomie »[1]. L'idée de loi ou de norme se retrouve, au sein du texte de Kuki, dans le terme *ritsu* 律, qui signifie « rythme » en musique, mais aussi plus généralement « règle »[2]. Ce terme apparaît notamment dans *rikkaku* 律格 (règle, régulier), *jiritsu* 自律 (autonomie) et *inritsu* 韻律 (mètre) : contrairement au poète naturaliste ou prolétarien, le poète qui fait de la poésie régulière (*rikkaku*) est véritablement libre, c'est-à-dire autonome (*jiritsu*), parce qu'il obéit à un mètre (*inritsu*) qu'il s'est prescrit.

Ainsi, Kuki applique cette distinction d'ordre moral à la sphère poétique : « la relation d'ordre esthétique entre poésie libre et poésie régulière est proche de la relation d'ordre moral entre naturalisme [*shizenshugi* 自然主義] et idéalisme [*risôshugi* 理想主義] »[3]. Cette opposition d'idéaux entre poésie libre et poésie régulière « constitue éternellement une antinomie »[4]. Le « naturalisme » semble être une référence au mouvement littéraire apparu au Japon au début du XXe siècle, dont les œuvres représentatives sont *La Transgression* (1906) de Shimazaki Tôson, *Futon* de Tayama Katai (1907) ou d'*Où t'en vas-tu ?* (1908) de Masamune Hakuchô[5] : ce mouvement est à l'origine du « roman du je » critiqué par les écrivains des « sensations nouvelles » et cherchant à dévoiler les faits de la vie quotidienne, notamment la vie intérieure. À la « nature » et au « réel » que revendique le naturalisme, c'est-à-dire le « fait subjectif », le « rythme des émotions », l'« arbitraire obéissant à l'impulsion » qu'on trouve dans la poésie libre, Kuki oppose « la poésie régulière [qui] recherche les frontières poétiques [*shikyô* 詩境] de la liberté dans la conquête rationnelle du réel »[6], ce qui est le propre de l'attitude « idéaliste ». Le refus de la simple soumission à l'impulsion naturelle, au « réel subjectif », appelle la « création [*sôzô* 創造] des frontières de la liberté objective », qui est l'« effort de l'art

---

[1] Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, seconde section : « Passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs ».
[2] C'est d'ailleurs par ce terme qu'on désignait, dans la Chine ancienne, le droit pénal, ou, dans le bouddhisme, les règles régissant la vie monastique.
[3] Kuki, « Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 256.
[4] *Ibid.*
[5] Tayama Katai 田山花袋, *Futon* 蒲団, in *Shin shôsetsu* 新小説 (Le nouveau roman), sept. 1907 ; trad. fr. Amina Okada, *Futon*, Paris, POF, 1986 (rééd. Cambourakis, 2014) ; Masamune Hakuchô 正宗白鳥, *Izuko e* 何処へ, in *Waseda bungaku* 早稲田文学 (Littérature de Waseda), janv.-avr. 1908 ; trad. fr. Philippe Cominetti, *Où t'en vas-tu ?*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Japon », 2015. Sur le naturalisme japonais, voir le postface de Philippe Cominetti à *Où t'en vas-tu ?* (p. 159-202).
[6] Kuki, « Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 256 : 現実の合理的制服に自由の詩境を求めようとする律格詩.

pur »[1]. Il ne suffit pas d'exprimer les sentiments subjectifs en « obéissant aux lois psychologiques et logiques de la langue »[2], à la « logique de la grammaire »[3] : le poète doit lui-même « créer le monde constitué par le mètre »[4]. Ainsi, Kuki semble revendiquer un apprivoisement du réel subjectif de l'impulsion par des règles que le poète crée lui-même et auxquelles en même temps il obéit : c'est cet effort « transcendant le réel »[5] qui est la liberté de l'artiste. Kuki semble donc ici attaché à l'idée selon laquelle le poète doit lui-même « créer » des règles objectives auxquelles il va se conformer. Cet attachement aux règles formelles va notamment être exprimé par sa revendication de la rime dans la poésie japonaise.

Ainsi, Kuki réagit à la poétique de la « poésie libre », commune à l'art prolétarien et au naturalisme. Cependant, son désaccord avec le marxisme ne se réduit pas aux questions de poétique. Il réside essentiellement en ce que Kuki et le marxisme ont des conceptions différentes du « nous », appelé encore par notre auteur « concret donné », dont d'ailleurs dérive leur divergence sur la poétique. C'est en effet la conception marxiste du « nous » de classe qui fait de l'art prolétarien un « art pour la classe » qui a pour mission de décrire sans règles formelles la réalité concrète de ce « nous ». Quelle est alors la conception kukienne du « nous », de ce qu'il appelle le « concret donné » ?

---

[1] *Ibid.* : 律格詩は主観的現実を離れて客観的自由の境を創造しようとする純芸術的努力である.
[2] *Ibid.* : 言語の心理的竝に論理的法則に従う.
[3] *Ibid.*, p. 257.
[4] *Ibid.*, p. 256 : 律と韻とより成る世界を創造すること.
[5] *Ibid.*, p. 258.

Chapitre II

« Partir du concret donné » : une méthode présente dans toute l'œuvre

Par rapport au « moi » isolé et à l'universel abstrait de l'individualisme humanitariste de l'ère Taishô, ou au « moi » du « roman du je », nombreux sont ceux qui mettent en avant un réel considéré comme plus concret : les marxistes avec le « nous » de classe, les nationalistes avec le « nous » national, les écrivains des « sensations nouvelles » avec les fragments de sensation auxquels manque un moi unifié. Kuki va aussi s'efforcer de « partir du concret donné » et de « comprendre le réel ».

1. « Une philosophie vivante doit être en mesure de comprendre le réel »

Dès l'avant-propos (*jo* 序) de *La structure de l'iki*[1], c'est-à-dire au début de son premier ouvrage publié en japonais, Kuki assigne un programme à la philosophie :

> Une philosophie vivante [*ikita* 生きた] doit être capable de comprendre le réel. Nous savons qu'il existe un phénomène appelé *iki* [「いき」]. En ce cas, quelle est la structure de ce phénomène ?[2]

Si Kuki utilise délibérément l'adjectif « vivant », c'est qu'il sous-entend l'existence de philosophies qui ne peuvent être qualifiées par cet adjectif. Nous pouvons notamment penser à ce que Kuki appelait le « logicisme » et le « formalisme critique » du néokantisme qui avait « desséché » l'esprit des Japonais[3]. Pour Kuki, il ne s'agit pas de prendre en considération le réel comme produit de la pensée logique, comme les néokantiens (par exemple Cohen) qui considèrent même le temps et

---

[1] Nous citerons l'édition de Fujita Masakatsu publiée en livre de poche (coll. « Kôdan-sha gakujutsu bunko », 15e éd., 2010) et celle des *Œuvres complètes*. Nous nous référerons aussi à la traduction française de Camille Loivier pour le lecteur non-japonophone, bien qu'elle pose des problèmes, notamment pour ce qui est du lexique philosophique utilisé par Kuki ; nous ferons, le moment opportun, des remarques sur sa traduction. Nous traduirons nous-mêmes les extraits que nous citerons.

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 9 ; KSZ I, p. 3 : 生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ。我々は「いき」という現象のあることを知っている。しからばこの現象はいかなる構造をもっているか ; trad. Loivier, p. 17 (modifiée).

[3] Voir *supra*, Première Partie, chap. I, 3.

l'intuition comme des catégories de la pensée, mais de « comprendre le réel », autrement dit de « saisir le réel tel quel »[1], c'est-à-dire un réel qui n'a pas été constitué purement et simplement par les catégories de l'entendement.

Qu'est-ce alors que « le réel » (*genjitsu* 現実) qu'une philosophie vivante doit être capable de comprendre ? Un problème se pose pour traduire *genjitsu* en français. Dans le sens courant, ce mot désigne la réalité concrète, ce qu'on perçoit dans l'expérience. Le caractère 現 a trois sens : « apparaître » comme dans *arawareru* 現れる, « exprimer » comme dans *arawasu* 現す (*hyôgen* 表現, « expression », s'écrit avec ce caractère), et « maintenant » ou « présent » comme dans *genzai* 現在. Le caractère 実, qu'on a trouvé dans *jijitsu* 事実 (le fait, la facticité, selon une des traductions par Kuki de *Faktizität*), désigne ce qui est rempli, plein, mûr. Le terme *genjitsu* 現実 signifie donc quelque chose de plein, de concret qui apparaît dans l'expérience, *hic et nunc*. Les philosophes japonais de l'époque font d'ailleurs correspondre *genjitsu* aux mots occidentaux *actuality*, « actualité », « réalité », *Wirklichkeit*, et entendent par là ce qui existe présentement, contrairement à la possibilité, et ce qui est vraiment, contrairement aux fantaisies, aux simples idées[2]. Les philosophes japonais contemporains semblent aussi faire correspondre *genjitsu* à *actuality*, « actualité »[3], pour insister sur le caractère temporellement actuel, présent, du réel.

Quant à Kuki, il utilise *genjitsu* et son adjectif *genjitsuteki* pour traduire « réalité » et « actuel ». Dans le cours de 1930 sur la contingence, il traduit la « réalité concrète » dont parle Bergson par *gutaiteki genjitsu* 具体的現実[4]. En 1933, dans sa *Théorie générale de la littérature*, il traduit les adjectifs « réel » et « actuel », qu'on trouve dans une fameuse citation proustienne, respectivement par *jitsuzaiteki* 実在的 et *genjitsuteki* 現実的[5]. En 1935, dans *Le problème de la contingence*, il traduit *Realitas*

---

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 9 ; KSZ I, p. 3 : 現実をありのままに把握すること.
[2] Itô Kichinosuke (éd.), *Iwanami tetsugaku shô-jiten, op. cit.*, p. 166.
[3] Par exemple Kimura Bin 木村敏, Kobayashi Toshiaki 小林敏明, Uemura Tsuneichirô 植村恒一郎, Saitô Yoshimichi 斎藤慶典 et Irifuji Motoyoshi 入不二基義, « Zadankai. Shunkan to gûzen o megutte » 座談会 瞬間と偶然をめぐって (Table ronde. Autour de l'instant et du contingent), in *Shisô*, n° 1019, 2009/3, p. 128.
[4] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 212 ; Bergson, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant, op. cit.*, p. 198.
[5] Kuki, *Bungaku gairon* 文学概論 (Théorie générale de la littérature), cours prononcé à l'Université impériale de Kyôto en 1933 ; KSZ XI, p. 162 : それらは現在と過去に同時に存在

par *genjitsusei* 現実性[1]. Si dans ces trois cas-là les mots traduits par *genjitsu* (ou *genjitsuteki* ou *genjitsusei*) diffèrent légèrement, il s'agit toujours, d'un point de vue conceptuel, de quelque chose qui existe actuellement et dont on fait l'expérience concrètement : la « réalité concrète » de Bergson désigne ce à l'intérieur de quoi on se place « par un effort d'intuition »[2] ; l'« actuel » de la citation proustienne, qui fait référence à l'expérience de la réminiscence, désigne ce qui existe actuellement dans un présent temporel (alors que l'essence extratemporelle des choses saisie dans la réminiscence est « réelle », mais non pas « actuelle » au sens du présent temporel) ; la *Realitas* ou *genjitsusei* du *Problème de la contingence* désigne ce qui existe présentement, comme c'est le cas des modalités de la contingence et de la nécessité, qui, même si la première peut ne pas être et que la seconde ne peut pas ne pas être, n'existent pas moins, contrairement à l'impossibilité et à la possibilité qui sont dans l'horizon de la *Non-Realitas* ou *hi-genjitsusei* 非現実性[3].

Nous nous rendons compte de la proximité de sens entre *genjitsu* et *jitsuzai*, mais aussi d'une légère différence de nuance entre les deux termes : tous deux se rapportent à l'être, mais le premier a une nuance plus temporelle, plus contingente, tandis que le second peut avoir, comme dans l'exemple proustien, une nuance extratemporelle. Ainsi, nous choisissons de traduire *genjitsu* par « le réel » ou « l'actuel », qui expriment bien les caractères concrets et temporellement présents, tandis que nous réservons à *jitsuzai* le terme « la réalité », qui signifie l'être véritable des choses et peut aussi avoir un sens extratemporel, comme c'est le cas de l'Idée platonicienne.

Le réel est à l'époque un thème important dans le monde philosophique, où Miki, dans les mêmes termes que Kuki, tente aussi dans son *Pascal* (1926) de « comprendre le réel »[4], mais aussi dans le monde des arts plastiques : selon Michael Lucken, le réalisme est un « courant majeur de la peinture [japonaise] des années 1930 »[5]. Après la « tumultueuse époque Taishô », les artistes cessent de courir après les nouvelles

---

し, 現実的でないが実在的であり, 抽象的でないが観念的である à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits. La citation proustienne se trouve dans *Le temps retrouvé*, t. II, Paris, Gallimard, 1927, p. 16 (*À la recherche du temps perdu*, t. IV, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, p. 451).

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 189.

[2] Bergson, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 224.

[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 189.

[4] Miki, *Pasukaru ni okeru ningen no kenkyû*, *op. cit.*, MKZ I, p. 107 : 現実を理解する.

[5] Voir Michael Lucken, *L'Art du Japon au vingtième siècle*, Paris, Hermann, 2001, p. 103.

techniques et l'évolution des mouvements européens : ils reviennent à l'essentiel, « la vie qui est là »[1]. Le peintre Yasui Sôtarô[2] affirmait clairement ce réalisme : « je cherche à représenter les choses telles qu'elles sont »[3]. Toutefois, le réalisme des peintres japonais de l'époque ne consistait nullement en une représentation objective des choses : « tout en partageant un intérêt fort pour le réel, les artistes se sont exprimés de manière très différentes, et même singulières, au sens propre »[4]. Ainsi, comme le soutient Michael Lucken, qui fait référence au *genjitsu* et à la « phénoménologie qui connaissait alors au Japon, avec Nishida Kitarô et Kuki Shûzô notamment, de féconds développements »[5], nous trouvons à l'époque de véritables résonances thématiques entre ce courant réaliste dans le monde de l'art et l'insistance de Kuki et, au-delà, des philosophes japonais en général, sur le réel, sur la vie[6]. Dans ce retour au réel, aux « choses telles qu'elles sont », Kuki a pour sa part tenté d'expliciter la « structure » du phénomène de l'*iki* et de saisir conceptuellement la contingence, qui, nous le verrons, peut être considérée comme le réel donné par excellence.

Ainsi, le réel, ou *genjitsu*, est ce qui est vécu actuellement dans la vie concrète, ici et maintenant. Pour insister sur le fait que *La structure de l'iki* est un essai de philosophie de la vie, Kuki fait dans le passage cité ci-dessus un jeu de mots aisément repérable sur le signifiant *iki* : *iki*ta 生きた (l'adjectif « vivant »), *iki* 「いき」 (le phénomène *iki*). Cette insistance sur la « vie » est en continuité avec l'idée de « géométrie de la vie » (*jinsei no kika*), dont nous avons parlé dans notre commentaire des *Propos sur le temps* et qui se définit par la rencontre entre deux individus (entre « toi et moi, moi et toi »[7]). Nous le verrons bientôt, le phénomène *entre* deux individus est central dans l'*iki*. Une « philosophie vivante » ne doit donc pas se

---

[1] *Ibid.*, p. 103, 104.
[2] Yasui Sôtarô 安井曾太郎 (1888-1955), peintre japonais. Durant son séjour parisien (1907-1915), où il étudie à l'Académie Julian, il est particulièrement influencé par le style réaliste de Millet, de Renoir et de Cézanne. Il développe une peinture de la sensation, mêlant des contours clairs aux couleurs éclatantes dans les portraits et les paysages. Membre de l'Académie japonaise des arts (1935), il reçoit l'Ordre de la Culture (1952).
[3] Yasui Sôtarô cité dans *Gendai Nihon bijutsu zenshû 10. Yasui Sôtarô, Koide Narashige.* 現代日本美術全集 10. 安井曾太郎・小出楢重 (Œuvres complètes de l'art japonais contemporain), Tôkyô, Shûei-sha 集英社, 1973, p. 74 ; Michael Lucken, *L'Art du Japon au vingtième siècle, op. cit.*, p. 104.
[4] Michael Lucken, *L'Art du Japon au vingtième siècle, op. cit.*, p. 104-105.
[5] *Ibid.*, p. 104.
[6] Remarquons d'ailleurs que Yasui et Kuki sont nés la même année.
[7] Kuki, « Gûzensei » (poème), KSZ I, p. 132.

contenter de considérer les catégories de la pensée (« logicisme » néokantien), mais de « comprendre le réel », ce qui est vécu actuellement dans la vie, l'*iki*. Cette volonté d'être au plus près du réel et de la vie est une constante dans l'œuvre de Kuki, comme nous le verrons dans la théorie de la contingence. Et, comme il l'affirme dans un essai de 1936, « Considérations personnelles sur la philosophie », il s'agit toujours pour lui de « saisir la vie telle quelle sur le vif » (*sei o nama no mama ni toraeru* 生を生なまのままに捉える)[1].

Insister sur l'influence bergsonienne pour soustraire Kuki à l'influence heideggérienne ?

Kuki partage tant avec Bergson qu'avec Heidegger l'intérêt pour la « vie » concrète, pour le « vécu » (*taiken* 体験)[2], comme il l'affirme clairement dans l'« avant-propos ». Cette proximité entre Bergson et Heidegger est en continuité avec le rapprochement que Kuki faisait entre ces deux philosophes dans « Bergson au Japon » (1928), « L'état actuel des milieux philosophiques en France et en Allemagne » (1928-1929) et « Le problème du temps » (1929). Nous nous rendons compte de la vanité de la question de savoir si Kuki est plus influencé par Heidegger ou bien par Bergson, comme se le posent certains commentateurs. En réaction à une étude de Leslie Pincus, qui insiste sur l'influence heideggérienne pour montrer que l'esthétique de Kuki est « fasciste »[3], certains semblent récemment vouloir insister sur l'influence bergsonienne pour au contraire soustraire Kuki à l'influence heideggérienne[4].

Bergson n'est certes pas purement et simplement délaissé par Kuki, mais, comme nous le verrons, les références explicites à Heidegger quant à la méthode phénoménologique nous interdisent d'affirmer qu'« à la fin du séjour de Kuki en Europe, ses idées se sont distanciées de celles de Heidegger et sont devenues plus alignées sur celles de Bergson »[5]. Pour montrer la proximité entre Kuki et Bergson, au détriment de Heidegger, Hiroshi Nara insiste notamment sur ce qui fait de *La structure de l'iki* une « philosophie de la vie », mais ce

[1] Kuki, « Tetsugaku shiken » 哲学私見 (Considérations personnelles sur la philosophie), in *Risô*, juin 1936 ; repris dans *Ningen to jitsuzon* (1939) ; KSZ III, p. 112. On reconnaît ici un jeu de mots avec le caractère 生, qui se prononce *sei* (la vie), mais aussi *nama* なま (cru, frais, sur le vif), prononciation ajoutée par Kuki. Nous avons traduit *nama no* par « sur le vif » pour rendre le jeu de mots avec « la vie ».

[2] *Taiken* est la traduction japonaise du terme philosophique allemand *Erlebnis*.

[3] Leslie Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan. Kuki Shûzô and the Rise of National Aesthetics*, Berkeley, University of California Press, 1996. Le rapprochement entre Kuki et Heidegger pour montrer le prétendu *fascism* de Kuki était déjà commis par Peter Dale (*The Myth of Japanese Uniqueness* [1986], *op. cit.*, p. 72) et Karatani Kôjin 柄谷行人 (« One Spirit, Two Nineteenth Centuries » [1988], trad. Alan Wolfe, in Masao Miyoshi et H. D. Harootunian [éd.], *Postmodernism and Japan*, Durham, Duke University Press, 1989, p. 267). Nous nous intéresserons davantage à la position politico-culturelle de Kuki dans la troisième partie (chap. IV).

[4] Michael F. Marra, « Worlds in Tension. An Essay on Kuki Shûzô's Poetry and Poetics », in *Kuki Shûzô. A Philosopher's Poetry and Poetics*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004, p. 7-41 ; Hiroshi Nara, « Capturing the Shudders and Palpitations. Kuki's Quest for a Philosophy of Life », in *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shûzô with a translation of Iki no kôzô*, trad. Hiroshi Nara, University of Hawai'i Press, 2004, p. 95-129.

[5] Hiroshi Nara, « Capturing the Shudders and Palpitations », art. cit., p. 97.

caractère n'est nullement en contradiction avec la pensée de Heidegger, qui est dans les années 1920 une herméneutique de la vie facticielle[1] et que d'ailleurs Tanabe interprète comme une « phénoménologie de la vie », ainsi que nous pouvons le voir dans le titre de l'article lu par Kuki[2].

2. Le « concret donné »

Quelle méthode une « philosophie vivante capable de comprendre le réel » doit-elle adopter ? « Nous devons tout d'abord partir du concret donné [*ataerareta gutai* 与えられた具体] »[3], répond Kuki. Le « concret » est synonyme du « réel » dans l'œuvre de Kuki. Au côté de l'idée du « réel », le « concret » (*gutai*, *gutaiteki na mono*) est mis en valeur dans le monde philosophique japonais des années 1920-1930, comme c'était déjà le cas dans l'Allemagne des années 1920, ainsi que le rappelle Jean Greisch[4], mais également en France, avec le célèbre « Vers le concret » (1931-1932) de Jean Wahl[5]. Cette valorisation du concret se fait dans un contexte plus large de la montée au Japon de la culture populaire, qui se réfère au « quotidien vécu de manière collective »[6]. Le concret désignera généralement un « nous », c'est-à-dire une communauté d'affections entre moi et autrui, ce qui suppose des *corps*, comme l'exprime un des deux caractères composant le mot japonais *gutai* (体). Dans cette perspective, l'individu indépendant de son milieu en est une abstraction : seul, il ne ressent aucune affection, il est sans corps ; simple idée abstraite.

Le philosophe doit alors montrer non seulement qu'il s'intéresse aux choses concrètes, mais que sa démarche même est concrète. On s'empresse de montrer qu'on est concret tout en affublant son adversaire théorique de l'adjectif « abstrait » (*chûshôteki* 抽象的). Visant en 1926 « une pensée qui naît à partir d'un dialogue avec

[1] Voir Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, p. 30-40.
[2] Tanabe, « Genshôgaku ni okeru atarashiki tenkô. Haideggâ no sei no genshôgaku », art. cit.
[3] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 12 ; KSZ I, p. 7-8 : 我々はまず与えられた具体から出発しなければならない ; trad. Loivier, p. 20.
[4] Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, p. 22.
[5] Jean Wahl, « Vers le concret », in *Recherches philosophiques* (publiées par A. Koyré, H.-Ch. Puech, A. Spaier), 1931-1932, p. 1-20 ; *Vers le concret*, Paris, Vrin, 1932. Kuki possédait d'ailleurs ce livre (*Kuki Shûzô bunko mokuroku*, *op. cit.*, p. 16).
[6] John Whittier Treat, « Introduction : Japan Studies into Cultural Studies' », in J. W. Treat (éd.), *Contemporary Japan and Popular Culture*, Richmond (UK), Curzon, p. 2 ; cité par Stephen Large, « La culture populaire japonaise des années 1920 : contexte et signification politique », trad. C. Hamon, in J.-J. Tschudin et C. Hamon (dir.), *La modernité à l'horizon : la culture populaire dans le Japon des années vingt*, Arles, Picquier, 2004, p. 21. Voir aussi Cécile Sakai, « L'avènement d'une autre littérature moderne : la littérature populaire (1920-1940) », in *Cipango*, n° hors-série « Mutations de la conscience dans le Japon moderne », printemps 2002, p. 7-70.

le quotidien de la vie [*sei no nichijô* 生の日常] », Miki affirme que « la vie concrète ne peut être connue par la méthode abstraite et logique » – en l'occurrence par la géométrie –, mais qu'au contraire, « pour comprendre la vie concrète, on doit se fonder sur une manière concrète de connaître »[1]. Tanabe, à la différence de la « logique abstraite » de l'École du Droit naturel, tente d'élucider l'« être social véritablement concret » dans ses articles sur la « Logique de l'être social » (1934-1935)[2], tandis que Takahashi Satomi parle de « vécu concret » dans sa préface de son recueil d'articles intitulé *Le vécu et l'être* (1936)[3]. Dans la réception japonaise des *Deux sources de la morale et de la religion* (1932) en 1933-1934, les principales critiques à l'encontre de Bergson, comme celles des marxistes et de Tanabe, vont d'ailleurs consister à considérer comme trop « abstraite » la « société ouverte » dont parle le philosophe français[4].

Tout au long de son œuvre, Kuki met aussi en avant la notion de concret, non seulement dans *La structure de l'iki*, mais dans d'autres contextes. Dans ses textes sur la rime (1931, 1941), il affirme qu'« on doit éviter les discours abstraits éloignés du concret vivant »[5]. Dans son cours sur Heidegger (1931-1932), il oppose à la « manière de penser formelle des néokantiens », l'« effort des phénoménologues d'être jusqu'au bout au plus près du concret »[6], ou encore, au *Je pense* kantien, qui est « quelque chose d'abstrait qui n'existe pas dans les choses mêmes », le *Je pense quelque chose* des phénoménologues (que ce soit l'intentionnalité husserlienne ou l'être-au-monde

---

[1] Miki, *Pasukaru ni okeru ningen no kenkyû*, MKZ I, p. 107, 136 et 137.

[2] Tanabe, « Shakai sonzai no ronri » 社会存在の論理－哲学的社会学試論 (Logique de l'être social. Essai de sociologie philosophique) (1934-1935), in *Shu no ronri* 種の論理 (Logique de l'espèce), éd. Fujita Masakatsu, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2010, p. 29 et 19. Voir aussi par exemple p. 27, 41, 43, 51, 54-55, 103, 118, 121, 124-127, 148, 151, 167, 173.

[3] Takahashi Satomi, 高橋里美, *Taiken to sonzai* 体験と存在 (Le vécu et l'être), Tôkyô, Iwanami shoten, 1936, p. 1.

[4] Tanabe, « Shakai sonzai no ronri », art. cit., p. 54-55 ; Anonyme, « Kaigai tetsugaku shichô. Beruguson, Dôtoku to shûkyô to no futatsu no gensen » 海外哲学思潮 ベルグソン「道徳と宗教との二つの源泉」 (Les courants philosophiques étrangers. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*), in *Shisô*, juin 1933. Voir Miyayama Masaharu, « Shôwa-ki ni okeru Berukuson tetsugaku no juyô » 昭和期におけるベルクソン哲学の受容 (La réception de la philosophie de Bergson à l'ère Shôwa), in *Jinbun* 人文, n°5, 2006, p. 65.

[5] Kuki, « Nihon shi no ôin » 日本詩の押韻 (Les rimes de la poésie japonaise), in *Iwanami kôza Nihon bungaku* 岩波講座 日本文学 (Cours Iwanami. La littérature japonaise), oct. 1931, KSZ V, p. 326 ; « Nihon shi no ôin », in *Bungei-ron* (1941), KSZ IV, p. 297 : 生きた具体を離れた抽象論は避けなければならない.

[6] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 67.

heideggérien), saisi « dans la concrétude [*gutaisei*] »[1]. Nous le verrons de manière plus approfondie, il loue d'ailleurs dans un article de 1938 la phénoménologie, dont la « résolution incessante d'aller aux choses concrètes elles-mêmes » incarne la « rigueur scientifique »[2], notre auteur étant conscient d'un point de vue historique que généralement « la pensée contemporaine vise à s'orienter vers le concret »[3]. On se réclame ainsi de la notion de « concret » dans des contextes assez divers, et nous verrons que cette notion a aussi, en rapport avec la phénoménologie, une importance indéniable dans la théorie de la contingence chez Kuki.

Comment ce concret se manifeste-t-il selon Kuki ? Il est « donné » à la conscience, l'*iki* ou « phénomène de conscience »[4] étant ce « concret donné » à la conscience que Kuki va expliciter dans *La structure de l'iki*. Même la métaphysique doit partir de ce qui est donné à la conscience, comme on peut le voir dans son cours sur la philosophie française : une « métaphysique qui se fonde sur ce qui est donné à la conscience »[5]. Nous retrouvons ici ce qui selon Kuki rapproche Bergson et la phénoménologie et qui les distingue du néokantisme, la donation à la conscience, méthode d'intuition commune au bergsonisme et à la phénoménologie qui abolit la distinction abstraite posée par le « logicisme » néokantien entre sujet et objet, et par là même le schéma de la construction de l'objet en phénomène par le sujet.

3. « Énoncer logiquement le vécu »

Cependant, il ne suffit pas de faire l'expérience du réel, de la vie concrète ; il faut l'énoncer par des concepts. C'est d'ailleurs pourquoi Kuki parlait de « géométrie de la vie » dans son poème « La contingence » (1927)[6], et qu'il parlera dans *Le problème de la contingence* (1935) de « logique de la vie » (*sei no ronrigaku* 生の論理学), c'est-à-dire de « logique qui prend racine dans la vie »[7]. La signification du

---

[1] *Ibid.*, p. 141-142.
[2] Kuki, « Ningengaku to wa nanika » 人間学とは何か (Qu'est-ce que l'anthropologie ?), in *Ningengaku kôza* 人間学講座 (Cours d'anthropologie), « I. Ningen no tetsugakuteki kôsatsu » 人間の哲学的考察 (Réflexions philosophiques sur l'homme), Risô-sha, oct. 1938 ; KSZ III, p. 39.
[3] Kuki, « Odoroki no jô to gûzensei » 驚きの情と偶然性 (L'émotion d'étonnement et la contingence), in *Tetsugaku kenkyû*, févr. 1939 ; repris dans *Ningen to jitsuzon* ; KSZ III, p. 161.
[4] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 30 ; KSZ I, p. 14 ; trad. Loivier, p. 27 (modifiée).
[5] Kuki, *Gendai Furansu tetsugaku kôgi* (cours prononcés entre 1929 et 1935), KSZ VIII, p. 13 : 意識に与えられたものを基礎とする形而上学.
[6] Voir Première Partie, chap. II, 2, d.
[7] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 257, 157.

phénomène vécu de l'*iki* doit être exprimée logiquement, comme l'affirme clairement Kuki dans l'avant-propos et la conclusion : « saisir le réel tel quel, ainsi qu'énoncer logiquement le vécu qui devrait être goûté, sont les tâches poursuivies par ce livre »[1] ; autrement dit, il s'agit dans *La structure de l'iki* de « mener le vécu de signification vers sa conscience de soi conceptuelle »[2].

Le schéma fondamental de la méthode de Kuki dans *La structure de l'iki*, mais aussi dans toute son œuvre est donc le suivant : *partir du vécu, de l'expérience, puis l'énoncer logiquement, conceptuellement*. Selon Kuki, « nous devons tout d'abord comprendre l'*iki* comme mode d'être qui s'accomplit sous le nom de *phénomène de conscience*, puis nous devons avancer vers la compréhension de l'*iki* comme mode d'être qui a pris une *expression objective* »[3]. La méthode est à sens unique : « on peut analyser l'*iki* en chacun de ses moments conceptuels, mais on ne peut pas au contraire constituer l'être de l'*iki* à partir de ces moments conceptuels analysés »[4]. Cette idée semble provenir du principe bergsonien selon lequel « de l'intuition on peut passer à l'analyse, mais non pas de l'analyse à l'intuition »[5]. Kuki affirme par ailleurs, dans son cours sur Heidegger (1931-1932), que « nous ne pouvons nullement assembler un phénomène à partir de fragments »[6]. Il s'agit toujours de partir de l'expérience, qu'il s'agisse de l'intuition bergsonienne ou de la compréhension heideggérienne, et non pas de fragments ou de concepts tout faits. Ce schéma méthodologique reviendra dans *Le problème de la contingence*, dont Kuki dira qu'il a « interrogé dans une logique entêtée l'impulsion du hasard »[7], ou dans un article publié en 1936, « Considérations personnelles sur la philosophie »[8].

---

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 9 ; KSZ I, p. 3 : 現実をありのままに把握することが、また、味得さるべき体験を論理的に言表することが、この書の追う課題である ; trad. Loivier, p. 17 (modifiée).
[2] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 150 ; KSZ I, p. 75 : 意味体験を概念的自覚に導く ; trad. Loivier, p. 108 (modifiée).
[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 30 ; KSZ I, p. 14 ; trad. Loivier, p. 27 (modifiée).
[4] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 148 ; KSZ I, p. 73-74 ; trad. Loivier, p. 107 (modifiée).
[5] Bergson, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 202.
[6] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 81.
[7] Kuki, *Tanka nôto* 短歌ノート (Cahier de *tanka*), posthume, KSZ Bekkan, p. 153 : わくら葉のものの「はずみ」をかたくなの論理に問いて一巻をなす. L'archaïsme *wakuraba* わくら葉, plus souvent écrit 病葉, littéralement « feuille malade », désigne la feuille rouge ou jaune qu'on trouve en été ; par son caractère rare, exceptionnel, cette feuille symbolise le hasard ou la contingence (*Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 37).
[8] Kuki, « Tetsugaku shiken », art. cit., KSZ III, p. 111 : « Si l'être du vécu [*taiken sonzai* 体験存在] qui a été saisi ne prend pas la forme d'un jugement logique, la philosophie ne s'accomplit pas [*seiritsu shinai* 成立しない].

Si Kuki part du donné concret, il s'efforce de l'exprimer logiquement. Kuki n'est pas avare de représentations géométriques et de concepts de la logique modale : nécessité, contingence, possibilité, impossibilité. Comme l'a remarqué Obama Yoshinobu, la première phrase du *Problème de la contingence* est : « La contingence est la négation de la nécessité »[1]. S'il veut saisir le réel concret, Kuki a une nette tendance à se fier à la logique modale, à la différence de Bergson, qui en appelle aux concepts « souples »[2], ou à Heidegger, qui a recours à de nombreux néologismes pour éviter les concepts de la logique et, par là même, de la métaphysique traditionnelle[3]. Cette confiance dans la logique, nous le verrons[4], rendra problématique le programme philosophique de Kuki.

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 9.
[2] Bergson, « Introduction à la métaphysique », art. cit., p. 188. Les concepts « raides et tout faits » de la logique étant incapables de « se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition », le nouveau métaphysicien doit « créer des concepts bien différents » : « des représentations souples, mobiles, presque fluides ».
[3] La logique étant fondée dans l'ontologie du sous-la-main (*Vorhandenen* : *Sein und Zeit*, § 34, p. 165 ; trad. Martineau, p. 142), elle n'est pas pertinente pour l'ontologie du *Dasein*.
[4] Notamment dans la Troisième Partie, chap. III et IV.

Chapitre III

Le donné comme « nous » ethnique : un nationalisme ethnique

Qu'est-ce que le « concret donné » dans l'œuvre de Kuki ? Dans *La structure de l'iki*, il est incarné par le phénomène de l'*iki*, caractérisé tour à tour comme « nous » ethnique et « nous » à deux, que nous pourrions qualifier d'« intersubjectif ». Nous allons ici présenter la tension entre ces deux « nous », ignorée par la littérature secondaire, qui a toujours distingué l'aspect politico-culturel et l'aspect « philosophique » de l'œuvre de Kuki. Les commentateurs insistant sur l'aspect politico-culturel de l'œuvre, notamment les japonologues, ne font pas appel à la philosophie que Kuki a tenté de constituer délibérément par des concepts[1] ; les commentateurs insistant sur sa philosophie, notamment les chercheurs en philosophie, soit éludent superbement les questions politico-culturelles[2], soit, comme nous allons le voir, en parlent mais ne font aucun lien entre les deux aspects[3]. Une des tentatives de notre étude est de montrer le lien entre les deux aspects, non seulement par l'histoire intellectuelle, mais aussi par l'analyse conceptuelle.

1. Un retour à l'époque d'Edo pour montrer la spécificité ethnique du Japon

Dans *La structure de l'iki*, Kuki tente d'élucider un idéal esthétique né dans les quartiers de plaisir de l'époque d'Edo (1603-1868)[4], en vogue notamment à partir de la fin du XVIIIe siècle. Comme le soulignent la plupart des commentateurs, la mise en avant par Kuki d'un phénomène éthique et esthétique qu'on trouve dans le monde des geishas est peut-être due à l'origine professionnelle de sa mère Hatsu, celle de courtisane de haut rang. Cependant, *La structure de l'iki* doit également être remise

[1] Peter Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness*, *op. cit.*, chap. V ; Leslie Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan*, *op. cit.*
[2] Par exemple, Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*; Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei*, *op. cit.*
[3] Sakabe Megumi, *Fuzai no uta*, *op. cit.* ; Fujita Masakatsu, « *"Iki" no kôzô* saikô », art. cit.
[4] Sur l'époque d'Edo en général, voir François et Mieko Macé, *Le Japon d'Edo* (2006), Paris, Les Belles Lettres, 2009.

dans le contexte d'une réévaluation de l'époque d'Edo à partir de l'ère Taishô (1912-1926)[1].

Ayant précédé la modernisation du Japon, l'époque d'Edo était considérée à l'ère Meiji (1868-1912) comme l'incarnation du système féodal et de la fermeture au monde – les Japonais parlant notamment de « pays enchaîné », *sakoku* 鎖国[2]. À l'ère Taishô, nombreux sont encore les artistes et les intellectuels pour qui l'époque d'Edo est « synonyme de féodalité et d'absence de lumière »[3], mais une nouvelle génération d'intellectuels et d'artistes commence à la redécouvrir, notamment sous l'impulsion de Nagai Kafû et ses textes sur l'*ukiyo-e*, le théâtre kabuki et le *kyôka* (1913-1914)[4], rassemblés dans les *Essais sur les arts d'Edo* (1920) que Kuki cite[5], mais aussi de Kishida Ryûsei et ses textes sur l'*ukiyo-e* (1926) et le théâtre (1930)[6], ainsi que d'Abe Jirô et son livre sur *Les arts et la société de l'époque d'Edo* (1931)[7]. N'oublions pas non plus le travail des universitaires, comme celui de Fenollosa sur l'histoire des arts

---

[1] Voir notamment Michael Lucken, « L'art d'Edo, un art du vingtième siècle », in *Cipango*, n° 12, 2005, p. 277-306.

[2] Rappelons que cette fermeture a été relative et que le mot *sakoku* n'a été popularisé qu'à l'ère Meiji, bien qu'il soit né avec la publication de *Sakoku-ron* 鎖国論 (1801), traduction par Shizuki Tadao 志筑忠雄 d'une partie du livre d'Engelbert Kaempfer sur le Japon, *De Beschryving Van Japan* (Description du Japon, 1733).

[3] Michael Lucken, « L'art d'Edo, un art du vingtième siècle », art. cit., p. 282.

[4] Le *kyôka* 狂歌 (littéralement « chant fou ») est un genre poétique burlesque en vogue à la fin du XVIIIe siècle.

[5] Nagai Kafû 永井荷風 (1879-1959), écrivain japonais. Après un séjour de quatre ans aux États-Unis (1903-1907) puis d'un an en France (1907-1908), il publie *Amerika monogatari* あめりか物語 (Récits d'Amérique, 1908) et *Furansu monogatari* ふらんす物語 (Récits de France, 1909). Il est l'un des représentants du mouvement de l'esthétisme et connu pour ses descriptions des quartiers des plaisirs japonais, comme dans *Ude kurabe* 腕くらべ (Bras de fer, 1918). Voir Christophe Marquet, « Le regard de Nagai Kafû : une relecture des arts d'Edo au début du XXe siècle », in *Cipango*, n° 12, 2005, p. 307-329 ; Nagai Kafû, « *Ukiyo-e* no kanshô » 浮世絵の鑑賞, in *Chûô kôron*, janv. 1914 ; repris dans *Edo geijutsu-ron* 江戸芸術論 (Essais sur les arts d'Edo), Tôkyô, Iwanami shoten, 1920 ; « Un regard d'amateur sur l'*ukiyo-e* », trad. C. Marquet, in *Cipango*, n° 12, 2005, p. 332-343. Kuki cite les *Essais sur les arts d'Edo* dans *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 131 ; KSZ I, p. 64.

[6] Kishida Ryûsei 岸田劉生 (1891-1929), peintre japonais, est, dans les années 1910, « l'un des pionniers de la peinture fauve avant qu'il ne se tourne vers un "réalisme minutieux" (*seimitsu na shajitsu* 精密な写実) inspiré par les grands peintres de la Renaissance allemande » (Michael Lucken, « L'art d'Edo », art. cit., p. 283). Il a aussi laissé des textes de réflexion sur l'art, notamment sur *Les débuts de la peinture de style ukiyo-e* (*Shoki nikuhitsu ukiyo-e* 初期肉筆浮世絵, 1926) et *Sur la beauté du théâtre* (*Engeki-bi-ron* 演劇美論, 1930). Voir M. Lucken, *L'Art du Japon au vingtième siècle*, Paris, Hermann, 2001, p. 59-78 ; Kishida Ryûsei, *La Peinture crue. Réflexions sur l'art et l'ukiyoe*, trad. M. Lucken, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

[7] Abe Jirô, *Tokugawa jidai no geijutsu to shakai* 徳川時代の芸術と社会 (Les arts et la société de l'époque d'Edo), Tôkyô, Kaizô-sha, 1931. Sur Abe, voir *supra*, Première Partie, chap. I, 2, b.

chinois et japonais, traduit en japonais (1921)[1], lu d'ailleurs par Kishida[2], et de Fujikake Shizuya sur l'*Ukiyo-e* (1924)[3]. Aussi, la vogue du japonisme[4] dans une Europe friande d'estampes d'Edo a probablement joué un rôle indirect dans cette réhabilitation de la culture de l'époque des Tokugawa, d'autant que certains Japonais comme Nagai et Abe y ont séjourné. Ce travail de réappropriation de l'art d'Edo est diffusé auprès d'intellectuels, artistes et éditeurs, comme Watsuji, Iwanami ou Umehara Ryûzaburô[5]. Kitahara Tetsuo 北原鉄雄 (1887-1957), frère cadet de Hakushû 白秋 et fondateur des éditions Arusu (ARS アルス), contribue aussi à cette réévaluation d'une époque révolue, en lançant entre 1925 et 1928 une collection de petits albums sur la peinture occidentale et japonaise, plusieurs titres étant consacrés aux peintres de l'époque d'Edo[6].

Un trait fondamental caractérise l'intérêt de ces artistes et intellectuels japonais pour Edo : ils s'y sont intéressés, dit Michael Lucken, « dans une deuxième phase de leur maturation, un peu sur le tard » ; « l'intérêt pour Edo a été vécu de façon générale comme un "retour" après une période d'intérêt exclusif pour les formes les plus novatrices mais aussi dérangeantes de l'Occident »[7]. C'est le cas de Kishida Ryûsei, après sa période fauve et sa proximité avec la Renaissance allemande, de Nagai Kafû, après son retour d'Occident en 1908, mais aussi de Yanagi Sôetsu qui découvre l'art d'Edo dans les années 1920, après avoir passé des années à réfléchir sur l'art occidental.

C'est aussi le cas de Kuki, qui se met à s'intéresser à l'*iki* durant son séjour européen, où il étudie la philosophie européenne, notamment Kant, Bergson et la phénoménologie. Son premier brouillon sur l'*iki*, intitulé « L'essence de l'"iki" »[8], est

---

[1] Ernest F. Fenollosa, *Epochs of Chinese and Japanese Art* (1912) ; *Tôa bijutsu-shi kô* 東亜美術史綱 (Histoire des beaux-arts de l'Asie orientale), 2 vol., Tôkyô, Kôgei-sha 工藝社, 1921. Sur Fenollosa, voir *supra*, Première Partie, chap. I, 2, a.

[2] Selon M. Lucken, in Kishida Ryûsei, *La Peinture crue. Réflexions sur l'art et l'ukiyoe, op. cit.*, p. 150, 191.

[3] Fujikake Shizuya 藤懸静也 (1881-1958) est très important dans l'histoire des recherches sur Edo : il est le premier universitaire japonais spécialisé dans l'art d'Edo et devient en 1934 professeur à l'université impériale de Tôkyô.

[4] Voir Jan Hokenson, *Japan, France, and East-West Aesthetics, op. cit.*

[5] Umehara Ryûzaburô 梅原龍三郎 (1888-1986), peintre japonais ayant étudié à Paris (1908-1913), notamment à l'Académie Julian, mais aussi aux côtés d'Auguste Renoir, est l'un des principaux représentants de la peinture de style occidental (*yôga*) sous l'ère Shôwa (1926-1989).

[6] M. Lucken, « L'art d'Edo, un art du vingtième siècle », art. cit., p. 284.

[7] *Ibid.*, p. 290.

[8] Kuki, « "Iki" no honshitsu » 「いき」の本質 (« L'essence de l'"iki" »), in KSZ I, p. 87-108.

terminé en 1926, à Paris. Kuki est donc en continuité avec cette période où les intellectuels et artistes japonais se réapproprient les formes culturelles d'Edo en vogue en Europe, mais aussi avec le rapport de ces derniers avec Edo vécu comme un « retour ». Mais n'exagérons pas outre mesure cette thématique du retour : si, comme nous l'avons vu dans notre analyse des *Propos sur le temps*, Kuki distingue délibérément « Orient » et « Occident », et trahit une certaine réaction identitaire par rapport à la culture occidentale, il n'abandonne pas pour autant la philosophie européenne au profit d'un simple retour à un Japon pur. C'est d'ailleurs souvent le cas des autres intellectuels et artistes considérés comme ayant fait un retour au Japon.

Par rapport à ce contexte de revalorisation de la culture d'Edo, l'originalité de Kuki consiste en la mise en avant de l'*iki*. À notre connaissance, le seul ayant mis en valeur l'*iki* avant Kuki est Tanabe Hisao, mais du seul point de vue musicologique : il a notamment publié en 1909 deux articles sur l'*iki*, dont un cité par Kuki[1]. En dehors de ces articles, l'*iki* ne semble pas à proprement parler un thème en vogue à l'époque où Kuki s'y intéresse, du moins par rapport au kabuki ou à l'*ukiyo-e*[2]. Cependant, Kuki ne se borne pas à présenter un phénomène culturel d'une époque déterminée, celle d'Edo, en vogue seulement au XIXe siècle. Dans l'introduction (*jo-setsu* 序説) de *La structure de l'iki* (1930), il identifie explicitement le « concret donné » au « nous » ethnique :

> Nous devons tout d'abord partir du concret donné. Ce qui nous est immédiatement donné, c'est le « nous » [*ware ware* 我々]. Ou encore le « peuple ethnique » [*minzoku* 民族], qu'on peut considérer comme la synthèse du nous.[3]

---

[1] Tanabe Hisao 田辺尚雄 (1883-1984), musicologue pionnier des recherches sur la musique japonaise, professeur à l'université impériale de Tôkyô, fondateur en 1936 de la Société de recherche sur la musique orientale (Tôyô ongaku gakkai 東洋音楽学会). Ses textes sur l'*iki* sont intitulés « Nihon ongaku no iki o ronzu » 日本音楽の粋を論ず (L'*iki* dans la musique japonaise), in *Kabuonkyoku* 歌舞音曲 (Chant, danse et musique), janv. 1909, et « Nihon ongaku no riron fu iki no kenkyû » 日本音楽の理論 附 粋の研究 (Théorie de la musique japonaise, suivie d'une étude sur l'*iki*), in *Tetsugaku zasshi*, mars 1909. Kuki cite ce dernier article dans *« Iki » no kôzô* (éd. Fujita, p. 137 ; KSZ I, p. 67). Sur Tanabe Hisao, voir Suzuki Seiko, « Le *gagaku*, musique de l'Empire : Tanabe Hisao et le patrimoine musical comme identité nationale », in *Cipango*, n° 20, 2013, p. 95-139.

[2] Selon nos recherches sur les bases de données Wine (http://wine.wul.waseda.ac.jp ; consulté en juil. 2015) et Nacsis Webcat (http://ci.nii.ac.jp/books/ ; consulté en juil. 2015). Il s'agit certes de données partielles, mais elles donnent des repères sur la popularité ou non d'un thème à une époque donnée, car l'emploi d'un terme dans un titre marque sa stabilisation et son succès.

[3] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 12 ; KSZ I, p. 7-8 : 我々はまず与えられた具体から出発しなければならない。我々に直接に与えられているものは「我々」である。また我々の総合と考えられる「民族」である ; trad. Loivier, p. 20.

Contrairement à Obama Yoshinobu, qui élude les questions politico-culturelles[1], nous voyons clairement la présence d'une figure de « nous » dans *La structure de l'iki*. Dans l'avant-propos, il caractérisait déjà l'*iki* en termes ethniques, réitérant le jeu de mots que nous avons remarqué plus haut :

> *Iki* ne serait-il pas au fond une des manières de « vivre » [*« iki »-kata* 「生き」かた] propre à notre peuple ethnique [*minzoku*] ?[2]

Nous avons vu que les philosophes japonais de l'époque mettaient souvent en avant la notion de « concret ». Le contenu qu'ils mettent plus ou moins consciemment derrière cette notion dépend bien sûr de leurs positions et méthodes, mais nous nous rendons compte qu'il existe chez certains penseurs japonais, à certains moments de leur œuvre, une tendance à définir le concret comme quelque chose de national, d'ethnique, en opposition à l'universel, considéré comme abstrait.

2. Le concret ethnique dans le monde philosophique japonais : minzoku 民族

Dans les discours mettant en avant la particularité nationale, la notion qui est tout particulièrement importante est celle de *minzoku* 民族. Le premier caractère, qu'on utilise aussi dans *shomin* 庶民 (les gens, les masses, tels que les perçoivent les gouvernants et les savants)[3] ou dans *minshushugi* 民主主義 (démocratie), désigne le peuple, les gens ordinaires. Le second caractère, qu'on trouve aussi dans *kazoku* 家族 (la famille)[4], *kizoku* 貴族 (la noblesse) ou *buzoku* 部族 (la tribu), signifie le groupe, le clan, dont les membres sont souvent unis par les liens du sang. Pouvant être traduit par « le peuple », « la nation », *minzoku* peut être utilisé pour parler du Printemps des peuples, mais il est surtout employé pour insister sur leur aspect culturel et ethnique : le terme *minzokushugi* est généralement traduit par « nationalisme », et *minzoku* peut

---

[1] Pour Obama, le « nous » (*ware ware* われわれ) est absent de la pensée de Kuki (*Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 236-237).

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 9 ; KSZ I, p. 3 : 「いき」とは畢竟わが民族に独自な「生き」かたの一つではあるまいか ; trad. Loivier, p. 17 (modifiée).

[3] Michael Lucken, « Ouvrier, moine ou soldat : trois conceptions du rôle de l'artiste », in J.-J. Tschudin et C. Hamon (dir.), *La modernité à l'horizon : la culture populaire dans le Japon des années vingt*, Arles, Picquier, 2004, p. 46.

[4] Sur *kazoku* et les mots japonais pour dire la « famille », voir Collectif – Groupe Discours et Débats de l'Ère Meiji, « Dire la "famille" dans le Japon moderne et contemporain : *ie*, *katei*, *kazoku*, repères et hypothèses », in Christian Galan et Emmanuel Lozerand (dir.), *La famille japonaise moderne*, *op. cit.*, p. 585-627.

même être traduit par « ethnie » ou « race »[1]. Faisons un détour par l'histoire intellectuelle pour préciser la signification de cette notion.

Ce néologisme créé sous l'ère Meiji pour traduire le terme anglais *nation* commence à être employé vers 1890[2]. Les membres de la Société pour l'Éducation politique (Seikyô-sha 政教社) emploient *minzoku* en réaction à l'occidentalisation du Japon, Shiga Shigetaka pour désigner la communauté historique japonaise déterminée culturellement et géographiquement, Kuga Katsunan pour insister sur ses caractères historiques et culturels, mais dans les deux cas, le mot désigne la communauté incarnant une « quintessence nationale » (*kokusui* 国粋)[3] distincte de celles des autres peuples, sa définition restant par ailleurs ouverte ; Hozumi Yatsuka, en liant *minzoku* à l'idée de *kokutai* (corps national), en a une vision plus raciale, le définissant comme une entité familiale liée par le sang et ayant pour chef l'empereur[4]. Après la Grande Guerre, la notion de *minzoku* est employée en référence au droit des peuples à l'autodétermination (*minzoku jiketsu ken* 民族自決権) : comme l'affirme Dominique Schnapper, « en 1919, les puissances victorieuses s'efforcèrent de reconstruire l'Europe politique sur le principe dit des nationalités, à savoir la coïncidence de l'ethnie ou de la "nationalité" et de l'organisation politique, qui avait été invoqué pendant tout le XIXe siècle »[5]. L'idée du droit des peuples à l'autodétermination implique le fait qu'il existait auparavant des « peuples » au sens ethnique qui ne s'étaient pas encore « déterminés », c'est-à-dire constitués en États, ce qui implique l'insistance sur la distinction entre peuple et État. Au Japon, soutient Kevin Doak, la distinction entre l'État et le peuple en tant que conscience ethnique va jouer un rôle grandissant dans les discours sur le *minzoku*, si bien que c'est à cette époque qu'apparaît le terme *minzoku-shugi* (nationalisme ethnique)[6], pour lequel le *minzoku*

---

[1] *Puchi rowaiyaru wa-futsu jiten* プチ・ロワイヤル和仏辞典 (Petit royal. Dictionnaire japonais-français), Tôkyô, Ôbun-sha 旺文社, 2003 [dictionnaire électronique].

[2] Voir Yasuda Hiroshi 安田浩, « Kindai Nihon ni okeru "minzoku" kan.nen no keisei » 近代日本における「民族」観念の形成 (La formation de l'idée de « peuple ethnique » dans le Japon moderne), in *Shisô to gendai* 思想と現代 (La pensée et notre temps), sept. 1992, n° 31, p. 61-72 ; Suzuki Sadami, *Nihon no bunka nashonarizumu*, *op. cit.*, p. 36.

[3] Selon la traduction d'Emmanuel Lozerand (*Littérature et génie national*, *op. cit.*, p. 101).

[4] Yasuda Hiroshi, « Kindai Nihon ni okeru "minzoku" kan.nen no keisei », art. cit., p. 66-68. Sur Shiga Shigetaka et Kuga Katsunan, voir notamment Morvan Perroncel, *Le Moment nipponiste (1888-1897). Nation et démocratie à l'ère Meiji*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Japon », 2016.

[5] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1994, p. 22.

[6] Kevin Michael Doak, *A History of Nationalism in Modern Japan. Placing the people*, Leiden et Boston, Brill, 2007, p. 227, 218.

est le « principe fondamental » (*shugi*) d'explication du monde. Comme le remarque un dictionnaire japonais de philosophie publié en 1930, *minzoku* a tendance à être « confondu »[1] avec *kokumin* 国民 (aujourd'hui souvent traduit par « nation » ou « peuple », mais jamais par « ethnie » ou « race »), mais le premier se réfère plutôt à des caractéristiques culturelles et au « groupe rassemblé par les liens du sang » (*ketsuen dantai* 血縁団体)[2], ce qui le rapproche du terme allemand *Volk*[3], tandis que le second se réfère plutôt à la politique, à l'État (*kokka* 国家). Il arrive d'ailleurs qu'« un *minzoku* ne s'unifie pas nécessairement sous un système étatique [*kokka soshiki* 国家組織], [c'est-à-dire qu'] un *minzoku* appartienne à plus de deux États »[4]. Après l'ère Taishô, où de nombreux intellectuels mettaient en avant un universel abstrait auquel se connectait directement l'individu, on met davantage en avant le concret social ou communautaire : les marxistes insistent sur la classe ouvrière contre l'universalisme bourgeois, les nationalistes sur le peuple ethnique contre l'universalisme occidental. Remarquons cependant avec Doak que certains libéraux et marxistes vont aussi employer le terme *minzoku* en un sens positif : les premiers, comme Yoshino Sakuzô, au nom de la démocratie et du droit des peuples à l'autodétermination contre le nationalisme autoritaire construit autour de l'État (*kokka-shugi*) ; les seconds, comme Ôyama Ikuo, au nom de la lutte des peuples contre l'impérialisme capitaliste[5].

Les philosophes japonais vont aussi utiliser la notion de *minzoku* dans leurs œuvres. Dans sa « Logique de l'être social » (1934-1935), Tanabe, qui trouve « abstraite la théorie du contrat »[6], met en avant le *minzoku*, « moment de l'État » et « substance du pouvoir »[7], qui dans sa dialectique se trouve dans la position intermédiaire de l'« espèce » (*shu* 種), entre l'« individu » (*ko* 個) et le « genre » (*rui* 類) : l'« individu », à la fois en participant à et en se séparant de l'« espèce » en tant que peuple ethnique, agit sur elle et la transforme en « genre », c'est-à-dire en une société

[1] *Iwanami tetsugaku shô-jiten, op. cit.*, p. 494.
[2] *Ibid.*, p. 400.
[3] Sur la notion de *Volk*, voir Marc Crépon, Barbara Cassin et Claudia Moatti, « Peuple, race, nation », in *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. Barbara Cassin, Paris, Le Robert, Seuil, 2004, p. 922-924 ; George Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich. La crise de l'idéologie allemande* (1964), « Du romantisme au Volk », trad. Claire Darmon, Paris, Calmann-Lévy, 2006.
[4] *Iwanami tetsugaku shô-jiten, op. cit.*, p. 494-495.
[5] Kevin Doak, *A History of Nationalism in Modern Japan, op. cit.*, p. 228, 231.
[6] Tanabe, « Shakai sonzai no ronri », art. cit., p. 172.
[7] *Ibid.*, p. 176 : 国家の契機, 権力の実体.

ouverte universelle. En 1922, Tanabe parlait déjà de la « noblesse de l'ethnicité » (*minzokusei no sonki* 民族性の尊貴)[1]. Dans « La structure ontologico-sociale de la logique » (1936), ce peuple ethnique est explicitement défini par les caractéristiques du sang et du sol, comme communauté du sang et communauté du sol[2], ou encore comme « unité corrélative du sang et du sol »[3]. Pour Watsuji, l'homme abstrait n'est qu'un individu isolé sans relations sociales avec d'autres hommes, alors que l'être humain saisi concrètement est considéré dans sa dimension tant individuelle que sociale ; en outre, on doit selon lui interroger en quoi est « particulière » (*tokushuteki* 特殊的) la « manière spécifique dont l'existence humaine concrète est toujours sur un certain territoire national [*kokudo* 国土] à une certaine époque »[4]. Pour être concret, c'est-à-dire pour être au plus près du « milieu » (*fûdo* 風土) ou « sol concret » où l'être humain est en relation avec d'autres hommes de la société, il faut selon Watsuji s'intéresser à la particularité culturelle du pays en énumérant ses caractéristiques essentielles, comme il le fait dans *Fûdo*, où l'on trouve des chapitres entiers consacrés à la « Chine » et au « Japon »[5]. Dans le second tome de son *Éthique* (1942), il en vient à définir le *minzoku* comme « communauté culturelle limitée par la communauté du sang et du sol »[6].

Il faut certes remettre cette caractérisation du *minzoku* comme peuple noué par les liens du sang et du sol dans le contexte de la montée du militarisme dans le Japon des années 1930 et de l'arrivée au pouvoir des nazis en Allemagne en 1933, qui arborent le fameux slogan *Blut und Boden* (le sang et le sol) ; nous trouvons déjà des titres formés du mot *minzoku* parmi les ouvrages des années 1910 et 1920[7], et, selon Yasuda Takeshi, c'est un « mot à la mode » à partir de 1931, c'est-à-dire à partir de l'incident de Mandchourie, considéré comme le point de départ de la montée du

---

[1] Tanabe, « Bunka no gainen » 文化の概念 (Le concept de culture), in *Kaizô*, mars 1922 ; cité dans Gôda Masato 合田正人 et Sugimura Yasuhiko 杉村靖彦, « Tanabe Hajime no shisô » 田辺元の思想 (La pensée de Tanabe Hajime), in *Shisô*, n° 1053, 2012/1, p. 16.

[2] Tanabe, « Ronri no shakai sonzaironteki kôzô » 論理の社会存在論的構造 (La structure ontologico-social de la logique), in *Tetsugaku kenkyû*, oct.-déc. 1936 ; THZ VI, p. 366-367.

[3] *Ibid.*, p. 368.

[4] Watsuji, *Fûdo* (1935), *op. cit.*, p. 27 : 具体的な人間存在が必ずある国土ある時代に特有な仕方においてあるということ.

[5] *Ibid.*, p. 145-160 (pour la Chine), 161-202 (pour le Japon).

[6] Watsuji, *Rinrigaku* 倫理学 (Éthique), t. II, Tôkyô, Iwanami shoten, 1942 ; t. II de l'édition « Iwanami bunko », 2007, p. 443 : 血と土との共同によって限界づけられた文化共同体.

[7] Selon nos recherches sur les bases de données Wine http://wine.wul.waseda.ac.jp ; consulté en juil. 2015) et Nacsis Webcat (http://ci.nii.ac.jp/books/ ; consulté en juil. 2015).

nationalisme et du militarisme au Japon[1]. Cependant, l'idéologie raciste semble généralement plus faible au Japon qu'en Europe, notamment par rapport à l'Allemagne : s'il existe l'idéologie de l'État-famille selon laquelle les Japonais sont liés par le lien du sang et ont pour chef l'empereur, le racisme pseudo-scientifique y a été moins marqué qu'en Europe[2], les Japonais ayant été moins ses promoteurs que ses victimes ; ils étaient notamment qualifiés de « jaunes » par ceux qui se considéraient comme « blancs », comme on l'a vu dans le poème de Kuki intitulé « Le visage jaune ».

La signification du *minzoku*, qu'elle soit culturelle ou raciale, se distingue donc nettement de la conception rousseauiste ou politique du « peuple », défini comme « corps moral et collectif » produit par un « acte d'association » des « contractants » ou « citoyens »[3], autrement dit, comme corps politique constitué par la législation suprême de la Constitution. Ce « peuple » se constitue lui-même politiquement à travers la voix du Législateur, si bien qu'il est en même temps « République », « corps politique », « État »[4] ; au contraire, le *minzoku* n'est pas considéré comme constitué, mais comme donné avec ses caractéristiques culturelles ou raciales, il ne suppose nulle volonté : le premier est *politiquement constitué*, le second est *ethniquement donné*. Le peuple au sens politique, qui a trait à l'État, serait donc plutôt traduit en japonais par *kokumin* : Kuki parle d'ailleurs de *Furansu kokumin* (peuple français, nation française), tandis qu'il réserve la notion de *minzoku* aux Japonais et aux Allemands[5]. Notre distinction entre *minzoku* et « peuple » au sens politique rejoint celle de Dominique Schnapper entre « ethnie » et « nation ». La « nation » est une « unité politique » souveraine qui légitime l'action de l'État : à l'intérieur, en tant que « communauté des citoyens », elle intègre les populations qu'elle inclut ; à

[1] Dans l'entretien entre Yasuda Takeshi et Tada Michitarô, « *Iki » no kôzô o yomu*, *op. cit.*, p. 35. Prenons cependant garde de ne pas absolutiser cette coupure, utilisée par les historiens japonais pour caractériser la « guerre de quinze ans » (1931-1945) : « la société ne change pas brutalement en septembre 1931, au lendemain de l'incident de Mandchourie et les gens ne basculent pas immédiatement dans le fanatisme ultra-nationaliste » (Jean-Jacques Tschudin, « Introduction », in J.-J. Tschudin et Claude Hamon [dir.], *La société japonaise devant la montée du militarisme. Culture populaire et contrôle social dans les années 1930*, Arles, Picquier, 2007, p. 15).

[2] Selon Suzuki Sadami, *Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 590 ; Michael Lucken, *Nakai Masakazu*, *op. cit.*, p. 70. Sur l'Allemagne, où la *Germania* de Tacite vantant la pureté raciale germanique est, depuis le XVIe siècle, le texte fondateur du nationalisme allemand, voir Johann Chapoutot, *Le nazisme et l'antiquité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012, p. 20-23.

[3] Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, liv. I, chap. VI : « Du pacte social », in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 361-362.

[4] *Ibid.*, liv. I, chap. VI.

[5] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 16 ; KSZ I, p. 9, 10 ; trad. Loivier, p. 21-22.

l'extérieur, en tant que « sujet historique », elle agit dans l'ordre mondial[1]. Quant à l'« ethnie », qui est un « groupe d'hommes qui se vivent comme les héritiers d'une communauté historique et culturelle (souvent formulée en termes d'ascendance commune) et partagent la volonté de la maintenir », elle a « deux caractéristiques : c'est un groupe d'appartenance ; il n'a pas nécessairement une expression politique »[2].

Certes, comme le rappelle Schnapper, la réalité historique et théorique est plus complexe que cette distinction entre « ethnie » et « nation », entre peuple ethnique et peuple politique, opposition formulée par les romantiques allemands[3]. Les nuances tant politique que culturelle se retrouvent d'ailleurs à la fois dans les notions françaises de « peuple » et de « nation »[4]. Les théoriciens tiennent compte de cette complexité : Rousseau n'élude pas les aspects culturels d'un peuple, notamment lorsqu'il parle de la loi « la plus importante de toutes », celle relative aux « mœurs », aux « coutumes », à l'« opinion »[5], le Législateur travaillant d'ailleurs toujours pour un peuple en prenant en compte ses spécificités culturelles[6] ; Fichte, connu pour sa conception ethnique de la nation, mettait aussi en avant des thèmes caractéristiques de la nation civique, comme l'ouverture à tous ceux qui participent aux valeurs communes, indépendamment de leur lieu de naissance et de leur langue maternelle ; Ernest Renan, souvent présenté comme le champion de la nation politique, parlait aussi de l'héritage historique et culturel qu'ont en commun les membres de la nation[7] ; au Japon, les membres du Seikyô-sha, qui parlaient aussi de *kokumin*, avaient en fait une conception synthétique de la nation, comme communauté titulaire de droits politiques et animé par un génie culturel spécifique[8]. Pourtant, l'« opposition idéologique »[9] entre les conceptions politique et culturelle du peuple a marqué de son empreinte l'histoire, et la notion japonaise de *minzoku* renvoie seulement au peuple au sens de communauté ethnique, avec des caractéristiques culturelles, voire raciales, qui par définition se distingue des autres peuples, des autres *minzoku*. Pour la distinguer

---

[1] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 28, 47-48.
[2] *Ibid.*, p. 29-30.
[3] *Ibid.*, p. 163.
[4] Sur l'« ambivalence » de ces deux mots, voir Marc Crépon, Barbara Cassin et Claudia Moatti, « Peuple, race, nation », art. cit., p. 918-931.
[5] Rousseau, *Du contrat social*, liv. II, chap. XII.
[6] *Ibid.*, liv. II, chap. VII. Voir Bruno Bernardi, « Introduction », in Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 2012, p. 26 ; Vincent Coussedière, *Le retour du peuple*, Paris, Cerf, 2016, p. 39-66.
[7] Voir Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 166-168.
[8] Voir Morvan Perroncel, *Le Moment nipponiste (1888-1897)*, *op. cit.*
[9] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 166.

du « peuple » ou « nation » au sens politique, nous pourrons donc la traduire par « peuple ethnique » ou, pour suivre la terminologie de Schnapper, simplement par « ethnie ». Si la notion de *minzoku* est assez vague, elle désigne toujours une communauté historique avec des caractéristiques culturelles données, tandis que certains y ajoutent en outre la référence au sang.

3. Ethnie, signification et langue dans La structure de l'iki *: une « herméneutique de l'être ethnique » ou le tournant ethnique de la phénoménologie*

Chez Kuki, le mot *minzoku* a une signification ethnique, culturelle, héritée des discours qui existent depuis l'ère Meiji et qui se renforcent après la Grande Guerre, surtout à partir de l'ère Shôwa ; en mettant en avant l'ethnicité et la particularité du « nous » japonais, il se distingue clairement de l'individualisme universaliste de l'ère Taishô. Cependant, contrairement à ce qu'affirme Peter Dale, il ne fait nullement référence à l'« unicité raciale » (*racial uniqueness*)[1] du peuple japonais, ni même à son sol. S'il y a un nationalisme ethnique chez Kuki, il n'est pas racial, mais culturel, linguistique. Notre auteur insiste surtout sur le caractère « donné » du peuple comme communauté culturelle et linguistique :

> Nous devons tout d'abord partir du concret donné. Ce qui nous est immédiatement donné, c'est le « nous ». Ou encore le « peuple ethnique » [*minzoku*], qu'on peut considérer comme la synthèse du nous. Et le mode d'être du peuple, lorsqu'il est nodal pour ce peuple, apparaît dans une « signification » [*imi* 意味] déterminée. Aussi, cette signification déterminée se fraie un chemin par la « langue » [*gengo* 言語].[2]

Kuki affirme l'idée d'un peuple ethnique « donné » dont le « mode d'être » « apparaît dans une "signification" déterminée » par le moyen de la « langue ». Ainsi, pour notre auteur, le « donné concret » ou « ce qui nous est immédiatement donné » n'est pas quelque chose de purement individuel ou universel, mais la communauté

---

[1] Peter Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness*, *op. cit.*, p. 72. Dans ses développements sur Kuki, Harry Harootunian parle aussi, à tort, de *race* (*Overcome by Modernity. History, Culture and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 232, 234, 240, 242). Contrairement à ce que font Dale et Harootunian, le mot *minzoku* chez Kuki ne devrait pas être traduit par « race », mais par « ethnie » ou « peuple ethnique » (et, en anglais, par *ethnic people*, comme le fait Kevin Doak).

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 12 ; KSZ I, p. 7-8 : 我々はまず与えられた具体から出発しなければならない。我々に直接に与えられているものは「我々」である。また我々の総合と考えられる「民族」である。そうして民族の存在様態は、その民族にとって核心的のものである場合に、一定の「意味」として現れてくる。また、その一定の意味は「言語」によって通路を開く ; trad. Loivier, p. 20 (modifiée).

ethnique dont la signification est exprimée par la langue : il n'est pas un phénomène à caractère universel sans coloration culturelle particulière, comme par exemple la durée (Bergson), les intentionnalités de la rétention et de la protention (Husserl) ou l'angoisse (Heidegger), mais le « nous » linguistique d'un pays particulier, le Japon. La langue est l'« auto-manifestation du mode d'être passé et présent d'un peuple, l'auto-ouverture [*jiko kaiji* 自己開示] d'une culture particulière possédant une histoire »[1], c'est-à-dire ce par quoi se manifeste, s'ouvre au monde un peuple ethnique ; autrement dit, « c'est l'être vivant du peuple qui crée la signification et la langue »[2]. La langue, qui exprime l'être d'un peuple particulier, est ainsi caractérisée par les « nuances particulières du vécu [*taiken* 体験] du peuple »[3].

Ce qui nous est immédiatement donné étant le « nous » ethnique, dont la signification est exprimée par la langue, tous nos comportements sont donc déjà imprégnés d'éléments propositionnels et langagiers. Ce qui m'est immédiatement et concrètement donné, c'est la signification ethnique ; celle-ci, autonome, peut éventuellement être « remplie » par l'intuition d'un objet, comme le dirait Husserl. Quand je perçois actuellement un objet, c'est quand la « signification » ethnique, c'est-à-dire l'intentionnalité de ma conscience ethnique, est remplie par l'intuition de l'objet : ce que je perçois est ce que « nous » percevons, c'est-à-dire ce que perçoit le peuple ethnique auquel j'appartiens. Puisque ce qui m'est immédiatement donné est le « nous » ethnique, exprimé par la langue nationale, le « je » qui interprète et comprend n'est pas l'existence individuelle, mais l'existence ethnique, qui vit déjà au sein d'une certaine interprétation plus ou moins inconsciente de son être ethnique. Le sujet de l'interprétation est le « nous », ce qu'il y a d'ethnique chez ce sujet qui interprète. Or, le donné immédiat et concret étant le « nous » ethnique et linguistique, le mot *iki* est nécessairement ethnique, c'est-à-dire particulier, irréductible aux autres langues. Dans *La structure de l'iki*, celui qui interprète étant ethnique (le « nous »), l'objet interprété (l'*iki*) est aussi ethnique : comme l'affirme explicitement Kuki, *La*

---

[1] *Ibid.*, éd. éd. Fujita, p. 12 ; KSZ I, p. 8 : 一民族の過去および現在の存在様態の自己表明、歴史を有する特殊の文化の自己開示. Le terme *kaiji* 開示, référence au terme heideggérien d'*Erschlossenheit*, devrait être traduit par « ouverture », et non par « manifestation » (trad. Loivier, p. 20).

[2] *Ibid.* : 民族の生きた存在が意味および言語を創造するのである.

[3] *Ibid.* Le terme *taiken* 体験, qui insiste plus sur l'immédiateté et la concrétude (il est constitué d'un caractère désignant le corps) que le terme *keiken* 経験 (l'expérience), plus général, correspond au terme allemand *Erlebnis* (*Iwanami tetsugaku shô-jiten*, *op. cit.*, p. 833). Il devrait donc être traduit par « le vécu », et non par « expérience » (trad. Loivier, p. 20).

structure de l'iki est donc une « *herméneutique de l'être ethnique* » (*minzokuteki sonzai no kaishakugaku* 民族的存在の解釈学)[1] : conformément au double sens du génitif (*no* の, « de »), c'est une herméneutique qui a pour objet l'être ethnique, et elle est effectuée par l'être ethnique lui-même. Pour notre part, nous pouvons aussi parler de « tournant ethnique de la phénoménologie ».

Pour justifier le caractère ethnique et particulier de l'*iki*, Kuki met en avant l'incommensurabilité d'une langue avec les autres langues et le caractère intraduisible du terme *iki*, ce qui montre par ailleurs la particularité de chaque peuple ethnique (puisque la langue exprime son mode d'être). Selon Kuki, même les mots qui semblent ne poser aucun problème de traduction de prime abord, c'est-à-dire qui semblent posséder une « grande universalité » (*dai naru fuhensei* 大なる普遍性), n'ont pas exactement la même signification, comme ceux qui désignent les « phénomènes de la nature » (*shizen genshô* 自然現象) : les mots « ciel » et « bois » (en français dans le texte) « n'ont pas exactement le même contenu de signification » que *sky* et *wood*, que *Himmel* et *Wald*[2]. C'est *a fortiori* le cas quand il s'agit de mots désignant des « phénomènes sociaux particuliers » (*shakai no tokushu na genshô* 社会の特殊な現象), comme πόλις et ἑταίρα, « ville » et « courtisane »[3], ou des mots ayant des significations immatérielles, « sans forme » (*mukeiteki* 無形的), comme « esprit », *Geist* et *spirit*[4]. Si ces mots n'ont pas les mêmes nuances, c'est parce que les peuples parlant ces langues n'ont pas le même « mode d'être ».

Or, étant un mot de la langue du peuple japonais, par définition différent ethniquement des autres peuples, l'*iki* est donc irréductible aux mots d'autres langues. Il est donc intraduisible. Selon Kuki, le terme *iki*, souvent traduit par « chic », « coquet », « raffiné »[5], a en fait une signification différente de ces mots français : « chic » a une « extension bien plus large » que *iki*[6] ; « coquet », considéré comme un mot « très français », est une des caractéristiques de l'*iki*, mais ne désigne pas tout le contenu de l'*iki*, qui possède d'autres caractéristiques, d'autant plus que le coquet

---

[1] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 155 ; KSZ I, p. 78 ; trad. Loivier, p. 112. Souligné par Kuki.
[2] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 13-14 ; KSZ I, p. 8 ; trad. Loivier, p. 20-21.
[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 14 ; KSZ I, p. 9 ; trad. Loivier, p. 21. D'ailleurs, on utilise aujourd'hui en France le mot « hétaïre » pour parler des courtisanes de la Grèce antique.
[4] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 16-17 ; KSZ I, p. 9-10 ; trad. Loivier, p. 21-22 : *mukeiteki* = « l'intangible ».
[5] C'est d'ailleurs ce que l'on trouve dans les dictionnaires récents (voir *Puchi rowaiyaru wa-futsu jiten*, *op. cit.*).
[6] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 20 ; KSZ I, p. 11 ; trad. Loivier, p. 23-24.

peut être « vulgaire » (*gehin* 下品) et « sucré » (*amaku* 甘く), ce qui n'est pas le cas de l'*iki*[1] ; « raffiné » est aussi une des caractéristiques de l'*iki*, mais il lui manque d'autres caractéristiques importantes constituant l'*iki*, et il peut être « sobre » (*shibumi* 渋味)[2], ce qui n'est pas le cas de l'*iki*.

Or, pour montrer un caractère ethnique particulier du peuple, Kuki va utiliser une méthode philosophique qui, elle, s'efforce d'atteindre des phénomènes à caractère universel, la méthode phénoménologique. L'évolution du point de vue de Kuki sur la culture, le caractère ethnique du peuple, correspond d'ailleurs à celle de la méthode phénoménologique qu'il adopte entre le brouillon de 1926 et l'ouvrage de 1930. Après avoir élucidé ces deux évolutions, nous préciserons davantage le rapport qu'on trouve dans *La structure de l'iki* entre la méthode adoptée par Kuki et la mise en avant de l'être ethnique dont la « signification » est exprimée par la « langue ».

*4. L'évolution de la méthode phénoménologique dans les textes sur l'*iki *(1926-1930)*[3]

Ses réflexions sur l'*iki*, Kuki les a mises en forme pour la première fois dans le texte intitulé « L'essence de l'*iki* » (« Iki no honshitsu ») qu'il finit de rédiger en décembre 1926, avant de publier sous forme d'articles « La structure de l'*iki* » (« Iki no kôzô ») dans les numéros de janvier et de février 1930 de la revue *Pensée* (*Shisô*), puis, sous le même titre, sous forme de livre en novembre 1930 chez Iwanami[4]. Si la définition principale de l'*iki*, que nous aborderons bientôt, ne change pas dans les trois versions, le changement d'attitude de Kuki sur la culture et la méthode phénoménologique n'en demeure pas moins net.

Dans « L'essence de l'*iki* » (1926), Kuki fait des remarques méthodologiques marquées par l'empreinte de la phénoménologie allemande. Il fait notamment référence à l'intuition de l'essence husserlienne, lorsqu'il affirme que l'essence du

---

[1] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 20-21 ; KSZ I, p. 11-12 ; trad. Loivier, p. 24 : *amaku* = « indulgence ».
[2] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 21 ; KSZ I, p. 12 ; trad. Loivier, p. 24 : *shibumi* = « astringent ».
[3] Nous reprenons des éléments de notre article « Kuki Shûzô, l'*iki* et la phénoménologie allemande », in *Japon Pluriel 10. L'ère Taishô (1912-1926) : genèse du Japon contemporain ?*, Actes du dixième colloque de la Société française des études japonaise, Arles, Picquier, 2015, notamment p. 449-456.
[4] Kuki, « "Iki" no honshitsu » 「いき」の本質 (L'essence de l'*iki*, déc. 1926), KSZ I, p. 87-108. « "Iki" no kôzô » 「いき」の構造 (La structure de l'*iki*), in *Shisô*, janv.-févr. 1930 ; KSZ Bekkan, p. 49-103. *« Iki » no kôzô* (La structure de l'*iki*), Tôkyô, Iwanami shoten, nov. 1930 ; KSZ I, p. 1-83.

vécu ne peut être complètement perçue que par intuition : « L'essence du vécu, si on la considère comme οὖσια, ne peut être complètement perçue que par intuition. Cela semble paradoxal, mais nous devons reconnaître qu'il y a des concepts dont on ne peut saisir l'essence que par intuition »[1]. Cependant, dans un autre passage, il montre clairement sa préférence pour la « "compréhension de l'être" concrète et facticielle » heideggérienne, supposée plus « concrète » que l'intuition de l'essence husserlienne, présentée comme « abstraite » :

> Il n'est nullement impossible, en cherchant dans la culture occidentale une signification analogue à celle de l'*iki*, de trouver quelques points communs à celui-ci par une abstraction formalisante [*keishikikateki chûshô* 形式化的抽象]. Cependant, il ne s'agit pas là d'une attitude méthodologique pertinente pour comprendre un phénomène culturel [*bunka genshô* 文化現象] en tant que mode d'être du peuple ethnique. Même si l'on varie librement un phénomène ayant des colorations ethniques et qu'on effectue ce que l'on appelle l'intuition de l'essence dans le domaine du possible, on ne fait là qu'obtenir un concept abstrait de genre [*rui* 類] enveloppant ce phénomène. L'important dans la compréhension d'un phénomène culturel, ce doit être de saisir dans sa forme vivante telle quelle la concrétude en tant que fait sans la détériorer. Ce ne doit pas être une « idéation » abstraite. Ce doit être une « compréhension de l'être » [*sonzai etoku* 存在会得] concrète, facticielle [*jijitsuteki* 事実的].[2]

Le mot japonais *etoku* 会得, que Kuki a choisi pour traduire *Verständnis* (compréhension), est un mot d'origine bouddhique qui signifie « bien comprendre le sens et le faire sien »[3] et qui insiste sur l'aspect concret de la compréhension, et non pas sur son aspect théorique. Le mot est constitué des caractères de la « rencontre » (会) et de l'« acquisition » (得)[4], tandis que la compréhension insistant sur son aspect théorique est plutôt exprimée en japonais par le terme *rikai* 理解, dont le premier caractère est utilisé dans des mots comme *risei* 理性 (faculté de la raison) ou *riron* 理論 (théorie), et dont le second signifie « résoudre » (comme dans *toku* 解く), « diviser » (comme dans *bunkai* 分解, « décomposition ») : dans une note du

---

[1] Kuki, « "Iki" no honshitsu », KSZ I, p. 103 : 体験の本質を οὖσια と見る場合にそは直観に由ってのみ十全に目撃されるものである。逆説のようではあるが直観に由ってのみ本質を把握さるる概念があることを認めなければならない.

[2] *Ibid.*, p. 92 : 固より「いき」と類似の意味を西洋文化の中に求めて、形式化的抽象に由って何らか共通点を見出すことは決して不可能ではない。然し乍らそは民族の存在様相としての文化現象の理解には適切な方法論的態度ではない。民族的色彩を帯びた現象を自由に変更して可能の領域に於て所謂本質直観を行ってもそは単に其現象を包含する抽象的の類概念を得たに過ぎない。文化現象の理解の要諦は事実としての具体性を害うことなく有の儘の生ける形態に於て把握することができなければならぬ。抽象的な「イデアチオン」であってはならぬ。具体的な、事実的な「存在会得」でなくてはならぬ.

[3] *Kôjien, op. cit.*, p. 299.

[4] Nous remercions Tanabe Yoshiomi 田鍋良臣 (Université Ôtani) de nous avoir fait porter notre attention sur la signification de cette étymologie.

« Problème du temps. Bergson et Heidegger » sur le vocabulaire heideggérien, Kuki explique d'ailleurs que le *Begreifen* (comprendre, concevoir), qu'il traduit par *rikai*, signifie « le théorique [*rironteki*] selon le concept », tandis que le *Verstehen*, traduit par *etoku*, désigne « ce qui ne suppose pas de distinction entre théorie et pratique »[1]. C'est pourquoi Kuki utilise *etoku* lorsqu'il affirme, selon le schéma méthodologique que nous avons présenté ci-dessus, qu'il est nécessaire de « tout d'abord comprendre [*etoku*] l'*iki* comme mode d'être qui s'accomplit sous le nom de *phénomène de conscience* », puis *rikai* quand il s'agit de la « compréhension [*rikai*] de l'*iki* comme mode d'être qui a pris une *expression objective* »[2].

L'*etoku* est ainsi une compréhension du sens de l'être supposant une rencontre concrète de cet être. Nous reconnaissons ici l'idée de rencontre que nous avons entraperçue dans notre analyse sur l'« instant d'une rencontre et le hasard ». En traduisant ainsi par *etoku* l'idée heideggérienne de *Verständnis*, de *Verstehen* – que Nishida et Tanabe traduisaient par *ryôkai* 了解 et qu'aujourd'hui les philosophes japonais rendent plutôt par *rikai*, allant donc à l'encontre du choix de notre auteur –, Kuki rapproche la méthode heideggérienne de la « compréhension » de son intérêt pour l'expérience de la rencontre : c'est cette « compréhension de l'être » (*sonzai etoku* 存在会得), traduction de la *Seinsverständnis* heideggérienne[3], qui permettrait une rencontre concrète avec les colorations culturelles particulières de l'*iki*.

En outre, l'adjectif *jijitsuteki* 事実的 semble être la traduction japonaise du vocabulaire phénoménologique allemand *faktisch* (facticiel), adjectif de *Faktum* ou *Faktizität* (facticité) [4] ; ce qui est « facticiel » signifie, du point de vue phénoménologique, le caractère de quelque chose qui nous est simplement donné et qui n'existe pas de manière nécessaire, c'est-à-dire dont on ne peut pas trouver la raison d'être en remontant à ses causes ; dans les *Interprétations phénoménologiques*

---

[1] Kuki, « Jikan no mondai », KSZ III, p. 333, n. 2 : 概念に由る理論的なもの, 理論実践の差別なきもの.

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 30 ; KSZ I, p. 14 ; trad. Loivier, p. 27 (modifiée).

[3] Kuki parle aussi de *sonzai etoku* dans l'article et le livre sur l'*iki* (1930). Le syntagme *sonzai etoku*, qui est une référence heideggérienne à la *Seinsverständnis* (d'où les guillemets dans l'original), devrait être traduit en français par « compréhension de l'être » (la traduction française de la *Seinsverständnis*), et non par « appréhension existentielle » (trad. Maeno, p. 7-8 ; trad. Loivier, p. 26).

[4] Kuki écrit aussi *jijitsuteki* dans l'article et le livre sur l'*iki* (1930). Or, dans « Le problème du temps » (KSZ III, p. 301), publié en 1929, il traduit *Faktizität* par *jijitsu* 事実 (le premier caractère signifiant « chose », « affaire », et le deuxième, « rempli », « mûr »), le « fait ». L'adjectif *jijitsuteki* correspond donc à *faktisch*, et devrait être traduit par « facticiel », et non par « réel » (trad. Maeno, p. 8 ; trad. Loivier, p. 26).

d'Aristote[1], Heidegger considère la facticité comme le rapport de soi à la vie concrète avec ses reliefs particuliers, brumeuse du point de vue de la conscience logicienne qui recherche de la clarté et de la distinction ; dans *Sein und Zeit*, la facticité désigne le *Dasein* « capable de se comprendre comme lié en son "destin" à l'être de l'étant qui le rencontre [*begegnet*] dans son propre monde à lui »[2], c'est-à-dire, selon le commentaire de Jean-Luc Marion, qu'elle « ouvre un monde pour les étants, qui peuvent ainsi venir à la rencontre du *Dasein* »[3]. Dans *La structure de l'iki*, l'adjectif « factiticiel » est donc utilisé pour désigner la compréhension (*etoku*) par un *Dasein* ethnique d'un phénomène culturel vivant (en l'occurrence japonais), avec des colorations particulières et irréductibles à une abstraction produite par la raison logicienne qui fait fi de cette rencontre concrète entre *Dasein* ethnique et phénomène culturel, c'est-à-dire pour désigner l'ouverture d'un monde pour des phénomènes culturels particuliers qui viennent à la rencontre (*etoku*) de ce *Dasein* ethnique. La compréhension heideggérienne permettrait ainsi de saisir toutes les nuances concrètes du « nous » ethnique du *Dasein* et des phénomènes culturels particuliers (c'est-à-dire leur rencontre).

Quant à l'« intuition de l'essence » ou « idéation » husserlienne, elle désigne le fait que, tout en partant de l'appréhension d'un fait sensible particulier, on dégage, par la méthode de la variation ou « réduction eidétique », une essence commune à d'autres faits, c'est-à-dire l'universel : à travers la variation, commente Natalie Depraz, j'« envisage la pluralité infinie des possibles »[4], je fais défiler les traits de l'objet pour discriminer ceux qui en font partie intrinsèquement en les distinguant de ceux qui ne sont pas essentiels, c'est-à-dire qui sont contingents. L'intuition husserlienne, qui nous fait voir l'universel à même le fait sensible en en rejetant les aspects contingents, n'aurait donc pas pour vocation de nous faire « comprendre » toute la richesse d'un phénomène culturel, qui par définition n'est pas universel, mais particulier avec ses composantes historiques, c'est-à-dire contingentes : Kuki considère la méthode de la réduction eidétique comme « abstraite », car elle procède par ce que Husserl appelle

---

[1] Notamment dans son cours intitulé *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung (Einleitung) in die phänomenologische Forschung*, cours du semestre d'hiver 1921/22, Fribourg, GA 61, p. 88 ; cité par Jean Greisch, *Ontologie et temporalité, op. cit.*, p. 34.
[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 12, p. 56.
[3] Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, p. 240.
[4] Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus : Philosophie », 2012, p. 119.

l'« abstraction formalisante » (*formalisierende Abstraktion*)[1], c'est-à-dire abstrait l'essence universelle des composantes contingentes, ce qui signifie qu'elle saisit un « concept de genre abstrait » des colorations culturelles particulières[2].

La méthode du fondateur de la phénoménologie est taxée d'« abstraite » par Kuki, mais remarquons que le Husserl des *Ideen I* (première section) considère au contraire le fait comme abstrait et l'essence comme concrète. Comme le commente Depraz, « l'abstraction du fait procède de sa réalité limitée à l'actualisation d'un seul possible, lequel forme le règne unilatéral de l'effectif, à l'exclusion de tout autre possible. L'essence est concrète, parce qu'elle est riche, grosse de toutes les potentialités internes au champ de l'expérience subjective, et procède de la variation de tous les faits dans leur multiplicité indéfinie. L'essence conquiert sa concrétude de la variation des faits dont elle provient elle-même ; elle tire son universalité de son arrachement à l'arbitraire du contingent »[3]. Ainsi, le critère de l'abstraction et de la concrétude est différent chez Husserl et Kuki : chez le premier, le concret consiste en la richesse et la multiplicité des possibles que seule la variation rend possible, et l'abstrait en la limitation et l'unilatéralité de la réalité du fait qui, du point de vue de la variation, n'a fait qu'actualiser un seul possible ; chez le second, l'abstrait semble plutôt consister en l'opération même de l'« abstraction formalisante », qui abstrait l'essence universelle d'un fait en en rejetant les aspects contingents (c'est-à-dire historiques et culturels), alors que le concret semble justement correspondre à ces aspects contingents, non-universels, qui viennent à la rencontre du *Dasein* ethnique.

En considérant la méthode husserlienne comme « abstraite » et la méthode heideggérienne comme « concrète », Kuki semble influencé par l'interprétation qu'a faite Tanabe deux ans plus tôt sur « Le nouveau tournant dans la phénoménologie » (1924), l'article dont nous avons dit qu'il a joué un rôle important dans la réception japonaise de la phénoménologie : selon Tanabe, la « réduction eidétique » qui « intuitionne l'essence universelle par ce qu'on appelle l'abstraction formalisante »[4], est légitime dans le domaine de la logique et de la mathématique, mais non pas dans

---

[1] Husserl, *Logische Untersuchugen* II/1, § 24, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 2e éd., 1913, p. 284.

[2] Remarquons que Husserl lui-même appellera de manière critique « idéalisation » la méthode des sciences de la nature, qui, en se fondant sur l'idéation, déterminent la nature univoquement. Cette méthode sera clairement distinguée de l'expérience du monde de la vie.

[3] Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 119.

[4] Tanabe, « Genshôgaku ni okeru atarashiki tenkô », THZ IV, p. 26 : 所謂形式化的抽象 formalisierende Abstraktion に由って普遍的本質を観る. Art. cité dans Kuki, « "Iki" no honshitsu », KSZ I, p. 89.

le domaine de « notre vie [*sei*], c'est-à-dire [de] la conscience de la vie quotidienne [*seikatsu*] concrète de l'esprit »[1], car le « sens de la culture spirituelle » ne saurait être le « produit d'une abstraction »[2] ; au contraire, la phénoménologie herméneutique de Heidegger, qui vise l'« auto-compréhension, l'auto-interprétation de la conscience réelle », répond à l'exigence fondamentale de concrétude immédiate, en l'occurrence d'une « phénoménologie de la vie concrète de l'esprit [qui] ne doit pas être une phénoménologie de la conscience scientifique [*gakuteki* 学的] s'occupant d'un domaine qui a été abstrait, mais une phénoménologie de la conscience vivante et concrète, autrement dit du *Dasein* lui-même »[3]. Nous reconnaissons bien là ce que Jean Greisch appelle la « mutation herméneutique de la phénoménologie »[4] : le projet de promotion d'un « comprendre » qui prendrait en compte les significations de la facticité de la vie, considérée comme opaque par Husserl, et qui serait au « niveau premier de la recherche phénoménologie »[5], antérieur à la claire intuition husserlienne.

Ainsi, dans « L'essence de l'*iki* », Kuki met en avant l'intuition de l'essence husserlienne, mais dans un autre passage, il montre sa préférence pour la compréhension heideggérienne, ce que Fujita Masakatsu considère comme une « incohérence » (*fu-tôitsu* 不統一)[6]. Cette dernière va être corrigée dans les deux versions de 1930 (l'article « La structure de l'*iki* » et le livre du même titre). Comme l'ont remarqué Takada Tamaki et Fujita[7], Kuki rend cohérente dans les deux versions de 1930 son attitude méthodologique en supprimant le passage où il fait référence à l'intuition de l'essence husserlienne, et en mettant plus en valeur l'attitude méthodologique heideggérienne. Dans l'article de janvier-février 1930, après avoir affirmé, comme en 1926, que la compréhension du phénomène de l'*iki* ne doit pas être fondée sur l'idéation ou intuition de l'essence, mais sur une compréhension de l'être concrète et facticielle, il ajoute que « l'étude sur l'*iki* ne doit pas être

---

[1] *Ibid.*, p. 28 : 我々の生、即ち具体的なる精神生活の意識.
[2] *Ibid.*, p. 29 : 精神的文化の意味 ; 抽象の産物.
[3] *Ibid.*, p. 29 : 現実意識の自己理解、自己解釈 ; 具体的なる精神生活の現象学は抽象せられた或領域に対する学的意識の現象学という如きものでなくして、生ける具体的なる意識換言すれば現実存在 Dasein そのものの現象学でなければならぬ.
[4] Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, p. 25.
[5] Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cours du semestre d'hiver 1919/20, Fribourg, GA 58, p. 237-237.
[6] Fujita Masakatsu, « *"Iki" no kôzô* saikô », art. cit., p. 124.
[7] Takada Tamaki 高田珠樹, « Mukyû no kinpaku. Kuki Shûzô to Haidegâ » 無窮の近迫ー九鬼周造とハイデガー (Le rapprochement indéfini. Kuki Shûzô et Heidegger), in *Kuki Shûzô no sekai*, *op. cit.*, p. 148-155 ; Fujita Masakatsu, « *"Iki" no kôzô* saikô », art. cit., p. 124-126.

“eidétique” » mais « “herméneutique” »[1]. Dans le livre de novembre, reprenant les deux affirmations précédentes, il ajoute qu’« avant d’interroger l’*essentia* de l’*iki*, nous devons interroger son *existentia* »[2], pour ensuite faire référence en note[3] à *Être et temps* de Heidegger. Ainsi, d’un mélange de références à Husserl et à Heidegger dans la version de 1926, Kuki passe à une attitude méthodologique plus cohérente qui, dans les deux versions de 1930, fait seulement référence à Heidegger. C’est pourquoi de « L’essence de l’*iki* », faisant référence à l’intuition de l’essence husserlienne, le titre est changé en « La structure [*kôzô* 構造] de l’*iki* », qui fait référence à l’élucidation heideggérienne de la « structure ontologique » du *Dasein* ou encore de sa « structure-fondamentale »[4].

5. L’évolution du point de vue sur la culture (1926-1930)

Par l’examen des trois versions, nous pouvons aussi voir que l’attitude de Kuki sur la culture change entre 1926 et 1930 : notre auteur insiste de plus en plus sur l’exclusivité ethnique du phénomène de l’*iki*. Dans l’article de janvier-février 1930, apparaît pour la première fois l’affirmation selon laquelle « l’*iki* est une des auto-manifestations notables de la modalité d’être particulière de notre peuple ethnique »[5], affirmation changée dans le livre de novembre 1930 en : « l’*iki* est une des auto-manifestations notables du mode d’être particulier de la culture orientale ou, pour être exact, du peuple du Yamato [*Yamato minzoku* 大和民族] »[6]. Kuki insiste dans les deux cas sur le fait que par l’*iki* la culture japonaise se manifeste à elle-même sa propre particularité, le terme de « Yamato » ayant une forte connotation identitaire[7].

---

[1] Kuki, « “Iki” no kôzô », KSZ Bekkan, p. 56 : 「いき」の研究は「形相的」であってはならない。「解釈的」であるべき筈である.

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 24-25 ; KSZ I, p. 13 ; trad. Loivier, p. 26. Camille Loivier traduit l’adjectif *keisôteki* 形相的 par « formaliste », mais étant une référence husserlienne à l’*eidetisch*, il faudrait plutôt le traduire par « eidétique ».

[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 30 ; KSZ I, p. 15 ; trad. Loivier, p. 27 (modifiée).

[4] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 13, 41.

[5] Kuki, « “Iki” no kôzô », KSZ Bekkan, p. 55 : 「いき」とは我民族の特殊の存在様相の顕著な自己表明の一つである.

[6] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 21 ; KSZ I, p. 12 ; trad. Loivier, p. 25 (modifiée).

[7] Yamato 大和 est le nom d’une des anciennes provinces du Japon, qui correspond à l’actuel département de Nara, et où serait né un État à la fin du IVe siècle. Ce nom, qui désigne l’ancien Japon, est souvent utilisé en un sens identitaire. Par exemple, pour parler d’« âme japonaise », on dit *Yamato-damashii* 大和魂, et non pas *Nippon* (ou *Nihon*)-*damashii* 日本魂. Sur le *Yamato-damashii*, voir Ninomiya Masayuki, « Le *Yamato-damashii* et l’esprit critique », art. cit.

Au-delà de la rhétorique utilisée, cette tendance à la fermeture culturelle s'exprime bien plus encore sur la question de la possibilité d'échange culturel. Dans « L'essence de l'*iki* » de 1926, bien que le terme d'*iki* soit déjà considéré comme n'ayant aucun équivalent adéquat dans les langues européennes, Kuki affirme en conclusion qu'« il va sans dire que l'*iki*, tout en restant chargé de la coloration ethnique japonaise [*waga hô no* 我邦の, littéralement « de notre pays », « de notre Japon »], peut être importé dans la culture occidentale. La culture occidentale, qui a introduit l'*ukiyo-e*, le *haiku*, le *byôbu*, le "kimono", aura peut-être, un jour ou l'autre, transplanté l'*iki* en son sein d'une manière ou d'une autre »[1]. Ici, Kuki affirme explicitement la possibilité d'échanges culturels entre le Japon et l'Occident, et dans l'article de janvier-février 1930, il imagine même qu'il est possible que l'*iki* soit « réimporté [*gyaku-yunyû* 逆輸入] à nouveau au Japon »[2] à partir de l'Occident, comme ce fut le cas des estampes d'Edo. Or, ces passages sont supprimés dans *La structure de l'iki* de novembre 1930.

Un autre changement doit être signalé : l'apparition de la réminiscence platonicienne réinterprétée en un sens ethnique. Dans la version de 1926, Kuki écrit après le passage sur la possibilité d'échange culturel que le rapport de l'*iki* avec la forme culturelle japonaise (*waga hô no*) est « inséparablement interne » (*fukabunri no naiteki kankei* 不可分離の内的関係)[3], ce qui signifie que « sa coloration ethnique ne sera jamais supprimée »[4] ; dans la version de janvier-février 1930, il écrit juste après le passage sur la réimportation de l'*iki* au Japon qu'« à ce moment-là, nous [les Japonais] devrons pouvoir nous ressouvenir de l'*iki* et le reconnaître comme étant *ce qui nous appartient en propre* [ware ware no mono 我々のもの] », la condition de possibilité de cette « réminiscence (*anamnesis*) » étant de « continuer à entretenir un *eros* ardent » envers la culture japonaise[5] ; enfin, dans la version de novembre 1930, notre auteur insiste sur la réinterprétation ethnique de la réminiscience platonicienne,

---

[1] Kuki, « "Iki" no honshitsu », KSZ I, p. 105 :「いき」が我邦の民族的色彩を帯びたまま、西洋の文化に輸入される事が可能であるのは言を俟たない。浮世絵を入れ、俳句を入れ、屏風を入れ、漆器を入れ、「きもの」を入れた西洋の文化は、やがて「いき」をも何等かの形に於て移植して居るかも知れぬ。或いは又、将来に於て移植される機会があるかも知れぬ.

[2] Kuki, « "Iki" no kôzô », KSZ Bekkan, p. 103.

[3] Kuki, « "Iki" no honshitsu », KSZ I, p. 105.

[4] *Ibid.*, p. 105-106 : 其民族的色彩は永久に抹殺されぬであろう.

[5] Kuki, « "Iki" no kôzô », KSZ Bekkan, p. 103 : 其時、我々は「いき」を我々のものとして想起し且つ再認識することが出来なくてはならぬ ; 想起アナムネシス ; 熱烈なるエロスを有ち続ける. Kuki souligne.

en mettant en garde les Japonais (« nous ») contre les « illusions », c'est-à-dire les concepts tout faits et abstraits de l'*iki* obtenus par abstraction formalisante :

> Quand nous rencontrons ces illusions, nous devons nous ressouvenir de « ce que *notre* [ware ware no] âme a vu jadis » dans son aspect concret et véritable. Et cette réminiscence n'est rien d'autre que l'horizon qui *nous* fait reconnaître herméneutiquement que l'*iki nous appartient en propre* [*ware ware o shite…* ware ware no mono]. Cependant, ce dont nous devons nous ressouvenir n'est pas la généralité abstraite du concept de genre affirmée par ce qu'on appelle le réalisme platonicien. C'est plutôt la particularité ethnique, c'est-à-dire une sorte de particulier individuel défendu par le nominalisme. Sur ce point, nous devons oser une révolution par renversement de la théorie platonicienne de la connaissance.[1]

Singulière réinterprétation qui mêle herméneutique, nominalisme, réminiscience platonicienne et particularisme ethnique ! Par l'« herméneutique de l'être ethnique » dont nous avons parlé plus haut, il s'agit de « re-connaître » (*sai-ninshiki* 再認識), de « se ressouvenir » (*sôki* 想起) de la réalité d'une identité ethnique particulière, et non pas de celle d'Idées universelles qui restent identiques éternellement, comme le soutiendrait le « réalisme platonicien ». En se référant à la querelle médiévale des universaux et en se réclamant du nominalisme, qui avait réagi au réalisme des universaux, Kuki affirme clairement que ceux-ci ne sont que des noms (名), des abstractions qui n'existent pas dans la réalité, mais son « nominalisme » (*yuimei-ron* 唯名論) se distingue de celui des médiévaux, qui se bornait à affirmer l'existence des individus, mais non pas des « particularité ethniques », c'est-à-dire des espèces (*shu*) intermédiaires entre l'individuel (*ko*) et le genre (*rui*). On retrouve chez Kuki la réaction à la réalité de l'universalité (qu'elle soit celle du Cosmos ou d'une Civilisation) et la mise en avant de l'ethnique, mais la nouveauté consiste en l'articulation entre le thème ethnique et la réminiscence que nous avons vue dans les *Propos*, c'est-à-dire la répétition de l'identique : de même que par l'extase métaphysique-mystique « le moi se reconnaît lui-même avec un étonnement

---

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 159 ; KSZ I, p. 80-81 : 我々はかかる幻影に出逢った場合、「嘗て我々の精神が見たもの」を具体的な如実の姿において想起しなければならぬ。そうして、この想起は、我々をして「いき」が我々のものであることを解釈的に再認識せしめる地平に外ならない。但し、想起さるべきものはいはゆるプラトン的実在論の主張するがごとき類概念の抽象的一般性ではない。却って唯名論の唱導する個別的特殊の一種なる民族的特殊性である。この点において、プラトンの認識論の倒逆的転換が敢えてなされなければならぬ ; trad. Loivier, p. 115 (modifiée). Outre « *notre* », ware ware no 我々の, et « *nous appartient en propre* », ware ware no mono 我々のもの, soulignés par Kuki, nous avons aussi souligné le pronom personnel complément d'objet direct « *nous* » pour rendre l'insistance du syntagme japonais *ware ware o shite* 我々をして.

frémissant »[1], je reconnais (*sai-ninshiki*), ou plutôt le « nous » ethnique en moi reconnaît ce qui est propre à mon identité ethnique, « *ce qui nous appartient en propre* », ou plus littéralement « *ce qui est à nous* » (ware ware no mono), c'est-à-dire la propriété de ma communauté ethnique dont ne sont pas dotées les autres ethnies (l'existence de l'universalité étant niée). Dans la note où il donne les références platoniciennes (*Phèdre*, 249c), Kuki affirme en effet que dans la formule « ce que notre âme a vu », il faut insister sur « notre » (ἡμῶν, *ware ware no*), en sorte que la réminiscence en question est l'« auto-éveil du moi ethnique » (*minzokuteki jiga no jikaku* 民族的自我の自覚)[2]. Étant donné que l'*iki* n'existe pas de toute éternité, mais qu'il est un produit de l'histoire, celle d'Edo, cette idée de réminiscence ethnique a surtout un dessein rhétorique : c'est en conclusion du livre que le philosophe japonais en appelle à ses compatriotes pour qu'ils se ressouviennent de leur identité culturelle et notamment de l'*iki* comme étant leur propriété. Nous voyons ici que Kuki insiste par l'idée de la réminiscence ethnique sur l'exclusivité de l'identité ethnique. Kuki est ainsi passé d'un nationalisme culturel qui niait l'universalité de l'*iki*, mais qui affirmait en même temps la possibilité d'échanges entre les cultures, à un nationalisme culturel plus exclusif qui n'envisage plus cette possibilité.

Pour expliquer cette « évolution vers un particularisme culturel fermé ou ce qu'on pourrait appeler un nationalisme culturel [*bunka nashonarizumu*] »[3], Sakabe Megumi et Fujita Masakatsu mettent en avant des raisons psychologisantes : lorsque Kuki pensait la possibilité de transplantation de l'*iki* en Occident, il se trouvait en France, où il faisait l'expérience d'une « tension duelle entre deux cultures », ce qui l'aurait amené à avoir une « ouverture »[4] d'esprit sur les questions de culture ; mais en rentrant au Japon en 1929 et n'ayant plus affaire à la culture occidentale, il aurait perdu ce sentiment de « tension » culturelle et par là même cette « ouverture » d'esprit, ce qui l'aurait amené à s'orienter vers un « particularisme culturel fermé ». Cette interprétation psychologisante, si elle est possible, a l'inconvénient de n'être point vérifiable, l'auteur dont on prétend scruter les états d'âme étant décédé. Et remarquons que, comme nous l'avons vu, les essais de Kuki sur les « choses japonaises » écrits avant son retour au Japon avaient déjà une forte tonalité identitaire,

[1] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (61).
[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 162-163, n. 12 ; KSZ I, p. 82, n. 28.
[3] Sakabe Megumi, *Fuzai no uta*, *op. cit.*, p. 103.
[4] *Ibid.* ; Fujita Masakatsu, « *"Iki" no kôzô* saikô », art. cit., p. 136.

ce qui montre, à l'opposé de ce qu'affirment Sakabe et Fujita, que la « tension » culturelle peut aller de pair avec une attitude identitaire et exclusive[1].

Avançons plutôt des raisons qui ne se fondent que sur les textes et qui articulent ce changement avec l'évolution méthodologique de l'auteur. Notre thèse est la suivante : de même qu'il a unifié sa méthode dans la compréhension heideggérienne pour mieux saisir la spécificité du « nous » ethnique, Kuki a insisté de plus en plus sur la particularité nationale du phénomène de l'*iki* pour mieux mettre en avant la spécificité du « nous » ethnique. En radicalisant ses positions sur la méthode et la culture, Kuki semble avoir recherché la cohérence dans les deux cas. Le « peuple ethnique » ayant par définition un « mode d'être » particulier, les différentes langues nationales sont étrangères les unes aux autres et n'ont rien en commun. L'*iki* ne doit pas être traité comme un concept de « genre » qui se laisse englober par une universalité abstraite : il doit rester un être concret et particulier, il ne doit pas être l'objet d'une universalisation, ni avoir de points communs avec des phénomènes culturels qui lui sont étrangers. Car seule l'universalité ou le genre permet la communauté entre les différents êtres particuliers. Refusant la méthode husserlienne, qui cherche à saisir l'universel, c'est-à-dire le commun, et adoptant la méthode heideggérienne, qui se bornerait selon lui à comprendre l'être « concret, facticiel et particulier »[2], Kuki entend maintenir l'*iki* dans la sphère du pur particulier n'ayant aucune fenêtre ouverte vers la communauté avec d'autres cultures : ainsi, l'*iki* ne peut être qu'« une des auto-manifestations notables du mode d'être particulier de la culture orientale ou, pour être exact, du peuple du Yamato », et donc ne peut faire l'objet d'échanges avec d'autres cultures.

6. L'écart entre le concret ethnique et son « énoncé logique »

S'il y a un « énoncé logique », une « analyse conceptuelle »[3] du vécu concret de l'*iki*, n'y a-t-il pas nécessairement une abstraction, ce que Kuki semblait vouloir éviter en critiquant l'« abstraction formalisante » propre à l'intuition husserlienne ? Comme

---

[1] Sur l'interchangeabilité des explications psycho-biographiques, voir l'introduction de notre thèse.
[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 24 ; KSZ I, p. 13 : 具体的な、事実的な、特殊な ; trad. Loivier, p. 26 : « concrète, réelle, spécifique ».
[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 150 ; KSZ I, p. 75 ; trad. Loivier, p. 108.

nous pouvons le voir dans son cours de 1930 sur la contingence[1], Kuki semble plus conscient que ses collègues de l'époque du caractère nécessairement « abstrait » de toute science, et notamment de la philosophie, même si par ailleurs la philosophie doit selon lui être au plus près du réel, du concret. Dans *La structure de l'iki*, il tente d'exprimer le vécu de l'*iki* par des concepts, par des abstractions qui prennent en compte les colorations particulières ethniques du vécu, et non par un concept qui aurait une extension universelle, trop large, trop abstraite par rapport aux nuances ethniques, et qui ainsi engloberait d'autres phénomènes culturels analogues à l'*iki*, comme le « chic ». Pour parler comme Bergson (même si ce dernier ne s'intéresse pas aux phénomènes culturels), il s'agirait donc de saisir le phénomène par des concepts « souples », qui circonscriraient le plus précisément possible les nuances ethniques de la « structure » de l'*iki*.

Pourtant, même en tâchant d'exprimer l'*iki* par de tels concepts, le phénomène de l'*iki* ne sera pas exactement exprimé, ce dont Kuki est pleinement conscient :

> Tout le sens de l'étant intellectuel dépend du fait qu'il mène le vécu de signification vers sa conscience de soi conceptuelle. La valeur effective [de ce travail] n'est pas le problème. Et le sens du savoir [*gaku* 学] est justement de poursuivre « indéfiniment » comme « tâche » l'actualisation de l'énoncé logique tout en étant clairement conscient du fait qu'il demeure une irréductible distance entre le vécu de signification et la connaissance conceptuelle.[2]

Les concepts, qui sont par définition des abstractions plus ou moins générales, ne peuvent pas exactement exprimer toutes les nuances du vécu concret : « comme le vécu particulier de l'individu, le vécu particulier du peuple ethnique, même dans le cas où il est établi en une signification déterminée, ne peut être complètement énoncé par l'analyse conceptuelle au point qu'aucun résidu ne demeure »[3]. De même que les nuances spécifiques du vécu d'un individu, c'est-à-dire ce qui rend irréductible un individu à tout autre individu, ne peuvent être exactement exprimées par des concepts, qui sont par définition des généralisations ou des universalisations ayant une plus

---

[1] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 192. Voir *infra*, Deuxième Partie, chap. V, 1, b.

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 150 ; KSZ I, p. 75 : 意味体験を概念的自覚に導くところに知的存在者の全意義が懸っている。実際的価値の有無多少は何ら問題でもない。そうして、意味体験と概念的認識との間に不可通約的な不尽性の存することを明らかに意識しつつ、しかもなお論理的言表の現勢化を「課題」として「無窮」に追跡するところに、まさに学の意義が存するのである. Lorsque Kuki parle de *gaku* 学, il parle du « savoir », de la « science » en général, et non pas seulement de « cette étude » (trad. Loivier, p. 108) sur l'*iki*.

[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 146 ; KSZ I, p. 72 : 個人の特殊の体験と同様に民族の特殊の体験は、たとえ一定の意味として成立している場合にも、概念的分析によっては残余なきまで完全に言表されるものではない ; trad. Loivier, p. 105 (modifiée).

grande extension que l'individuel, de même les nuances ethniques d'une manière d'être d'un peuple ne peuvent pas être exactement exprimées par des concepts, qui sont d'une plus grande extension que l'individuel, mais aussi que le particulier ethnique. Or, nous l'avons vu, Kuki soutient dans un autre passage que les mots *expriment* l'être ethnique, ce qui est problématique : d'un côté, Kuki affirme que les mots expriment l'être ethnique ; de l'autre, il affirme que les concepts n'expriment pas exactement le vécu particulier du peuple ethnique. Ainsi, « les moments conceptuels abstraits atteints par l'analyse de l'*iki* ne font qu'indiquer certains aspects de l'*iki* concret »[1] : les caractéristiques présentées sous forme de concepts, qu'on obtient par l'analyse et l'abstraction du phénomène de l'*iki* vécu concrètement, expriment bel et bien « certains aspects de l'*iki* concret », mais du fait même qu'ils sont des concepts, ils délaissent nécessairement certaines nuances particulières de l'*iki* concret ; ils n'en sont donc que des indications ; il n'y aura donc pas de parfaite adéquation « entre le vécu de signification et la connaissance conceptuelle ».

Takada Tamaki qualifie de *yabo*, de « rustre »[2], cette tentative de saisir par la logique et les concepts un « vécu qui devrait être goûté » seulement, d'autant plus qu'il s'agit de l'*iki*. Sûrement est-ce plus *iki* de l'exprimer par des images et des métaphores, comme le fait l'écrivain, et non par de lourds concepts. Mieux, l'homme vraiment *iki* se contentera simplement de « vivre », de « goûter » ce phénomène esthétique sans en parler, tel l'homme de bien, dit Marc Aurèle[3], sera bon sans disserter sur le bien, ou tel le dandy, dit Oscar Wilde, fera de sa vie même une œuvre d'art. Comme le redresseur de torts est bien souvent peu vertueux, l'homme conceptualisant l'*iki* n'est pas vraiment *iki*. Et pourtant, la « science », le « savoir » (*gaku* 学) exige des concepts : « étant intellectuel », l'homme a pour tâche de conceptualiser ce dont il fait l'expérience, ce qu'il « goûte » ; ainsi, malgré et par le fait même de l'« irréductible distance » entre le vécu et le concept, la conceptualisation est une tâche « indéfinie » pour l'homme de savoir, et le « savoir » peut se rapprocher « indéfiniment » de l'« actualisation de l'énoncé logique ».

---

[1] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 148 ; KSZ I, p. 73 : 「いき」を分析して得られた抽象的概念契機は、具体的な「いき」の或る幾つかの方面を指示するに過ぎない ; trad. Loivier, p. 107 (modifiée).
[2] Takada Tamaki, « Mukyû no kinpaku », art. cit., p. 168. Camille Loivier traduit *yabo* 野暮 (littéralement « vivre dans les champs ») par « rustique » (trad. Loivier, p. 49), mais « rustre », ou encore « fruste », nous semble mieux correspondre à *yabo*, qui a une nuance plus péjorative, plus méprisante que « rustique ».
[3] Marc Aurèle, *Pensées*, X, 16.

Si l'on tend à se rapprocher de l'actualisation de l'énoncé logique, du concept, qui est la généralisation, l'universalisation du vécu (même si le concept s'efforce de saisir les nuances particulières du vécu ethnique), l'étranger, en l'occurrence celui qui n'est pas japonais, pourrait-il comprendre l'*iki* par la saisie des concepts en question ? Pour Kuki, ce qui nous est immédiatement donné est le « nous » ethnique qui apparaît dans une « signification » exprimée par la « langue », ce qui signifie que l'étranger ne fera qu'une saisie partielle de l'*iki*. Pour le « comprendre » véritablement, il faut qu'il vive directement le phénomène de l'*iki*, car le concept n'exprime pas exactement le vécu. Or, pense Kuki, le phénomène de l'*iki* n'existe pas à l'étranger (notre auteur pense surtout aux Occidentaux), puisqu'il n'y a pas de mot correspondant au terme japonais *iki*, ce qui signifie qu'il ne va pas comprendre concrètement l'*iki*. Soit un Français : ce qui lui est immédiatement donné est le « nous » ethnique français, dont la signification apparaît dans la langue française ; or, il n'y a pas de mot français correspondant au terme *iki* ; le Français ne va donc pas « comprendre » directement l'*iki*, la compréhension théorique de la conceptualisation de l'*iki* n'étant pas suffisante pour comprendre l'*iki* concret.

Or, tout le problème, que notre auteur ne pose pas explicitement, consiste à savoir s'il existe des phénomènes, des donnés qui ne sont pas exprimés par la langue ; si la langue est le filtre indépassable *à partir duquel seulement* les phénomènes nous sont donnés ; s'il existe des phénomènes qui débordent la langue, c'est-à-dire des phénomènes innommés. Car est-ce une évidence que, comme l'affirme fermement Kuki, « ce qui nous est immédiatement donné, c'est le "nous" » au sens de « peuple ethnique », qui apparaît dans une « signification » exprimée par la « langue » ? Certes, la langue n'est pas un simple instrument qui nomme des choses qu'on appréhenderait antérieurement sans le filtre de la langue : celle-ci prédispose largement la manière dont nous voyons le monde. Mais est-ce à dire que nous ne faisons que l'expérience de phénomènes déjà nommés dans notre langue, que tous les phénomènes que nous voyons sont tous exprimés par les mots d'une langue ? Kuki affirme explicitement l'idée suivante : puisqu'il n'y a pas de mot occidental dont la signification correspond à celle du mot *iki*, alors les Occidentaux ne connaissent pas le phénomène de conscience de l'*iki*[1], et donc ne le connaîtront jamais (selon la suppression du passage

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 158 ; KSZ I, p. 80 : 「いき」に該当する語が西洋にないという事実は、西洋文化にあっては「いき」という意識現象が一定の意味として民族的存在のうちに場所をもっていない証拠である ; « le fait qu'il n'y a pas en Occident de mot qui

de l'article de 1930 où il affirmait la possibilité d'échange culturel). Or, la question est justement de savoir s'il existe un phénomène dont le contenu est identique à celui de l'*iki*, mais qui n'a pas été clairement et précisément nommé par un mot correspondant au mot japonais *iki*.

Ajoutons deux remarques. Kuki nous assure que le contenu du « chic » ou du dandysme est différent de celui de l'*iki*, mais si l'on s'en tient strictement à son idée selon laquelle le donné immédiat est ethnique, sa comparaison entre l'*iki* et les mots occidentaux est mise à mal. En effet, Kuki, à qui ce qui est immédiatement donné est le « nous » japonais exprimé par la langue japonaise, comprend-il si bien les mots occidentaux ? Ou pense-t-il que les Japonais sont seuls capables de comprendre à la fois eux-mêmes et les autres ? Si ce qui nous est immédiatement donné est seulement le « nous » ethnique auquel nous appartenons, c'est-à-dire si nous voyons les choses seulement à partir du filtre de notre langue nationale, alors Kuki a une compréhension concrète de l'*iki*, mais une compréhension partielle du « chic » (puisqu'il ne le comprend que de l'extérieur pour ainsi dire, à partir du filtre ethnique et linguistique japonais), ce qui signifie que sa comparaison entre *iki* et « chic » sera partielle et donc illégitime. La comparaison de Kuki eût été en revanche légitime s'il n'avait pas autant exagéré le caractère « ethnique », c'est-à-dire exclusif, du donné : en ce cas, par l'apprentissage d'une langue étrangère, il eût été possible de comprendre concrètement des mots étrangers et donc de faire des comparaisons entre des mots de langues étrangères, et d'affirmer la possibilité d'échanges culturels (dont le passage, rappelons-le, a été supprimé par notre auteur).

Deuxièmement et plus largement, il nous semble que Kuki, ici, prenne trop au sérieux la langue, les mots. Nous pouvons même parler d'une certaine surestimation de la langue dans *La structure de l'iki*. En affirmant qu'il n'y a de phénomène de l'*iki* en Occident parce qu'il n'y a pas de mots correspondant au terme *iki*, Kuki affirme que nous ne faisons que l'expérience de phénomènes déjà nommés dans notre langue, que tous les phénomènes que nous voyons sont tous exprimés par les mots d'une langue. Il s'agit d'un déterminisme ou d'un monisme linguistique : le « nous » ethnique et linguistique auquel j'appartiens détermine ce que je vois ; englué dans ce « nous », je vois ce que ce « nous » voit, différent de ce que d'autres « nous » (c'est-

---

correspond à *iki* est la preuve que, dans la culture occidentale, le phénomène de conscience qu'on appelle *iki* n'a pas de place en tant que signification déterminée dans son être ethnique » ; trad. Loivier, p. 114 (modifiée).

à-dire « eux ») voient. Nous ne serions que les esclaves de notre langue nationale, nous ne comprendrions jamais les étrangers (du moins, quand bien même on admettrait une certaine communauté du genre humain, cette compréhension serait toujours partielle), et le rôle des poètes et des philosophes serait vain. Mais n'y a-t-il pas des phénomènes qui, contrairement à ce que dit Kuki, ne sont pas clairement définis par les mots ? D'ailleurs, Kuki affirme lui-même que les concepts, qui sont des généralisations, ne peuvent pas exactement exprimer toutes les nuances du vécu concret ; or, ajoutons-le pour notre part, les mots sont aussi des généralisations, et donc n'expriment pas non plus exactement ces nuances, ce qui signifie qu'il est des phénomènes innommés. Ainsi, ce n'est pas parce qu'un mot n'existe pas que le phénomène n'existe pas. Toute l'expérience n'est pas remplie par la langue, les mots ; la langue n'est pas telle quelle l'expérience. Il est des phénomènes innommés, élucidés conceptuellement par le philosophe, et exprimés symboliquement par le poète. Dans la conclusion de notre étude, nous verrons en quoi le phénomène de l'*iki* s'identifie à un moment, innommé par les langues occidentales, du phénomène érotique universel.

Chapitre IV

Le donné comme « nous » à deux : une coexistence intersubjective

Dans le développement même de *La structure de l'iki*, Kuki élucide l'*iki* comme un phénomène intersubjectif qui se constitue entre et par deux individus. Alors qu'il était considéré comme un simple « nous » ethnique qui s'impose au « je » et qui recouvre ce dernier, le concret donné est ici considéré comme un « nous » à deux. Dans les deux cas, Kuki insiste sur un « nous », contrairement à l'individualisme de l'ère Taishô, mais les deux « nous » ont un mode d'être différent : alors que dans l'introduction et la conclusion de l'œuvre, le « je » était inexistant dans le « nous » ethnique, dans le corps de l'analyse du phénomène de l'*iki*, Kuki insiste sur la tension entre le « je » et le « tu » qui forment le « nous » à deux.

1. Sui 粋, tsû 通 *et* iki いき *dans l'histoire du Japon*

Pour mieux comprendre l'originalité de la conception kukienne de l'*iki*, présentons succinctement l'histoire de l'*iki* en rapport avec d'autres idéaux qui en sont proches, le *sui* et le *tsû*[1]. Comme nous l'avons déjà dit, l'*iki* est un idéal, une conscience éthique et esthétique née dans les quartiers des plaisirs de l'époque d'Edo (1603-1868), appelés *yûri* 遊里, *yûkaku* 遊郭 ou *kuruwa* 廓. Ainsi que le mot français « chic », *iki* est utilisé aussi bien comme substantif que comme adjectif : « le chic », « un homme chic » ; *iki* (l'*iki*), *iki na on.na* (une femme *iki*). Nous emploierons donc également *iki* en tant que nom et adjectif dans nos développements. À l'époque d'Edo, le signifiant *iki* s'écrivait surtout avec les *kanji* (les caractères chinois) 意気 ou en

[1] Pour cette petite histoire de l'*iki*, nous nous sommes notamment fondé sur les études suivantes : Suwa Haruo 諏訪春雄, *Edokko no bigaku. Iki to iki* 江戸っ子の美学ーいきと意気 (L'esthétique de l'Edokko. *L'iki* いき et l'*iki* 意気), Tôkyô, Nihon Shôeki 日本書籍, 1980 ; Nakano Mitsutoshi 中野三敏, « Sui, tsû, iki » すい・つう・いきーその生成の過程 (*Sui, tsû, iki*. Le processus de leur devenir), in *Kôza, Nihon shisô, 5. Bi* 講座 日本思想 5 美 (Cours de pensée japonaise, 5. Le beau), Tôkyô, Tôkyô Daigaku shuppan-kai, 1984, p. 109-141 ; Mutô Motoaki 武藤元昭, « Iki, sui, tsû » いき・粋・通 (*Iki, sui, tsû*), in *Kokubungaku* 国文学 (Littérature japonaise), t. XXX, n° 10, sept. 1985, p. 108-109.

hiragana (le syllabaire japonais), いき ; c'est depuis l'ère Meiji qu'il est fréquemment écrit 粋, caractère utilisé à l'époque d'Edo principalement pour *sui*, mais exceptionnellement pour *iki*[1]. Ainsi, c'est surtout depuis l'ère Meiji que les Japonais ont tendance à confondre *iki* et *sui*, alors que ceux de l'époque d'Edo avaient plutôt tendance à les distinguer.

Le caractère 粋, désignant à l'origine le riz sans mélange, en est venu à signifier ce qui est sans mélange en général, la pureté, la beauté, et, à l'époque d'Edo, le contraire de *yabo* 野暮[2] (littéralement « vivre dans les champs »), « fruste », « rustre ». À partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, le *sui* 粋, mot utilisé dans le Kamigata, c'est-à-dire dans l'actuel Kansai, notamment à Kyôto et Ôsaka, désigne essentiellement les us et coutumes et les rapports homme-femme dans les quartiers des plaisirs fréquentés par les marchands opulents. Comme on peut le voir dans les *ukiyo-zôshi* 浮世草子, les « récits sur le monde flottant », notamment dans *Kôshoku ichidai otoko* de Saikaku[3], celui qui est *sui* est un connaisseur qui dépense pour les plaisirs et les amusements raffinés, mais, homme de culture et de tempérance, il ne succombe pas à l'argent et au sexe régnant dans ce monde et, connaissant les choses du cœur et les sentiments humains, reste bienséant et vit en harmonie avec autrui, avec « le monde ».

Le *tsû* 通, apparu vers la seconde moitié du XVIIIe siècle[4], est l'analogue du *sui* à Edo (l'actuel Tôkyô), qui devient à l'époque le centre culturel du Japon. Comme on peut le voir dans les *share-bon* 洒落本, les « livres des connaisseurs »[5], notamment

---

[1] Suwa Haruo, *Edokko no bigaku, op. cit.*, p. 30-31. Pour l'époque d'Edo, Suwa a aussi relevé les caractères 雅, 大通, 好雅, 好意, 当世, 好風, 意妓, même s'ils étaient rarement utilisés pour l'*iki*.
[2] *Ibid.*, p. 30.
[3] Ihara Saikaku 井原西鶴 (1642-1693), poète et romancier d'Ôsaka. Virtuose d'un courant du *haikai* plus proche de la vie quotidienne et libéré des contraintes de thème et de vocabulaire, il est aussi le grand maître des *ukiyo-zôshi* 浮世草子 (« livre du monde flottant »), qui décrivent la vie quotidienne des samouraïs et des citadins. Ses principales œuvres sont *Kôshoku ichidai otoko* 好色一代男 (1682 ; trad. G. Siary et M. Nakajima-Siary, *L'homme qui ne vécut que pour aimer*, Arles, Picquier, 2001), *Nihon eitai gura* 日本永代蔵 (1688), *Seken munazan.yô* 世間胸算用 (1692) (respectivement *Le magasin perpétuel du Japon* et *Comptes et mécomptes*, in *Histoires de marchands*, trad. R. Sieffert, Paris, POF, 1990). Voir Daniel Struve, *Ihara Saikaku. Un romancier japonais du XVIIe siècle*, Paris, PUF, 2001.
[4] Vers le deuxième tiers de l'époque d'Edo selon Nakano Mitsutoshi (« Sui, tsû, iki », art. cit., p. 110). Selon Suwa Haruo, il s'agit plutôt du dernier tiers de l'époque d'Edo, à savoir fin XVIIIe siècle-début XIXe siècle (*Edokko no bigaku, op. cit.*, p. 54).
[5] Selon la traduction de Fujimori Bunkichi 藤森文吉 dans son article « EDO (Récits romanesques d') », in *Dictionnaire de littérature japonaise* (2000), dir. Jean-Jacques Origas, PUF, coll. « Quadrige », 2015, p. 37.

dans le *Yûshi hôgen*[1], il concerne aussi un quartier des plaisirs, celui de Yoshiwara 吉原, reconnu officiellement par le pouvoir et fréquenté par les grands marchands. Signifiant littéralement « passage », ce qui s'écoule sans encombre, *tsû* en est venu à désigner l'homme adroit qui a des connaissances et qui comprend les sentiments humains, si bien qu'il prend toujours des mesures adaptées à une situation donnée et que les choses s'écoulent sans encombre. On pourrait donc traduire *tsû* par « le connaisseur », car celui-ci a notamment les connaissances nécessaires sur les quartiers des plaisirs, mais aussi sur le théâtre, un autre lieu malfamé à l'époque. Comme l'homme *sui*, c'est un homme ayant de la retenue et tendant vers le juste milieu.

Entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle, suite au déclin des grands marchands, qui ont subi les contrecoups des réformes de l'ère Kansei (1787-1793) limitant l'activité du capital marchand, l'*iki* いき devient en vogue[2] à Fukagawa 深川, quartier réservé d'Edo à la portée des gens du peuple, mais qui n'est pas reconnu par les autorités. Décrit dans les *ninjô-bon* 人情本, les « livres sentimentaux », notamment dans le *Shunshoku Umegoyomi* de Tamenaga Shunsui[3], auquel se réfère d'ailleurs Kuki, l'*iki* dérive comme le *sui* et le *tsû* des conventions et des rapports homme-femme dans les quartiers des plaisirs, mais il désigne en outre et en même temps la « libéralité » (*kippu* 気風) et l'« entrain » (*iki* 意気)[4], qui proviendraient d'un sentiment de solidarité entre les gens du peuple et de rivalité des prostituées de Fukagawa vis-à-vis de Yoshiwara. À l'époque d'Edo, le signifiant *iki* est d'ailleurs souvent écrit avec les caractères exprimant l'« entrain », 意気, dont le premier est

---

[1] Inaka Rôjin Tada no Jijii 田舎老人多田爺, *Yûshi hôgen* 遊子方言 (Le patois du voyageur, 1770).

[2] À partir du dernier tiers d'Edo (fin XVIIIe siècle-début XIXe siècle) selon Suwa Haruo (*Edokko no bigaku, op. cit.*, p. 54, 176, 178) et Nakano Mitsutoshi (« Sui, tsû, iki », art. cit., p. 110 : 近世後期), à partir du second tiers de l'époque d'Edo (fin XVIIe siècle-début XVIIIe siècle) selon Mutô Motoaki (« Iki, sui, tsû », art. cit., p. 108 : 近世中期以後). Ces spécialistes de l'époque d'Edo sont cependant tous d'accord pour affirmer que le *sui* est un idéal apparu au début de l'époque d'Edo (XVIIe siècle), avant le *tsû* et l'*iki*.

[3] Tamenaga Shunsui 為永春水 (1790-1844), écrivain d'Edo, est le représentant des *ninjô-bon*, qui décrivent la vie quotidienne des citadins d'Edo et notamment les relations sentimentales entre les femmes et les hommes. Ses œuvres principales sont *Shunshoku umegoyomi* 春色梅児誉美 (Couleurs printanières : le calendrier des pruniers, 1832-1833), *Shunshoku Tatsumi no sono* 春色辰巳園 (Couleurs printanières : le jardin de Tatsumi, 1833-1835), *Harutsuge-dori* 春告鳥 (L'oiseau annonciateur du printemps, 1837).

[4] Shinkawa Tetsuo 新川哲雄, « Iki » いき, in *Nihon shisô-shi jiten* 日本思想史辞典 (Dictionnaire d'histoire intellectuelle du Japon), dir. Koyasu Nobukuni 子安宣邦, Tôkyô, Perikan-sha ぺりかん社, 2001, p. 17.

utilisé dans *ishi* 意志, la volonté, ou *ishiki* 意識, la conscience, et le second, utilisé dans *genki* 元気, désigne la vitalité, l'énergie, le courage. Le terme *ikiji* 意気地 (« bravade »), que Kuki considère comme essentiel, peut aussi caractériser cet entrain de l'*iki* いき : synonyme de l'*iki* 意気, en ce qu'il contient aussi cette idée d'entrain, de courage, il exprime cependant plus explicitement l'esprit d'opposition, de résistance à autrui dû à l'orgueil. Du point de vue historien, on doit donc distinguer l'*iki* いき du *sui* 粋, contrairement à ce qu'affirme Kuki, qui, identifiant ces deux idéaux[1], ne montre pas dans son livre l'évolution historique des idéaux en vogue dans les quartiers des plaisirs.

En outre, si le *tsû* et l'*iki* sont analogues en ce qu'ils dérivent tous deux des quartiers réservés, le « caractère intellectuel » (*chiteki seikaku* 知的性格) est selon Suwa Haruo[2] plus fort dans le *tsû*, qui insiste davantage sur les « connaissances » (*chishiki* 知識) concernant le monde, tandis que l'*iki*, cultivé dans un contexte de réaction à Yoshiwara et au caractère intellectuel du *tsû* cultivé par les grands marchands, insiste sur l'importance des sentiments de la séduction et de l'entrain. Autrement dit, l'*iki* est le tempérament de celui qui a du caractère, de l'entrain, mais qui est en même temps « raffiné » (*senren sareta* 洗練された) et doté d'une « séduisante élégance » (*shareta iroke* しゃれた色気)[3], tout en n'oubliant pas d'avoir dans son tempérament de la « fraîcheur » (*sappari* さっぱり) et d'être « vif et adroit » (*kokimiyosa* 小気味よさ)[4]. C'est ce mélange d'élégance, de séduction et d'entrain qui montre la complexité et donc l'intérêt de l'*iki*. Insistant à l'origine sur l'entrain et considéré comme un phénomène masculin, l'*iki* devient plutôt l'expression de la séduction et de la beauté féminine à partir des ères Bunka et Bunsei (1804-1830)[5]. Ainsi, alors que le *sui* et le *tsû* sont les principes d'action des hommes fréquentant les quartiers des plaisirs, l'*iki* en est venu à être cultivé par les femmes et à devenir une conscience esthétique féminine.

Une autre différence importante entre le *sui* et le *tsû* d'une part, et l'*iki* d'autre part, consiste en ce que les deux premiers ne concernent que la personnalité, les rapports

---

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 53, n. 2 ; KSZ I, p. 24, n. 6 ; trad. Loivier, p. 36, n. *a*.
[2] Suwa Haruo, *Edokko no bigaku*, *op. cit.*, p. 70, 179.
[3] « Iki » いき 意気・粋, in *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典 (Le grand dictionnaire de la langue japonaise), t. I, Tôkyô, Shôgakukan, 1995.
[4] Shinkawa Tetsuo, « Iki », art. cit., p. 17 : さっぱりとした気性の小気味よさ.
[5] Nakano Mitsutoshi, « Sui, tsû, iki », art. cit., p. 139.

humains, tandis que le dernier concerne aussi les objets, comme la couleur ou la forme, ce qui signifie que l'*iki* est un phénomène qui n'est pas seulement interhumain, mais aussi esthétique[1]. Exprimant à l'origine les états d'âme, les comportements dans les quartiers des plaisirs, l'*iki* a fini par se détacher de la personnalité pour avoir une signification plus générale et qualifier des couleurs et des formes. Kuki consacre d'ailleurs deux chapitres entiers de son livre aux expressions « naturelles » et « artistiques » de l'*iki*, même s'il soutient la nécessité de comprendre tout d'abord l'*iki* en tant que « phénomène de conscience » interhumain, dont les « expressions objectives » ne sont que des dérivés : notre interprétation se concentrera sur ce « phénomène de conscience », dans la mesure où nous nous intéressons au donné immédiat de la coexistence.

À l'époque moderne et contemporaine, le terme d'*iki* est encore utilisé au Japon, mais sa signification semble avoir quelque peu déviée depuis l'époque d'Edo. Il ne suppose plus nécessairement une relation de séduction entre une femme et un homme, et il semble s'être rapproché des mots « chic », « élégant », comme on peut le voir dans un dictionnaire japonais-français récent[2]. Le poète Hagiwara Sakutarô (1886-1942) ne fait aucune référence à la relation de séduction quand il parle d'*iki*, défini comme une « humeur légère et vivace que nous fait sentir en général les attitudes chic [*shôsha na* 瀟洒な], comme celles qui sont pétillantes d'esprit, qui sont extrêmement soigneuses, en un mot, celles qui sont *pleines de tact et d'urbanité* »[3]. S'il désigne plutôt quelqu'un de gai, vif et adroit[4], l'*iki* concerne des situations très diverses,

---

[1] *Ibid.*, p. 134-135.

[2] « Iki » 粋, in *Puchi rowaiyaru wa-futsu jiten*, *op. cit.*

[3] Hagiwara Sakutarô 萩原朔太郎, *Atarashiki yokujô* 新しき欲情 (Les nouveaux désirs, 1922), « Iki na fûzoku to yabo no fûzoku », 粋な風俗と野暮の風俗 (L'attitude *iki* et l'attitude fruste), in *Hagiwara Sakutarô zenshû* 萩原朔太郎全集 (Œuvres complètes de Hagiwara Sakutarô), t. II, éd. Murô Saisei 室生犀星 *et al.*, Tôkyô, Shinchô-sha, 1959, p. 73 : 「粋(いき)」という気分は、機智のきびきびと働いている、隅から隅まで手入れの行き届いている、一括して言えば気の利いて垢ぬけのしているそれらの瀟洒な風俗が、一般に感じさせる軽快の気分である. Souligné par Sakutarô.

[4] Selon une enquête de 1963, les étudiants rapprochent l'*iki* de mots comme « qui a du tact » (*ki no kiita* 気のきいた), « urbain » (*tokaiteki* 都会的), « propre et sobre » (*seiso* 清楚), « raffiné » (*akanuke shita* あかぬけした), « les kimonos des femmes », « plein de vivacité » (*isei no yoi* いせいのよい, *kaikatsu na* 快活な). Voir Endô Yukiko 遠藤由紀子 et Honma Michiko 本間道子, « Shinrigakuteki ni mita *Iki no kôzô* » 心理学的にみた『いきの構造』 (*La structure de l'iki* du point de vue psychologique), in *Ningen kenkyû* 人間研究 (Recherches sur l'homme), Nihon joshi Daigaku kyôiku gakkai 日本女子大学教育学会 (Société de pédagogie de l'Université pour femmes du Japon), mars 1965 ; cité par Suwa Haruo, *Edokko no bigaku*, *op. cit.*, p. 194.

comme les manières de table ou de la façon de croiser quelqu'un dans la rue[1]. Pour notre part, nous avons entendu le qualificatif d'*iki* à propos de la devanture d'une boutique de vêtements et même à propos d'une passe (en une touche de balle) dans une partie de football.

*2. L'*iki *selon Kuki : le «* charme *(séduction)* plein d'urbanité *(résignation)* et de vigueur *(bravade) »*

Ainsi, l'*iki* est un phénomène culturel dont se sont réclamés certains Japonais d'Edo, qui a fait l'objet de discours dans la littérature de l'époque, et qui survit aujourd'hui avec un changement de sens, mais, comme l'affirme Suwa dans son enquête historique sur l'esthétique d'Edo, il n'existe pas d'ouvrage qui surpasse *La structure de l'iki* de Kuki dans la compréhension théorique de ce phénomène. Les chercheurs sur lesquels nous nous sommes fondé pour l'histoire de l'époque d'Edo s'inspirent du reste largement de notre auteur pour définir l'*iki*.

L'originalité de la compréhension kukienne de l'*iki* réside selon nous dans l'insistance sur le *champ de coexistence*, sur la *tension intersubjective* inhérente à la rencontre entre la femme et l'homme, ce qui fait de *La structure de l'iki* un essai philosophique traitant de la relation à autrui. Il ne s'agit pas simplement d'affirmer que l'*iki* est le tempérament d'une personne raffinée pleine de charme et de caractère, comme on peut le lire dans les articles de dictionnaire. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Kuki distingue l'*iki* du « chic » français : l'*iki* selon notre auteur suppose nécessairement la coexistence entre femme et homme, ce qui n'est pas nécessairement le cas du « chic ». Les trois « attributs » (*chôhyô* 徴表)[2] qui déterminent l'*iki* selon Kuki sont en effet tous des phénomènes qui supposent la coexistence duale : « séduction » (*bitai* 媚態), « bravade » (*ikiji* 意気地), « résignation » (*akirame* 諦め).

[1] Les exemples de situation *iki* que présente Tatekawa Danshirô 立川談四楼, un conteur contemporain de *rakugo* (spectacle existant depuis l'époque d'Edo, où le conteur raconte une histoire comique en faisant des mimes), ne concernent presque jamais les rapports homme-femme (*Otona no iki* 大人の粋 *Adult Chic*, éd. bilingue japonais-anglais, trad. D. Rosenfeld et M. Brase, Tôkyô, IBC Paburisshingu IBC パブリッシング, 2013).

[2] Selon un dictionnaire de philosophie de 1930, *chôhyô* correspond au mots allemand *Merkmal* (caractéristique) et français « marque », « attribut » (*Iwanami tetsugaku shô-jiten, op. cit.*, p. 883).

*a) « Séduction » (*bitai 媚態*)*

Le premier attribut de l'*iki* est la « *séduction* [*bitai*] dirigée vers l'autre sexe »[1] : c'est cette « relation avec l'autre sexe qui forme l'être originaire de l'*iki* »[2], qui en « constitue le fond »[3]. Contrairement au terme *iropposa* 色っぽさ (littéralement « ce qui est coloré »), mot japonais qui ne dérive pas du chinois et que Kuki utilise comme synonyme, le terme *bitai* est un mot d'origine chinoise qu'on utilise peu dans le japonais courant. Le premier caractère constituant *bitai* (媚) s'écrit avec les idéogrammes de la femme et du sourcil, ce qui exprimerait à l'origine le fait qu'une femme séduit un homme en faisant bouger ses sourcils[4] ; le second caractère (態) signifie l'aspect, l'état, l'apparence, et même l'aspect séduisant[5]. On devrait donc traduire *bitai* par « séduction » ou « charme », et non pas, comme le fait Camille Loivier, par « attirance », car l'*acte délibéré* de séduire, de charmer, inhérent au *bitai*, est absent du contenu de l'« attirance », qui est un phénomène où l'on est plus passif (on est plus « attiré par » qu'on n'attire quelque chose)[6].

La définition du *bitai* par Kuki montre cet acte délibéré de séduction : « l'attitude duale où le soi en tant qu'un pose [*sotei* 措定] devant lui l'autre sexe et constitue une relation possible entre lui et l'autre sexe »[7]. Constitué de 措, signifiant « poser », « arranger », et de 定, signifiant « fixer », « arrêter », *sotei* est le terme utilisé par les philosophes japonais pour exprimer l'idée de *Setzung*[8], qui signifie, depuis Fichte et selon la pensée idéaliste, l'acte par lequel le Moi se pose lui-même dans l'être et pose

---

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 : 異性に対する「媚態」 ; trad. Loivier, p. 29 : « attirance entre les deux sexes ». Kuki souligne.

[2] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 : 異性との関係が「いき」の原本的存在を形成している ; trad. Loivier, p. 28-29 (modifiée).

[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 47 ; KSZ I, p. 21 : 基調を構成し ; trad. Loivier, p. 37-38.

[4] 媚, in *Shin kangorin* 新漢語林 (Le nouveau bois des *kango*), Tôkyô, Taishû-kan shoten 大修館書店, 2004-2008 (dictionnaire électronique).

[5] 態, in *Shin kangorin, op. cit.* : なまめかしいさま.

[6] C'est à partir de l'article de 1930 que Kuki utilise le terme *bitai* (KSZ Bekkan, p. 57). Dans le brouillon de 1926, « L'essence de l'*iki* », il utilisait un autre terme d'origine chinoise : *kyôtai* 嬌態 (KSZ I, p. 93). Le premier caractère, qui se construit avec les idéogrammes de la femme et de la hauteur, signifie « charmant », « gracile », « frêle ». Peut-être Kuki a-t-il finalement préféré le terme *bitai*, dont le premier caractère désigne à l'origine la femme qui fait du charme en faisant bouger ses sourcils, parce qu'il exprime plus explicitement que *kyôtai* l'acte de séduire.

[7] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 : 一元的の自己が自己に対して異性を措定し、自己と異性との間に可能的関係を構成する二元的態度 ; trad. Loivier, p. 29 (modifiée).

[8] *Iwanami tetsugaku shô-jiten* (1930), *op. cit.*, p. 769.

le non-moi. Le soi qui « pose » l'autre et « constitue » une relation possible, c'est-à-dire une possible « union » (*gôdô* 合同)[1], est donc pleinement actif ; il ne fait pas que subir passivement l'autre. C'est certes parce qu'il est attiré (et donc qu'il subit l'attrait de l'autre) qu'il constitue une relation possible, mais le phénomène de l'attirance n'exprime pas pleinement le fait de « poser » l'autre ou « de constituer » une relation possible ; c'est le phénomène de la « séduction » ou du « charme » qui remplit ces deux conditions.

Ayant ainsi pour moteur le désir, la « séduction a pour fin imaginaire la conquête de l'autre sexe »[2], elle est une visée vers l'union ; elle disparaîtrait donc par définition avec la réalisation de cette fin. Ayant pour attribut la séduction, le phénomène de l'*iki* est donc une visée de l'union, mais n'est pas l'union elle-même ; il disparaîtrait avec l'union. La séduction étant l'attitude du soi qui « constitue une relation possible entre lui et l'autre », l'*iki* est essentiellement une « tension [*kinchô* 緊張] qui a pour fondement la possibilité duale »[3], une « tension » qui se situe « entre » les deux individus, c'est-à-dire un phénomène de coexistence qu'on trouve dans la tension de séduction « réciproque » (*sôhô* 双方)[4] entre deux individus. Ainsi, le phénomène de l'*iki* n'est pas une union, mais toujours une relation de *tension entre* deux individus. Pour qu'il y ait séduction, tension *iki*, il faut donc « faire durer la relation duale, c'est-à-dire défendre la possibilité en tant que possibilité »[5] : il ne faut pas de réalisation, d'actualisation de la possibilité.

Mais cette « défense » de la possibilité n'est pas quelque chose de statique : si d'ailleurs elle était statique, la séduction disparaîtrait ; elle doit donc être vivante, dynamique, ce que Kuki appelle « possibilité dynamique »[6]. Pour que l'*iki* vive, la séduction doit consister en ce qu'on réduit le plus possible la distance avec l'autre, c'est-à-dire qu'on se rapproche le plus possible de l'autre, mais qu'on n'atteint pas pour autant la limite, c'est-à-dire l'autre sexe, en laissant toujours un écart entre le soi

---

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 ; trad. Loivier, p. 30.
[2] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 : 異性の征服を仮想的目的とし ; trad. Loivier, p. 30 (modifiée). Nous traduisons *kasôteki* 仮想的 par « imaginaire » car Kuki rend « imaginaire », utilisé dans les *Propos* (KSZ I, p. (59), (61)), par *kasôteki* dans « Le temps métaphysique » (KSZ III, p. 186, 192).
[3] *Ibid.* : 二元的可能性を基礎とする緊張.
[4] Kuki parle bien de réciprocité dans ce phénomène de la coexistence : 異性の双方において活躍していた媚態 (*Ibid.* ; trad. Loivier, p. 31 [modifiée]), « la séduction qui était vivante *réciproquement* dans les deux sexes ». Nous soulignons.
[5] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 40 ; KSZ I, p. 17 ; trad. Loivier, p. 31 (modifiée).
[6] *Ibid.*

et l'autre[1]. Le rapprochement est primordial parce qu'il « augmente l'intensité de la séduction »[2], c'est-à-dire vivifie l'*iki*, mais il ne doit pas y avoir de réalisation, d'actualisation. La femme et l'homme, en tant qu'ils ne s'unissent pas, ne deviennent pas un « nous » indistinct dans lequel ils seraient dissous. Il doit toujours y avoir un écart, une marge de manœuvre dans la coexistence entre les deux individus. La séduction, « dans sa forme complète, doit être la possibilité duale dynamique entre les deux sexes absolutisée en tant que possibilité »[3]. Contrairement à ce que laisse entendre la traduction de Loivier, qui fait ici un contresens, il n'y a donc aucune « réalis[ation de] l'absolu du possible ». La possibilité *elle-même* est absolutisée, c'est-à-dire qu'elle *ne doit pas* être réalisée. Comme le soutient Takada Tamaki[4], il est fort probable que Kuki s'est ici inspiré du paragraphe de *Sein und Zeit* sur le « projet existential d'un être authentique vers la mort »[5], selon lequel la possibilité de la mort du *Dasein*, c'est-à-dire la possibilité de l'impossibilité de son existence, doit être soutenue elle-même en tant que possibilité.

Tout l'intérêt de la théorie kukienne de l'*iki* est là : je pose une possibilité, une relation possible avec l'autre, mais je ne la réalise pas ; je l'absolutise en tant que telle, c'est-à-dire que je la laisse *séparée* de moi, même si je m'en rapproche indéfiniment, comme Achille se rapproche indéfiniment de la tortue sans pour autant l'atteindre[6]. L'absolutisation (*zettaika* 絶対化) de la possibilité consiste à rendre pérenne la séparation, c'est-à-dire, littéralement, la coupure d'avec le corps devant soi (*zet-tai* 絶対) : si l'on fait de la possibilité un absolu, on ne peut par définition s'unifier avec elle. Ainsi, l'*iki* est dans le moment de la séduction la visée par la conscience d'un horizon, celui de l'union possible avec l'autre, mais, possibilité absolutisée, il reste une simple visée de l'union possible.

D'un point de vue *iki*, il est au contraire *yabo*, c'est-à-dire fruste, de trouver l'idéal dans la réalisation de la possibilité. L'homme ou la femme rustre va trouver pleine

---

[1] *Ibid.*: 距離を出來得る限り接近せしめつつ、距離の差が極限に達せざること.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 40 ; KSZ I, p. 18 : 媚態とは、その完全なる形においては、異性間の二元的動的可能性が可能性のままに絶対化されたものでなければならない ; trad. Loivier, p. 31 : « L'attirance, dans sa forme accomplie, doit être ce par quoi le potentiel dynamique de la dualité entre les deux sexes réalise l'absolu du possible ». Camille Loivier utilise le verbe « réaliser », mais nous ne voyons nulle part l'idée de réalisation dans la phrase de Kuki.
[4] Takada Tamaki, « Mukyû no kinpaku », art. cit., p. 162-163.
[5] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53.
[6] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 40 ; KSZ I, p. 18 ; trad. Loivier, p. 31.

satisfaction dans la réalisation de la relation possible, autrement dit dans la conquête : son idéal est la réalisation de la possibilité. Nous pouvons dire alors, même si Kuki ne l'affirme pas explicitement, que l'être *yabo* est l'être repu. L'être *yabo* est un finaliste : il pose une fin, il la réalise, et il en est en content. Le phénomène de l'*iki* repose aussi sur le finalisme, dans la mesure où le soi vise une relation possible et « a pour fin imaginaire la conquête de l'autre sexe », mais il s'agit d'un finalisme différent de celui de l'être rustre, puisqu'il ne la réalise pas. Le phénomène de l'*iki* repose donc sur un finalisme, mais sur un finalisme qui n'a pas pour idéal l'actualisation de la possibilité visée : il s'agit d'un finalisme non-réalisé, d'un finalisme de l'incomplet, alors que le finalisme de l'être *yabo* est celui de la réalisation, du rassasiement.

*b) « Bravade » (*ikiji 意気地*)*

Que faire alors pour que la visée de la séduction ne soit pas réalisée, pour que le moment de la séduction ne dégénère pas dans le rassasiement ? Ce sont les moments de la « bravade » et de la « résignation » qui contiennent, endiguent le mouvement qui va de la séduction à l'unification. C'est par la « bravade » (*ikiji*) que « l'*iki*, tout en étant séduction, est en outre la conscience vigoureuse montrant une espèce de résistance [*hankô* 反抗] à l'autre sexe »[1]. Comme nous l'avons vu, il est synonyme de l'*iki* 意気 (l'entrain), même s'il exprime plus explicitement que ce mot l'esprit d'opposition, de résistance à autrui dû à l'orgueil. L'*ikiji*, c'est donc l'esprit de résistance plein d'entrain, plein de vigueur. Nous traduisons *ikiji* par « bravade », qui insiste sur l'attitude de défi *face à autrui*, plutôt que par « vaillance » (Loivier) ou encore par « bravoure » (Hosoi et Pigeot)[2], qui insiste davantage sur le courage lui-même.

Par ce vigoureux esprit de résistance, la bravade « offre à la possibilité duale de la séduction une plus grande tension et une plus grande endurance, et cherche à entretenir du début à la fin la possibilité en tant que possibilité : la bravade renforce

[1] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 42 ; KSZ I, p. 18 : 「いき」は媚態でありながらなお異性に対して一種の反抗を示す強味をもった意識 ; trad. Loivier, p. 32 (modifiée).
[2] Voir Hosoi Atsuko et Jacqueline Pigeot, « Postface », in Kuki Shûzô, *La structure de l'iki*, trad., annoté et présenté par Camille Loivier, Paris, PUF, coll. « Libelles », 2004, p. 117-134.

l'existence de la séduction, intensifie son éclat et aiguise ses angles »[1]. L'esprit de résistance, dont le moteur est l'orgueil de l'individu qui veut conserver son individualité, c'est-à-dire sa *différence* par rapport à autrui, empêche la réalisation de la relation possible, l'unification, la dissolution dans autrui, laquelle signifierait pour l'individu, sinon la soumission, du moins la dépendance vis-à-vis d'autrui. Dans la coexistence, la bravade dissuade la dissolution du soi dans autrui : elle « affirme haut et fort la défense de la liberté »[2]. Empêchant ainsi l'unification avec autrui, la bravade est ce qui entretient, dans la coexistence avec autrui, l'indépendance par rapport à autrui, c'est-à-dire la liberté de l'individu.

*c) « Résignation » (*akirame 諦め*)*

Mais pourquoi résister à autrui, pourquoi ne pas s'unifier avec autrui ? Certes, comme nous venons de le voir, il s'agit de préserver sa propre liberté par cette résistance, mais on s'efforce de maintenir un écart avec autrui parce que l'on prévoit aussi que la « parfaite union »[3] est impossible. Ce n'est pas parce que l'on tente de séduire quelqu'un que l'on atteint son but, l'« union », et quand bien même on l'atteindrait, il n'est pas du tout assuré que cette union soit pérenne. Plus profondément, il n'est pas du tout assuré que la « parfaite union » soit elle-même jamais possible. Ici intervient le moment de la « résignation » (*akirame*), celle du « cœur qui a perdu toute confiance naïve envers l'autre sexe et qui se résigne avec fraîcheur [*sappari*] »[4]. Homme d'expérience connaissant l'incertitude régnant dans ce monde, l'être *iki* a notamment vécu les « peines de désillusion concernant la réalisation de l'amour [*koi* 恋] »[5] : sa résignation est une « indifférence qui a rompu avec l'attachement en se fondant sur la connaissance [*chiken* 知見] du destin »[6], « destin de toute chose [*banpô* 万法] qui consiste dans le "Lien [*en* 縁] aussi fin

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 47-48 ; KSZ I, p. 21 : 媚態の二元的可能性に一層の緊張と一層の持久力とを呈供し、可能性を可能性として終始せしめようとする。すなわち「意気地」は媚態の存在性を強調し、その光沢を増やし、その角度を鋭くする ; trad. Loivier, p. 38 (modifiée).
[2] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 48 ; KSZ I, p. 21 : 自由の擁護を高唱する ; trad. Loivier, p. 38 (modifiée).
[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 : 完全なる合同 ; trad. Loivier, p. 30.
[4] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 45 ; KSZ I, p. 20 : 異性に対する純朴な信頼を失ってさっぱりと諦むる心 ; trad. Loivier, p. 35 (modifiée).
[5] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 44 ; KSZ I, p. 19 ; trad. Loivier, p. 34 (modifiée).
[6] *Ibid.* : 運命に対する知見に基づいて執着を離脱した無関心.

qu'un fil, aisé à se détacher et à rompre" »[1]. Il s'agit donc d'une *retenue* et même d'un mouvement de *retrait* par rapport à l'autre. L'être *iki* est résigné, mais non pas de cette sombre résignation qui touche les hommes sans entrain mais pleins de ressentiment : il garde, nous l'avons déjà vu, une certaine fraîcheur dans son tempérament. Kuki traduisant le vers baudelairien « Résigne-toi, mon cœur » par *waga kokoro, akirame yo* わが心、諦めよ[2], nous rendons *akirame* par « résignation », comme le fait Loivier (tandis que Pigeot et Maeno ont opté pour « renoncement »), mais il ne s'agit pas là d'un abandon aveugle à la fatalité, au cours des choses : c'est plutôt une acceptation lucide du réel et un renoncement aux illusions. « La résignation dans l'*iki*, par conséquent l'indifférence, est le cœur léger plein d'urbanité, aguerri par ce monde flottant [*ukiyo* 浮世] sans cœur et sans pitié ; le cœur impassible, élégant et sans regret, qui a rompu avec tout attachement dogmatique à la réalité »[3].

Ainsi, l'être *iki* est « sceptique » et « pessimiste »[4], mais il est en même temps « plein d'urbanité » : il a un « état d'âme frais, léger, élégant »[5]. Ce mélange de pessimisme et d'urbanité, de tristesse et de raffinement caractérise la culture Kasei d'Edo (début XIXe siècle), qui se distinguerait, selon Suwa, de la culture Genroku du Kamigata (fin XVIIe-début XVIIIe siècles), plus optimiste, qui exprimerait pour sa part une « confiance chaleureuse en l'homme »[6]. Selon Kuki, la « résignation » de l'*iki* est en effet caractérisée par la geisha *toshima*[7], la courtisane raffinée d'âge mûr

---

[1] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 45 ; KSZ I, p. 20 : 「糸より細き縁ぢやもの、つい切れ易く綻びて」という万法の運命 ; trad. Loivier, p. 35 (modifiée). Kuki cite un passage du *Kiyomoto bushi* 清元節, « Kasane-zuma neya no sayoginu » 重褄閨の小夜衣 (Les petits vêtements nocturnes de la chambre des ourlets superposés, 1852).

[2] Baudelaire, « Le Goût du néant », v. 5, in *Les Fleurs du mal* ; Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 157 ; KSZ I, p. 79.

[3] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 45 ; KSZ I, p. 20 : 「いき」のうちの「諦め」したがって「無関心」は、世知辛い、つれない浮世の洗練を経てすっきりと垢抜した心、現実に対する独断的な執着を離れた瀟洒として未練のない恬淡無碍の心である ; trad. Loivier, p. 36 (modifiée). Selon le bouddhisme, le « monde flottant », *uki-yo* 浮世, désigne « ce monde », le monde de l'impermanence, notamment caractérisé par la douleur ; cette notion en est venue à désigner les relations homme-femme, et, depuis l'époque d'Edo, le quartier des plaisirs en particulier.

[4] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 45 ; KSZ I, p. 20 : 懐疑的, 厭世的 ; trad. Loivier, p. 35.

[5] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 44 ; KSZ I, p. 19 : あっさり、すっきり、瀟洒たる心持 ; trad. Loivier, p. 34 (modifiée).

[6] Suwa Haruo, *Edokko no bigaku*, *op. cit.*, p. 134. Voir aussi p. 203-204.

[7] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 45 ; KSZ I, p. 20 ; trad. Loivier, p. 35. La *toshima* 年増 (littéralement « années accumulées ») désigne ce qu'en France on appellerait la « femme mûre » :

qui a trop expérimenté les dures réalités de ce « monde de la souffrance » (*kugai* 苦界)[1], particulièrement aiguisées dans les quartiers des plaisirs de la capitale.

Comme le moment de la « bravade », celui de la « résignation », qui empêche l'attachement et par là même l'unification avec l'autre sexe, renforce la tension qu'on trouve dans la séduction réciproque entre les deux individus. Si la bravade est un sentiment combatif de *résistance à* l'autre, la résignation est un sentiment de désintéressement vis-à-vis de l'autre, par lequel le soi *se retire de* l'autre ; ces deux attributs, ces deux moments de l'*iki* semblent ainsi se contredire, mais tous deux endiguent la visée de la « séduction » vers l'union, le rapprochement entre les deux individus, c'est-à-dire renforcent l'écart dual, la tension de coexistence entre la femme et l'homme. Le phénomène de l'*iki* est fait de rapprochement et d'éloignement[2]. En reprenant les trois moments de l'*iki*, Kuki définit ce phénomène comme le « *charme* (séduction) *plein d'urbanité* (résignation) *et de vigueur* (bravade) »[3].

Remarquons que ces trois moments doivent être d'intensité équivalente et à peu près simultanée si l'on veut conserver le phénomène de l'*iki*. Si le moment de la séduction l'emporte trop sur ceux de la bravade et de la résignation, la visée de la séduction, c'est-à-dire l'union, se réalise, ce qui détruit l'*iki*, comme Kuki le laisse entendre. Nous pouvons en dire autant des deux autres moments constituant l'*iki*, même si Kuki ne l'affirme pas explicitement. Si l'esprit combatif de la bravade écrase les deux autres moments, la séduction disparaît, puisque la visée vers l'union est écrasée par l'esprit d'opposition. De même, si la retenue de la résignation l'emporte

---

aujourd'hui, elle est considérée comme ayant entre 30 et 40 ans, et à l'époque d'Edo, comme ayant aux alentours de 20 ans.

[1] Provenant de la notion bouddhique de *kukai* 苦海 (la « mer de la souffrance »), qui désigne le monde des humains, le terme *kugai* 苦界 (le « monde de la souffrance »), qui a aussi le même sens, désigne notamment les dures conditions de vie et de travail des courtisanes. Sur la question de la féminité dans l'œuvre de Kuki, voir Uehara Mayuko 上原麻有子, « "Josei tetsugaku" e to mukau Kuki Shûzô cho *"Iki" no kôzô* » 「女性哲学」へと向かう九鬼周造著『「いき」の構造』(*La structure de l'iki* s'orientant vers une « philosophie de la femme »), in *Bakumatsu Meiji. Ikô-ki no shisô to bunka* 幕末明治ー移行期の思想と文化 (La fin du shogunat des Tokugawa et Meiji. Pensée et culture en période de transition), Tôkyô, Bensei shuppan 勉誠出版, 2016, p. 469-488.

[2] *Cf.* Emmanuel Cattin, à propos du phénomène de la « rencontre », où « nous sommes en présence de quelqu'un », où nous nous tenons « dans la proximité d'une telle présence absolument lointaine, ne cessant de se retirer » (*Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin, 2012, p. 13).

[3] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 51 ; KSZ I, p. 23 : 垢抜けして(諦)、張のある(意気地)、色っぽさ(媚態) ; trad. Loivier, p. 41. Kuki souligne.

trop sur les deux autres moments, disparaît alors le mouvement actif se projetant vers l'autre qui est un trait fondamental de l'*iki* et que l'on trouve dans les moments de la séduction (visant l'union *avec l'autre*) et de la bravade (s'opposant *à l'autre*). Trouver un équilibre entre ces trois moments est malaisé, leurs visées intentionnelles étant différentes : c'est justement le propre de l'être *iki* que de trouver et de conserver cet équilibre fragile en vivifiant ces trois moments, et c'est ce qui fait de l'*iki* quelque chose de rare, c'est-à-dire un idéal éthique et esthétique. L'être *iki* est l'homme de l'équilibre fragile.

L'*iki* dans « D'un entretien de la parole » de Heidegger

Remarquons ici que l'*iki* tel que le comprend Kuki dans *La structure de l'iki* n'a rien à voir avec ce que Heidegger rapporte dans « D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande » (1953-1954).

C'est grâce à ce texte que quelques rares philosophes en France – surtout des heideggériens donc – connaissent le nom de Kuki, mais cet « entretien » est avant tout l'expression de la pensée de Heidegger. Se rappelant les moments passés avec « le comte Kuki » en 1927 ou en 1928, Heidegger rapporte que le philosophe japonais définissait l'*iki* comme « rayonnement sensible, par le ravissement irrésistible duquel quelque chose de suprasensible parvient à transparaître »[1], ce qui ne correspond nullement à la définition qu'on trouve dans les trois textes rédigés par Kuki sur ce sujet (1926, 1930), comme phénomène de l'équilibre entre les moments de la « séduction », de la « bravade » et de la « résignation ».

*3. La coexistence intersubjective de l'*iki *: le « nous » entre les deux*

L'équilibre entre les moments de la séduction, de la bravade et de la résignation est d'autant plus fragile que la femme ou l'homme, pour être *iki*, doit bien comprendre l'autre. Selon l'autre qui est devant soi, l'être *iki* changera pour ainsi dire de stratégie et intensifiera plus ou moins les différents moments de l'*iki*. S'il comprend que l'autre est trop indifférent, ou qu'il est trop résigné, ce qui peut provoquer la disparition du champ de tension *iki*, il intensifiera le moment de la séduction pour susciter l'intérêt de l'autre. S'il comprend que l'autre, en augmentant l'intensité de la séduction, s'approche trop de lui, il intensifiera pour sa part le moment de la bravade pour résister à la poussée de l'autre. S'il comprend que, suite à son acte de séduction, l'autre lui résiste trop par bravade, il atténuera le moment de la séduction et intensifiera la retenue de la résignation.

Ainsi, non seulement les trois moments de l'*iki* doivent être équilibrés, mais ils ne doivent pas nécessairement être d'intensité parfaitement égale : selon l'autre devant

[1] Heidegger, « D'un entretien de la parole », art. cit., p. 99.

moi, qui a tout autant des visées intentionnelles vers moi, les intensités de mes moments pourront se distinguer les uns des autres, même si, nous l'avons vu, je veillerai, pour être *iki*, à ce que l'un des trois moments ne surpasse complètement les deux autres. Car, rappelons-le, la tension de séduction entre les deux individus est « réciproque »[1], cette réciprocité étant le caractère principal de l'intersubjectivité *iki* : la visée intentionnelle n'est pas unilatérale mais *bilatérale*, puisque l'autre en face de moi n'est pas un simple objet que je contrôle, c'est-à-dire qui est tout entier constitué par ma subjectivité transcendantale, mais un être doué d'une conscience, c'est-à-dire d'une intentionnalité, d'une visée vers quelque chose, en l'occurrence vers moi ; c'est non seulement mon intentionnalité, mais aussi l'intentionnalité de l'autre qui constituent la coexistence *iki*, c'est-à-dire ce qui est *entre* l'autre et moi. Le « je » qui *constitue* la coexistence n'est pas un simple *Je* transcendantal constituant l'autre comme objet, mais il est aussi *affecté* par le « tu », et, selon l'attitude de ce « tu », il constituera différemment la coexistence, et *vice versa* : c'est le jeu dynamique réciproque se trouvant dans la tension *entre* le « je » et le « tu » qui constitue l'inter-subjectivité *iki*, autrement dit le « nous » à deux, le « nous » entre le « je » et le « tu ». L'*iki* ne désigne ni une simple dissolution du « je » et du « tu » dans le « nous », ni une simple primauté inconditionnelle d'autrui, comme chez Martin Buber ou Levinas[2], ni un simple affrontement ou une « exclusion réciproque » entre le « je » et le « tu », comme on le voit dans *L'être et le néant* de Sartre[3], mais une coexistence entre le « je » et le « tu », relation complexe faite de rapprochement et d'éloignement. Fondamentalement, l'*iki* n'est donc ni le « je », ni le « tu », mais le « nous » entre les deux, *communauté* de champ de tension *entre* le « je » et le « tu ».

Insistons-y, il s'agit bien ici, non pas d'un « nous » où le « je » et le « tu » sont dissous, c'est-à-dire n'existent pas, mais d'un « nous » à deux, d'une inter-subjectivité

---

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 ; trad. Loivier, p. 31 (modifiée).

[2] *Ich und Du* de Martin Buber a été publié en 1923, mais Kuki ne semble pas l'avoir lu, le livre du penseur allemand n'ayant pas été retrouvé dans sa bibliothèque. Sur l'*eros* selon Levinas et l'*iki* selon Kuki, voir *infra*, Conclusion, 3, a.

[3] Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, 1986, p. 274-275. *Cf.* Frédéric Fruteau de Laclos, qui présente une alternative au schéma sartrien de l'« exclusion réciproque » celui de l'« inclusion réciproque » (« La métaphysique des forces et les formes du psychisme. Deleuze, Sartre et les autres », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015/2, Tome 140, p. 159). Certes, comme le soutient Sawada Nao, Sartre ne pensait pas que le rapport à autrui ne pouvait qu'être agonistique, mais il n'en demeure pas moins que ce schéma exprime bien la pensée sartrienne de l'autre de la première période, c'est-à-dire celle d'avant-guerre (Sawada Nao, *Shin Sarutoru kôgi. Mikan no shisô, jitsuzon kara rinri e* 新・サルトル講義ー未完の思想、実存から倫理へ [Nouveaux cours sur Sartre. Une pensée inachevée, de l'existence à l'éthique], Tôkyô, Heibon-sha, coll. « Heibon-sha shinsho », 2002, p. 61).

constituée par un « je » et un « tu » en coexistence : à la différence du « nous » ethnique, dans lequel les « je » et « tu » n'existent pas (puisque je suis en fait ce « nous » et que tu es en fait ce « nous »), le « nous » à deux est constitué entre et par le « je » et le « tu ». L'équilibre de ce « nous », de la coexistence *iki*, qui doit être conservé et vivifié, est d'autant plus fragile qu'il est constitué par deux intentionnalités : non seulement le moi doit trouver un équilibre entre les trois moments de l'*iki*, mais il doit les doser de manière appropriée selon l'intentionnalité qui part de l'autre et qui le vise (intentionnalité qu'il doit comprendre, ce qui est aussi une tâche malaisée). C'est pourquoi l'être *iki* est considéré comme « vif et adroit » (*kokimi yoi*), comprenant bien les « sentiments humains » (*ninjô*), selon des caractéristiques citées dans notre synthèse historique.

Ainsi, l'éthique de l'*iki* n'est pas celle du couperet de la loi universelle, indifférente à l'individu concret devant elle, car la loi s'applique à tous de la même manière (ce qui est sa force, mais aussi sa faiblesse). L'éthique de l'*iki* est plus proche de celle de la prudence, du stratège qui prend en compte l'environnement humain, l'individu concret présent dans sa relation de coexistence : le comportement à adopter dépendra de l'autre en face de moi. C'est pourquoi elle est une éthique de la coexistence, tandis que l'universalité de la loi ignore la coexistence *concrète entre* les hommes. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, elle se rapprocherait donc davantage de l'éthique grecque de la « prudence » (*phronesis*), notamment de celle d'Aristote[1], que de la morale kantienne.

4. La coexistence spatio-temporelle dans « Le problème du temps » (1929)

L'insistance sur la tension coexistentielle dans *La structure de l'iki* s'articule avec la mise en avant de la coexistence spatio-temporelle dans « Le problème du temps. Bergson et Heidegger », article publié au Japon en 1929[2], c'est-à-dire un an avant la publication de *La structure de l'iki*. À la fin de cet article présentant la proximité

[1] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, liv. VI ; voir l'étude de Pierre Aubenque sur *La prudence chez Aristote*, *op. cit*. *Cf.* aussi, dans le champ de la phénoménologie contemporaine, l'« éthique relationnelle » de la « mesure » proposée par Natalie Depraz (*Comprendre la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 102 ; *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2014, Cinquième section, IV : L'éthique relationnelle de l'attention partagée).

[2] Kuki, « Jikan no mondai. Berukuson to Haideggâ » 時間の問題ーベルクソンとハイデッガー (Le problème du temps. Bergson et Heidegger), in *Tetsugaku zasshi*, mai 1929 ; KSZ III, p. 295-337.

essentielle entre les conceptions bergsonienne et heideggérienne du temps[1], Kuki présente des « doutes »[2] sur leur idée de temps universel :

> Bergson ainsi que Heidegger ont pour point de départ les données immédiates de la conscience. Et ensuite, ils parviennent à l'idée de temps universel. Cependant, le temps universel ne se formerait pas sans l'idée de simultanéité, et l'idée de simultanéité ne se formerait pas sans l'espace. Par conséquent, quand on essaie de poser l'idée de temps universel, ne devrait-on pas poser originairement [*konponteki ni* 根本的に] ensemble le temps et l'espace ?[3]

Parce qu'il est le temps commun à toutes les consciences singulières, le temps universel suppose l'idée de simultanéité, de coexistence entre plusieurs consciences singulières (ou durées). En effet, chez Bergson, « la possibilité du temps universel se fonde sur la simultanéité absolue et intuitive »[4], laquelle est « la possibilité pour deux ou plusieurs événements d'entrer dans une seule perception »[5]. Or la simultanéité a un caractère spatial : deux choses qui sont données simultanément ne peuvent être perçues que tout d'un coup dans l'espace. D'ailleurs, suggère Kuki, même Bergson et Heidegger, qui ont pour point de départ de leurs réflexions le temps essentiel (durée ou temporalité), supposent l'espace lorsqu'ils pensent le temps universel :

> Bergson, pour poser le temps universel, suppose des consciences innombrables éparpillées dans l'univers. […] De même pour Heidegger, l'« être-réel » [*genjitsu sonzai* 現実存在] (*Dasein*) qui ouvre le temps du monde présuppose l'« être-réel-coexistant » [*kyôzon genjitsu sonzai* 共存現実存在] (*Mitdasein*) de l'autre. L'« être-au-monde » est l'« être-au-monde coexistant » [*kyôzonteki no sekai-nai-sonzai* 共存的の世界ー内ー存在] (*mithaftes In-der-Welt-sein*). Cette coexistence [*kyôzon* 共存] (*Mit*) est dès le début considérée comme devant être comprise « existentialement » et non pas « catégoriquement » ; ainsi, du moment que l'on parle de l'autre ou de la coexistence comme être-réel ou être-au-monde, ne présuppose-t-on pas là un certain moment [*keiki* 契機] spatial ?[6]

---

[1] Les quatre « caractéristiques » qui, selon Kuki, constituent aussi bien la temporalité heideggérienne que la durée bergsonienne sont l'« avenir », la « finitude », l'« historialité » et la « transcendance ». Remarquons que Levinas affirmera aussi, dans une ellipse rapprochant Heidegger de Bergson, que « le présent gros de l'avenir, c'est bien le présent qui *existe* l'avenir » (Levinas, « De la description à l'existence », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], Paris, Vrin, 2006, p. 142 [éd. 1967, p. 100] ; voir aussi Camille Riquier, « La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatique : Heidegger, lecteur de Bergson », art. cit., p. 46-47).

[2] Kuki, « Jikan no mondai », KSZ III, p. 329.

[3] *Ibid.*, p. 329-330.

[4] *Ibid.*, p. 317.

[5] Bergson, *Durée et simultanéité*, *op. cit.*, p. 43 ; cité dans Kuki, « Jikan no mondai », KSZ III, p. 317.

[6] Kuki, « Jikan no mondai », KSZ III, p. 330 : ベルクソンは普遍的時間を立てるために、宇宙に撒き散らされた無数の意識を仮定している。[…]ハイデッガーにとっても、世界時間を開示する「現実存在」(Dasein)は、他者の「共存現実存在」(Mitdasein)を予想している。「世界ー内ー存在」は「共存的の世界ー内ー存在」(mithaftes In-der-Welt-sein)である。此共存(Mit)は固より「範疇的」でなく「実存的」に解すべきものとされているが、苟も

En effet, « supposer des consciences innombrables éparpillées dans l'univers », c'est supposer un espace, dans la mesure où plusieurs consciences ne peuvent s'éparpiller que spatialement, et la coexistence constitutive de l'être-au-monde, c'est-à-dire la coexistence avec l'autre, suppose aussi un espace, car la coexistence de deux êtres ne peut s'accomplir que spatialement. C'est pourquoi Kuki se demande si, pour « poser l'idée de temps universel », on ne devrait pas plutôt « poser originairement ensemble le temps et l'espace », contrairement à Bergson et Heidegger qui ne posent originairement que le temps essentiel (durée ou temporalité). L'idée de poser à la fois l'espace et le temps sera répétée dans la conclusion de son article « La philosophie de Heidegger », publié en 1939 dans le recueil *L'homme et l'existence*, même si Kuki ne traitera plus du temps universel pour insister davantage sur la « rencontre que fait le *Dasein* avec l'étant » et par conséquent sur le « problème » de la « signification spatio-temporelle de la simultanéité »[1].

Cette idée de « simultanéité », de « poser originairement ensemble le temps et l'espace », semble être un approfondissement de l'idée d'instant de la « rencontre » entre deux êtres qui se fait ici et maintenant, en un espace et en un temps singuliers, idée que nous avons rencontrée dans le poème « La contingence » (1927) et dans les *Propos sur le temps* (1928), notamment dans le passage sur le poème de Semimaru. Certes, dans ces passages, l'idée de temps universel n'était pas explicitement problématisée, mais nous pouvions y déceler l'intérêt de Kuki pour la coexistence, pour la simultanéité, à travers l'idée de rencontre, et pour le spatio-temporel, à travers l'idée du *hic et nunc*. Ici, dans « Le problème du temps », Kuki manifeste

---

現実存在又は世界ー内ー存在として他者とか、共存とかいうことを云う以上は何等か其所に空間的な契機が予想されているのではあるまいか. Kuki traduit *Dasein* par *genjitsu sonzai*, que nous avons rendu par « être-réel ». Nous reconnaissons dans sa traduction sa volonté philosophique de « comprendre le réel [*genjitsu*] », c'est-à-dire ce qui est vécu actuellement dans la vie concrète (voir *supra*, Deuxième Partie, chap. II, 1). Il s'agit aussi de la traduction de Tanabe (« Genshôgaku ni okeru atarashiki tenkô », art. cit., p. 29 ; voir *supra*, Deuxième Partie, chap. III, 4).

[1] Kuki, « Haideggâ no tetsugaku » ハイデッガーの哲学 (La philosophie de Heidegger), KSZ III, p. 269 : 現存在がその出会う存在者 ; 問題は同時性の時間空間的意義の闡明に懸っている. À l'origine : « Jitsuzon no tetsugaku » 実存の哲学 (La philosophie de l'existence), in *Iwanami kôza Tetsugaku Gendai no tetsugaku*, Tôkyô, Iwanami shoten, mars 1933 ; article divisé ensuite en deux et publié sous les titres « Jitsuzon tetsugaku » 実存哲学 (La philosophie de l'existence) et « Haideggâ no tetsugaku » ハイデッガーの哲学 (La philosophie de Heidegger) dans *Ningen to jitsuzon* (1939) ; KSZ III, p. 50-94 et p. 198-271. Dans l'article publié en 1933 dans un recueil présentant la « philosophie actuelle », Kuki écrit en note qu'il s'est « abstenu de toute critique » (KSZ III, p. 439) à l'égard de Heidegger. Le passage sur la simultanéité, le temps et l'espace apparaît dans la « conclusion » (*ketsugo* 結語) ajoutée dans l'article de 1939.

explicitement son intérêt pour le phénomène de « coexistence » (*kyôzon* 共存, littéralement « être avec », « exister avec »), l'étant avec lequel j'existe étant « l'autre » ou *Mitdasein*, que Kuki a traduit par *kyôzon genjitsu sonzai*, l'« être-réel coexistant ». Kuki émet donc des « doutes » à l'égard de la conception heideggérienne du temps du monde tout en s'inspirant de l'idée de *Mitdasein*.

À travers ce bref détour par « Le problème du temps », nous reconnaissons l'intérêt de Kuki pour le phénomène de coexistence avec l'autre, c'est-à-dire pour le « nous » à deux, aussi bien dans son article de philosophie universitaire que dans son essai sur la culture japonaise. Cet intérêt se fonde d'ailleurs sur le programme qu'il met en avant au tout début de *La structure de l'iki*, selon lequel « une philosophie vivante doit être capable de comprendre le réel »[1], c'est-à-dire ce qui est vécu actuellement dans la vie concrète, ici et maintenant. *La structure de l'iki* peut ainsi être interprétée comme l'approfondissement du phénomène de coexistence spatio-temporelle dans le domaine « ethnique » de la culture japonaise.

*5. La liberté individuelle dans l'*iki *et la liberté individualiste de l'ère Taishô*

Étant en son fondement un acte de séduction *vis-à-vis* de l'autre, l'*iki* est un phénomène intersubjectif qui suppose une coexistence. L'éthique de l'*iki* désigne fondamentalement une relation de réciprocité. Mais, en même temps, nous l'avons vu, l'*iki* « affirme haut et fort la défense de la liberté »[2] par l'esprit de résistance à l'autre qu'on trouve dans sa propre « bravade ». Kuki n'utilise pas l'équivalent japonais d'« individu », *kojin* 個人, mais cette liberté est bel et bien d'ordre individuel : c'est l'individu en tant que « je » qui brave l'autre. Il ne s'agit pas de l'individualité posée isolément, antérieure à la coexistence avec autrui, comme c'est le cas de l'individualisme de l'ère Taishô, mais de l'individualité qui ne s'exprime que par rapport à autrui, par la coexistence avec autrui.

Dans le phénomène de l'*iki*, il y a quelque chose en *commun entre* les deux individus, le « nous » de coexistence en ce lieu et de désir d'union vers l'avenir (par le jeu dynamique de « séduction » réciproque), mais en même temps « nous » restons *différents* l'un de l'autre, en tant que nous sommes un « je » et un « tu », c'est-à-dire

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 9 ; KSZ I, p. 3 ; trad. Loivier, p. 17 (modifiée).
[2] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 48 ; KSZ I, p. 21 ; trad. Loivier, p. 38 (modifiée).

deux *individus* libres en tension (par les moments de la « bravade » et de la « résignation »). L'« inter » de l'inter-subjectivité est cela, et non pas fusion, identité ou causalité, ni un simple face-à-face moderne ou constitution de l'autre en objet par le sujet (idéalisme kantien), ni une simple inversion de la révolution copernicienne, c'est-à-dire subordination ou soumission du sujet à l'autre (réalisme naïf). Dans *La structure de l'iki*, Kuki reste dans l'« inter » jusqu'au bout. S'il y avait fusion, pure coïncidence, il n'y aurait plus que de l'identique, de l'un (pur monisme), il n'y aurait plus de relation « entre », car, pour qu'il y ait de l'« entre », de la relation, il faut un champ *entre* deux choses différentes ; aussi, s'il n'y avait que de l'identique, on ne pourrait pas même parler de « commun », puisque le commun suppose une certaine différence entre les individus qui ont par ailleurs quelque chose en commun *entre* eux. Au contraire, s'il n'y avait que du différent radical (pur chaos), il n'y aurait nul point commun (entre les deux choses radicalement différentes), c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de relation possible, d'« inter », d'« entre » ; la différence suppose la comparaison *entre* deux choses, c'est-à-dire un champ commun de relation. Ajoutons d'ailleurs qu'en phénoménologie, du moins dans celle de Husserl, la manière dont l'être se donne à la conscience est celle de la *distance*[1]. Dans cette phénoménologie de la coexistence, le couple conceptuel pertinent est le commun et le différent, qui ne s'opposent pas, mais vont de pair.

En outre, la liberté de l'individu s'exprime dans *La structure de l'iki* par l'indifférence de l'esprit résigné de l'être *iki* :

> L'*iki* néglige la thèse d'une réalité de peu de valeur, il met audacieusement la vie quotidienne [*jisseikatsu*] entre parenthèses et s'engage dans un jeu autonome sans but et indifférent en respirant, détaché, un air calme.[2]

Comme l'« art pour l'art » ne poursuit aucune fin morale, sociale ou politique, l'*iki* est « sans but » (*mu-mokuteki*) parce qu'il est la « séduction pour la séduction »[3], la non-réalisation de la « fin imaginaire » (*kasôteki mokuteki*)[4], c'est-à-dire de l'union possible. Ne réalisant aucune fin, il ne fait que s'engager dans un « jeu » gratuit, et ce jeu est libre au sens d'« autonome », parce qu'il est déterminé, non par des règles

---

[1] Selon Renaud Barbaras, « Le problème de l'expérience : proximité ou corrélation ? Bergson et la phénoménologie », art. cit.
[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 48 ; KSZ I, p. 22 : 「いき」は安価なる現実の提立を無視し、実生活に大胆なる括弧を施し、超然として中和の空気を吸いながら、無目的なまた無関心な自律的遊戯をしている ; trad. Loivier, p. 39 (modifiée).
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 ; trad. Loivier, p. 30 (modifiée).

extérieures, mais par lui-même, étant donné que la dépendance, la soumission à autrui est évitée. On retrouve ici une figure de l'individu distinct de la vie quotidienne, conscient d'être différent d'autrui, refusant d'être dissous dans l'identité d'un « nous », celui de la vie sociale ou communautaire, celui de la vie quotidienne qu'on pourrait encore appeler le « on ». Ainsi, la relation *iki* se distingue du holisme[1], qui pose un tout communautaire dans lequel les hommes sont dissous, c'est-à-dire ne sont précisément pas des individus.

Ainsi, l'*iki* ne produit rien, il n'est d'aucune utilité dans la « vie quotidienne », cette « réalité de peu de valeur » : il est ici libre au sens aristocratique où un « homme libre » ne fait pas quelque chose pour quelque chose d'autre, mais pour cela même, tel le philosophe selon Aristote recherche la vérité pour la vérité elle-même. Pour montrer que l'*iki* n'est pas attaché à la vie quotidienne, Kuki va ici jusqu'à le rapprocher de l'attitude phénoménologique, qui « met entre parenthèses » la thèse de l'attitude naturelle, croyance naïve et immédiate en l'existence des choses, ici appelée « réalité de peu de valeur », « vie quotidienne », cette mise entre parenthèses de l'attitude naturelle étant le point de départ de tout acte libre de philosopher, de tout esprit libre en général. Car, rappelons-le, la résignation de l'*iki* est le « cœur impassible, élégant et sans regret, qui a rompu avec tout attachement dogmatique à la réalité »[2]. L'être *iki* est ainsi un individu libre au sens aristocratique et au sens d'homme autonome.

N'étant pas attaché à la vie quotidienne, il est ainsi « indifférent », « détaché » (*chôzetsu* 超絶). L'*iki* doit être le « cœur insouciant [*uwaki-gokoro* 浮気心] et libre qui transcende les contraintes de l'amour »[3]. Le terme *uwaki* 浮気 (littéralement « tempérament flottant »), aujourd'hui surtout utilisé pour désigner l'infidélité, l'amourette, signifie aussi l'insouciance. Ici, il s'agit notamment de l'individu capable de s'écarter quelque peu des conventions, de détonner par rapport à la norme. Comprenant les coutumes et les sentiments humains qui l'entourent, et ayant commerce avec le monde, il n'est pas un marginal, mais il dévie quelque peu des

[1] Si le mot « holisme » ne semble pas courant en 1930, il existe au moins depuis 1926, avec *Holism and Evolution* de Jan Smuts. Absent de l'édition de 1930 du *Petit dictionnaire de philosophie d'Iwanami*, il apparaît dans l'édition augmentée de 1937, traduit alors par *zentai-ron* 全体論 (*Iwanami tetsugaku shô-jiten, op. cit.*, p. 1235-1236) ; aujourd'hui, les Japonais utilisent plutôt le mot transposé *hôrizumu* ホーリズム.

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 45 ; KSZ I, p. 20 ; trad. Loivier, p. 36 (modifiée).

[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 48 ; KSZ I, p. 22 : 「いき」は恋の束縛に超越した自由なる浮気心でなければならぬ ; trad. Loivier, p. 39 (modifiée).

conventions. Il est dans le monde, mais il est dans un état où il flotte et joue[1]. C'est l'homme de la relation intersubjective, notamment du rapport de séduction, mais il est en même temps un individu qui affirme sa liberté.

Remarquons ici que, l'*iki* étant une relation réciproque, la « défense de la liberté » vaut aussi pour l'autre : ce phénomène de coexistence, qui est la négation de la « parfaite union », est aussi le respect de la liberté individuelle d'autrui, notamment par le moment de la résignation. L'individualité du « je » apparaît ainsi par la coexistence avec une autre individualité, celle de l'autre, mais aussi par rapport au « on » quotidien. Le commentateur, lorsqu'il interprète *La structure de l'iki*, peut donc insister tant sur le caractère relationnel que sur le caractère individuel de l'*iki* : l'*iki* est ainsi un phénomène relationnel de coexistence qui suppose en même temps l'affirmation de la liberté individuelle, bref, il est un « nous » à deux individus. De ce point de vue, Furukawa Yûji exagère trop le caractère individualiste de l'*iki*, lorsqu'il le considère comme une éthique « solitaire » (*kodoku na* 孤独な)[2]. Certes, le « je » n'est jamais dissous dans le « nous » ou dans le « tu » au sein de la relation *iki*, mais, en même temps, il ne peut, en tant qu'il est *iki*, exister qu'en relation avec le « tu » : ayant besoin du « tu » pour être *iki*, il n'est jamais seul, il est toujours *avec* quelqu'un, et c'est pourquoi, pour notre part, nous appelons « nous » cette relation *iki* (même si Kuki ne l'a pas nommée ainsi). Au contraire, pour Obama Yoshinobu, qui insiste comme Furukawa sur le « moi autonome » (*jiritsuteki na ware* 自律的なわれ) et sur le « dualisme » (*nigen-ron* 二元論) du moi et de l'autre, la figure du « nous » (*ware ware* われわれ) est absente de la pensée de Kuki[3]. C'est qu'Obama entend par la notion de « nous » seulement le « nous » dans lequel le « je » et le « tu » sont dissous, alors que, pour notre part, nous faisons varier le concept de « nous » (et par là même celui de communauté) et pensons la possibilité d'un « nous » où le « je » et le « tu » gardent leur liberté individuelle.

Si, comme nous l'avons vu, la relation *iki* se distingue du holisme, la « liberté » qu'on trouve dans l'*iki* n'exprime pas non plus l'individualisme moderne abstrait, qui pose quant à elle la liberté d'un individu isolé revendiquant une subjectivité

---

[1] Nous nous inspirons ici de ce que l'essayiste Sugiura Hinako 杉浦日向子 appelle *fuyû jôtai* 浮遊状態 (*Edo e yôkoso* 江戸へようこそ [Bienvenue à Edo, 1989], Tôkyô, Chikuma shobô, coll. « Chikuma bunko » ちくま文庫, 2003, p. 187).
[2] Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei*, *op. cit.*, p. 257 (voir notamment le chap. VI).
[3] Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 237.

souveraine complètement abstraite de son milieu[1]. Kuki, dans sa réinterprétation de l'*iki*, phénomène éthique et esthétique existant avant l'occidentalisation du Japon, ne plaque pas purement et simplement cet individualisme abstrait, qu'on pourrait encore qualifier de « libéral » : en effet, l'archétype de l'individu abstrait de son milieu est l'*homo œconomicus*, le consommateur, qui est l'homme rustre par excellence ; il est littéralement celui qui consomme, celui qui satisfait son désir. Fondamentalement isolé d'autrui, il ne s'intéresse qu'à ses propres intérêts particuliers, et s'il entre en relation avec autrui, c'est pour satisfaire son désir, c'est-à-dire, en fait, pour posséder un *objet* ou le consommer (la consommation étant un mode de la possession) : il est avec autrui – devenu objet – en relation d'*échange* ou de *commerce*, mais non pas de coexistence. L'individualisme abstrait pose en effet d'abord un individu hors-sol qui serait *après coup* en relation d'échange ou de commerce avec un autre individu hors-sol.

Du point de vue de l'histoire intellectuelle du Japon, nous pouvons aussi émettre l'hypothèse selon laquelle *La structure de l'iki* est une réaction à l'individualisme en vogue dans les années 1910, surtout chez les jeunes intellectuels, comme Abe Jirô ou les artistes du courant Shirakaba, qui voulaient en bons modernes cultiver leur individualité : nous avons vu, notamment dans leur « village nouveau », que ces individualités étaient indépendantes les unes des autres, c'est-à-dire isolées, et qu'elles *se* réalisaient *elles-mêmes*[2]. Étant en son fondement un acte de séduction *vis-à-vis* de l'autre, l'*iki* est au contraire originairement un phénomène intersubjectif qui suppose *toujours déjà* une relation de coexistence avec autrui, une relation de la conscience *vers autrui*, une compréhension d'autrui : le solipsiste, l'individu isolé, ne peut être *iki*. La liberté de l'individu, qui s'exprime par la bravade, existe dans le phénomène de l'*iki*, mais il ne s'agit pas d'individualisme libéral, mais de liberté intersubjective.

[1] On trouve dans un manuel américain de morale un bon exemple de cette conception de l'individu : « *Every human being is, by his constitution, a separate, and distinct, and complete system* » (Francis Wayland, *The Elements of Moral Science*, Boston, Gould and Lincoln, 1863). On reconnaît le *self-made man*, l'individu séparé d'autrui et n'ayant de compte à rendre à personne.

[2] Voir Première Partie, chap. I, 3, b.

*6. L'*iki *et l'amour (*koi 恋*) :* La structure de l'iki *et la mode de l'amour à l'ère Taishô*

Non seulement l'*iki* se distingue de la liberté individualiste de l'ère Taishô, mais aussi de l'amour chanté par les jeunes intellectuels de l'époque : Kuki affirme clairement dans *La structure de l'iki* que celui-ci se distingue fondamentalement de l'« amour » (*koi* 恋). Remarquons que le japonais est doté de plusieurs mots pour désigner l'amour : *iro* 色, plus couramment utilisé pour signifier la couleur, relève du rapport de séduction et de l'attraction charnelle ; *koi* 恋 de l'attirance et de l'attachement ; *nasake* 情け s'applique à l'affection, à l'empathie pour un autre être ; *ai* 愛 caractérise ce qui s'éloigne de la sensation ; *ren.ai* 恋愛 est un néologisme créé à l'ère Meiji pour traduire *love*, c'est-à-dire pour désigner un amour prétendument moderne et plus évolué, l'amour pur entre un homme et une femme glorifié par les intellectuels chrétiens et les romanciers au tournant des années 1880-1890[1]. Kuki n'utilise pas le terme « moderne » *ren.ai* mais *koi*, même si, du point de vue de sa thèse, il aurait pu tout autant l'utiliser pour l'opposer à l'*iki*. Selon lui, « le sérieux et l'aveuglement de l'amour [*koi*], de par sa réalité et sa non-possibilité, est en contradiction avec l'être de l'*iki* »[2]. L'amour est la réalisation de l'union possible posée par la séduction, alors que l'*iki*, en ce qu'il ne la réalise pas, est précisément la possibilité absolutisée, la séduction pour la séduction, et donc « transcende les contraintes de l'amour »[3] engendrées par la réalisation de l'union. C'est pourquoi l'amour est « réalité et non-possibilité ». Kuki oppose ainsi la « nécessité réelle de l'amour » à la « possibilité transcendante de l'*iki* »[4].

Si Kuki a voulu distinguer aussi clairement l'*iki* de l'amour, c'est, selon Miyano Makiko, pour le distinguer de la « mode de l'amour [*ren.ai*] à l'ère Taishô »[5] (1912-

---

[1] Voir Collectif – Discours et débats de l'ère Meiji, « Panorama général des discours sur la famille (1868-1926) », art. cit., p. 64-65 ; Jean-Michel Butel, « Forger un amour moderne : petite histoire du mot *ren.ai* », in Christian Galan et Emmanuel Lozerand (dir.), *La Famille japonaise moderne*, *op. cit.*, p. 335-346 ; Saeki Junko 佐伯順子, *« Iro » to « ai » no hikaku bunka-shi* 「色」と「愛」の比較文化史 [Histoire culturelle comparée des termes *iro* et *ai*], Tôkyô, Iwanami shoten, 1998).

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 48 ; KSZ I, p. 22 : 恋の真剣と妄執とは、その現実性とその非可能性によって「いき」の存在に悖る ; trad. Loivier, p. 39 : *koi* = « passion ».

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, éd. Fujita p. 49 ; KSZ I, p. 22 ; trad. Loivier, p. 39 (modifiée).

[5] Miyano Makiko 宮野真生子, *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka. « Deai » to « ren.ai » no kindai Nihon seishin-shi* なぜ、私たちは恋をして生きるのかー「出会い」と「恋愛」の近代日本精神史 (Pourquoi vivons-nous en étant amoureux ? Histoire intellectuelle du Japon

1926). Ce livre, selon elle, « n'exprime pas le début de l'ère Shôwa [1926-1989] », mais « indique l'ère Taishô chantant l'amour libre »[1] : Kuki, en Europe entre 1921 et 1928, serait resté dans l'atmosphère intellectuelle du Japon du début des années 1920 pour écrire ce livre. Quoiqu'elle ait été préparée entre 1926 et 1930, *La structure de l'iki* serait donc moins une réponse au contexte intellectuel du début de l'ère Shôwa qu'à celui de l'ère Taishô, notamment aux discours sur l'amour en vogue à l'époque, comme celui de Kuriyagawa Hakuson, soutenant l'« union [*ketsugô*] d'individus libres que sont tout autant l'homme et la femme et l'accomplissement [*kansei* 完成] du soi par cette union »[2], ou comme celui de Kurata Hyakuzô, définissant l'amour (*ai*) comme l'« esprit de l'union du soi et de l'autre » (*jita gôitsu no kokoro* 自他合一の心)[3].

La thèse de Miyano consiste notamment à soutenir que Kuki a écrit *La structure de l'iki* pour s'opposer à ces discours à la gloire de l'amour, où l'autre n'existe qu'en tant qu'objet ou tremplin pour la « confirmation du soi » ou la « réalisation du soi »[4], point commun à Kuriyagawa, à Kurata ainsi qu'à Arishima Takeo, mais aussi à leurs

---

moderne sur la « rencontre » et l'« amour »), Kyôto, Nakanishiya shuppan, 2014, p. iii, 11. Voir Kan.no Satomi 菅野聡美, *Shôhi sareru ren.ai-ron. Taishô chishikijin to sei* 消費される恋愛論－大正知識人と性 (Les discours sur l'amour consommés. Les intellectuels de Taishô et le sexe), Seikyû-sha 青弓社, 2001, p. 22.

[1] *Ibid.*, p. 98.

[2] Kuriyagawa Hakuson, *Kindai no ren.ai-kan* 近代の恋愛観 (La conception moderne de l'amour, 1921), Kadokawa shoten, coll. « Kadokawa bunko » 角川文庫, 1950, p. 24 ; cité dans Miyano Makiko, *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka, op. cit.*, p. 102.

Kuriyagawa Hakuson 厨川白村 (1880-1923), spécialiste de littérature anglaise et critique, professeur à l'Université impériale de Kyôto à partir de 1919. Ses textes glorifiant l'amour moderne ont eu une grande influence sur les jeunes intellectuels de l'époque. Ses œuvres principales sont *Zôge no tô o idete* 象牙の塔を出でて (En sortant de ma tour d'ivoire, 1920) et *La conception moderne de l'amour*, publiée pour la première fois en 1921 sous forme d'articles dans le journal *Asahi*.

[3] Kurata Hyakuzô, *Ai to ninshiki to no shuppatsu* 愛と認識との出発 (Le départ de l'amour et de la connaissance, 1921), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2008, p. 95 ; cité dans Miyano Makiko, *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka, op. cit.*, p. 113.

Dramaturge et critique très influencé par le premier livre de Nishida, *Recherches sur le bien* (1911), notamment par l'idée d'« union du soi et de l'autre », Kurata Hyakuzô 倉田百三 (1891-1943) a publié de nombreux textes ayant eu une grande influence sur les étudiants japonais des années 1920 et 1930. *Le départ de l'amour et de la connaissance* (1921) était considéré comme un livre que tout étudiant se devait de lire, notamment au Premier Lycée (Miyano Makiko, *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka, op. cit.*, p. 107, 215-215, n. 17 ; voir la postace de Suzuki Norihisa 鈴木範久 au *Départ de l'amour et de la connaissance*, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2008, p. 343). Il a fait connaître les *Recherche sur le bien* de Nishida, republiée en 1921 chez Iwanami et devenant ainsi un des livres les plus lus de la jeunesse littéraire japonaise avec celui de Kurata et le *Journal de Santarô* d'Abe Jirô.

[4] Miyano Makiko, *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka, op. cit.*, p. 109 et 185.

prédécesseurs de la « mode de l'amour » sous l'ère Meiji (fin des années 1880-début des années 1890), Kitamura Tôkoku et Iwano Hômei[1] : l'*iki* décrit par Kuki, à travers sa tension duale respectant la liberté de l'autre et son « indifférence qui a rompu avec l'attachement »[2], serait une réfutation de l'attachement à un soi individuel posé dogmatiquement sans le concours de l'autre, le soi auquel pense Kuki étant un soi évoluant selon la relation qu'il a avec un autre vivant[3], c'est-à-dire réciproquement avec l'autre (comme nous l'avons aussi vu), notamment dans la tension duale animée par la séduction, la bravade et la résignation. Nous rejoignons la thèse de Miyano en ce que nous proposons aussi l'hypothèse selon laquelle l'intersubjectivité *iki* décrite par Kuki est un modèle de relation humaine en réaction au modèle individualiste de l'individu sans relation encensé par les jeunes intellectuels de l'ère Taishô, notamment par ceux du courant Shirakaba : Kurata était d'ailleurs proche de ce courant[4].

Il nous semble cependant exagéré d'affirmer que *La structure de l'iki* « n'exprime pas le début de l'ère Shôwa » : le souci propre au nationalisme ethnique de distinguer un phénomène exclusivement japonais est aussi manifeste dans l'idée d'opposition de l'*iki* à l'amour, même si c'est aussi pour se démarquer de l'amour glorifié à l'ère Taishô que notre auteur a opposé dans son livre la notion d'*iki* à celle de *koi*. Remarquons d'ailleurs qu'à une époque où, notamment depuis le tournant des années 1880-1890, l'amour ne pouvait plus se concevoir qu'à l'intérieur du foyer, c'est-à-dire comme fécond, et où les autres types d'amour étaient déclarés comme immoraux[5], tel l'*iki* combattu par Kitamura[6], l'essai de notre auteur, qui fait l'éloge d'une relation homme-femme inféconde dérivant des quartiers des plaisirs, a dû détonner.

---

[1] *Ibid.*, p. 161.
[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 44 ; KSZ I, p. 19 ; trad. Loivier, p. 34 (modifiée).
[3] Miyano Makiko, *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka*, *op. cit.*, p. 185-186.
[4] En 1918, Kurata a publié dans la revue *Shirakaba* une pièce de théâtre, *Shunkan* 俊寛.
[5] Collectif – Discours et débats de l'ère Meiji, « Panorama général des discours sur la famille (1868-1926) », art. cit., p. 53-55, 65-66.
[6] Notamment dans « Iki o ronjite "Kyara makura" ni oyobu » 粋を論じて「伽羅枕」に及ぶ (À propos de l'*iki* et du « Coussin parfumant »), rédigé vers 1892, publié pour la première fois dans *Tôkoku zenshû* 透谷全集 (Œuvres complètes de Tôkoku), Tôkyô, Hakubun-kan 博文館, 1902 ; consultable dans Aozora bunko (http://www.aozora.gr.jp).

*7. L'intersubjectivité de l'*iki *et l'« interrelation » selon Watsuji*

L'intersubjectivité que Kuki pense dans *La structure de l'iki* se distingue aussi de l'« interrelation » (*aidagara* 間柄) telle que la pense Watsuji. Ces deux auteurs, qui étaient dans la même classe au Premier Lycée, ont certes des points en commun, même si rares sont les études comparant leurs pensées respectives[1]. Quoique grandement inspirés par *Sein und Zeit*, ils ont tout d'abord développé une critique analogue de Heidegger, selon laquelle le philosophe allemand insiste sur le temps et a tendance à négliger l'espace. Watsuji la présente ainsi dans la préface à *Fûdo*, publié en 1935 :

> C'est au début de l'été 1927, quand j'ai lu à Berlin *Être et temps* de Heidegger, que j'ai commencé de réfléchir sur le problème de la médiance [*fûdosei* 風土性]. La tentative de saisir la structure de l'existence de l'homme comme temporalité m'avait beaucoup intéressé. Mais quand la temporalité est mise en valeur en tant que structure subjective de l'existence, pourquoi la spatialité n'est-elle pas aussi en même temps mise en valeur en tant que structure originaire de l'être ? Tel était pour moi le problème. Certes, la spatialité n'est pas complètement absente chez Heidegger. Étant donné l'attention portée à l'espace concret dans l'existence de l'homme, la « nature vivante » des romantiques allemands semble avoir été ressuscitée. Cependant, elle a été éclipsée par l'éclairage puissant porté sur la temporalité. C'est là que je vois la limite du travail de Heidegger[2].

Selon Watsuji, Heidegger a négligé la spatialité de l'existence de l'homme, le *Dasein* selon *Sein und Zeit* étant un simple « individu », et non pas un être humain doté d'une « double structure individuelle-sociale »[3] : si Heidegger avait concrètement saisi l'existence de l'homme, il se serait rendu compte de cette double nature de l'homme, et par là même de son caractère à la fois temporel et spatial. Ne considérant le *Dasein* que comme un individu isolé, Heidegger ne l'a pas fondamentalement considéré en

---

[1] Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 232-238 ; Miyano Makiko, *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka*, *op. cit.*, p. 37, 50, 55, 62. Quant à Graham Mayeda, il ne les compare pas systématiquement dans son livre sur Kuki, Watsuji et Heidegger, comme il l'écrit lui-même : « *My approch in this review of the ethical thought of Watsuji Tetsurô, Kuki Shûzô and Martin Heidegger has not been comparative* » (*Time, Space and Ethics in the Philosophy of Watsuji Tetsurô, Kuki Shûzô and Martin Heidegger*, New York, Routledge, 2006, p. 203).

[2] Watsuji, *Fûdo*, *op. cit.*, p. 3-4 ; trad. Berque, p. 36. Nous nous sommes inspiré de la traduction d'Augustin Berque, notamment pour la traduction de *fûdosei* par « médiance », qui dérive de la racine latine évoquant le « milieu » : *med-* (p. 20-21). Remarquons qu'il est aussi possible de traduire par « terroir » *fûdo* (composé des caractères « vent » et « terre »), et par « terroirité » *fûdosei*, comme le fait Michael Lucken (voir « Les limites du *ma*. Retour à l'émergence d'un concept "japonais" », in *La Nouvelle Revue d'Esthétique*, n° 13, 2014, p. 45-67). « Terroir » a l'avantage conceptuel d'être plus précis, ayant une nuance plus concrète que « milieu » (dont le degré d'abstraction est plus important que *fûdo* et « terroir »), mais « terroirité » a l'inconvénient d'être plus disgracieuse que « médiance » et *fûdosei*. Sur le « milieu », voir *infra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, e.

[3] *Ibid.*, p. 4.

relation sociale avec d'autres hommes, laquelle relation suppose l'espace : il a abstrait le *Dasein* de ses rapports concrets avec les autres hommes, il l'a isolé de ses rapports sociaux concrets, ce qui signifie pour Watsuji que la temporalité heideggérienne est « abstraite »[1]. Ce que Watsuji appelle *ningen* 人間 désigne ce qu'il y a « entre » (*aida* 間) les « hommes » (*hito* 人), les *relations* sociales quotidiennes *entre* les hommes, ou « interrelation » (*aidagara* 間柄) ; nous traduisons ici *ningen* par « être humain » pour le distinguer de *hito* 人, de l'« homme » individuel et abstrait des relations sociales[2]. À travers sa conception de l'« être humain », Watsuji insiste donc sur le caractère spatial de la relation « entre » les hommes[3].

Les relations humaines pensées par Kuki et Watsuji sont aussi proches. Watsuji, qui était à l'ère Taishô l'un des représentants du « mouvement pour la culture »

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 13. Berque traduit *ningen* par « entrelien humain », et *aidagara* par « relation », « corps social ». Rappelons que le mot français « relation » (au singulier) a une nuance plus neutre qu'*aidagara*, qui désigne plutôt la fréquentation sociale, ou ce qu'on appelle en français la « sociabilité » ou « les relations » (au pluriel). Même si nous ne devons pas oublier cette nuance-ci, nous avons pour notre part traduit *aidagara* par « interrelation » pour insister sur *aida*, « entre ». Dans le même esprit, on pourrait aussi traduire *ningen* par « interhumain ».

[3] Certes, comme Watsuji l'admet lui-même, Heidegger reconnaît que la spatialité est, avec la temporalité, un élément essentiel du *Dasein* : il l'analyse soigneusement dans les § 22-24 de *Sein und Zeit*, mais la spatialité dont il parle n'est selon Watsuji qu'une spatialité comprise à partir de l'usage des outils à-portée-de-la-main (*zuhanden*), et non pas la spatialité supposée par l'existence de l'homme comme interrelation sociale (*aidagara*). Aussi, le monde du *Dasein* en tant que monde commun (*Mitwelt*), celui « qui est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres » est analysé dans le § 26 de *Sein und Zeit* (p. 118), mais ce moment de l'« être-avec » (*Mitsein*) est selon Watsuji éclipsé par la relation entre homme et outil. Surtout, la spatialité disparaît complètement de l'analyse de la structure essentielle du *Dasein*, considérée comme étant constituée par la seule temporalité : c'est la temporalité extatique – à laquelle est réduite la spatialité – qui ouvre la totalité de l'existence propre au *Dasein*, et l'historialité du *Dasein* est fondée sur la seule temporalité de l'existence. Watsuji a donc voulu corriger cette dépréciation de la spatialité dans son éthique, qui, en réaction à une « anthropologie » prenant seulement en compte l'homme coupé de son milieu (tel l'Homme des Déclarations des droits), serait un « savoir » insistant au contraire sur l'interrelation « entre les hommes » (*nin-gen-gaku* 人間学).

On pourrait cependant remarquer que, si Heidegger a privilégié la temporalité au détriment de la spatialité, c'est parce que son intention philosophique fondamentale était différente de celle de Watsuji. Comme le remarque d'ailleurs ce dernier, l'analytique existentiale du *Dasein* a été développée en vue de répondre à la question de l'être (*Seinsfrage*), et non pas à la question de l'être humain (*Ningen no gaku toshite no rinrigaku* 人間の学としての倫理学 [L'éthique en tant que science de l'être humain, 1934], Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2009, p. 220). Mori Ichirô rétorque toutefois à ce « faux-fuyant de convention » en affirmant que les questions de la spatialité et de la coexistence sont malgré tout trop peu développées pour une pensée qui traite du destin et de l'histoire (*Shi to tanjô*, *op. cit.*, p. 113). Sur les problèmes qu'implique l'analyse heideggérienne de la spatialité, voir Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986. Pour une relecture de *Sein und Zeit* à partir du phénomène de l'« être-avec » ou de la communauté, voir Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 45 *sqq.* ; Roberto Esposito, *Communitas : origine et destin de la communauté* [1998], trad. Nadine Le Lirzin, Paris, PUF, coll. « Les essais du Collège international de philosophie », 2000, chap. IV.

(*kyôyô-shugi*), en vient à bâtir une éthique en réaction à l'individualisme qui définissait ce mouvement. L'homme concret est caractérisé selon lui par une « double structure individuelle-sociale », de la même manière que le phénomène de l'*iki* suppose aussi bien une relation avec l'autre que l'affirmation de l'individu. Chez les deux philosophes, la relation entre le moi et l'autre suppose un moment de négation : chez Kuki, le moment de la négation entre le moi et l'autre est incarné par l'esprit de résistance de la « bravade » et l'esprit de retenue de la « résignation » ; chez Watsuji, c'est en passant par la médiation de la négation réciproque selon laquelle le moi n'est pas l'autre et l'autre n'est pas le moi, que le moi et l'autre se lient et deviennent le « nous » de l'interrelation.

Cependant, comme le remarque Obama Yoshinobu[1], Watsuji insiste davantage sur l'interrelation du « nous » que sur le moment du moi et de l'autre qui se nient en tant qu'individus, alors que Kuki insiste davantage sur le moment individuel de la coexistence. Le phénomène de l'*iki* est toujours une relation de tension entre deux sujets la constituant, c'est-à-dire une intersubjectivité, alors que l'interrelation que pense Watsuji est celle qui lie inéluctablement les hommes dans la vie quotidienne, avec leurs rôles sociaux tout faits : « en ce qui concerne les faits évidents du quotidien, nous pouvons relever les suivants : que nous travaillons toujours *avec certaines qualifications* [*shikaku* 資格], que ces qualifications sont *déterminées par quelque chose qui a trait au tout* [*zentaiteki naru mono* 全体的なるもの], et que celui-ci est l'*interrelation* que nous construisons au sein de certaines qualifications »[2]. L'être humain n'est pas un individu isolé, il existe toujours déjà avec une certaine qualification sociale, c'est-à-dire au sein d'une relation avec autrui : par exemple, un même être humain peut être professeur *vis-à-vis de* ses élèves, ami *vis-à-vis de* son ami, mari *vis-à-vis de* sa femme ; il n'est jamais un individu isolé. Même celui qu'on appelle le marginal n'est pas un individu isolé : il est justement *en relation* de marginalité par rapport à la société, par rapport aux autres membres de la société (supposés plus conformistes).

---

[1] Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 237.

[2] Watsuji, *Rinrigaku* 倫理学 (Éthique, 1937), t. I, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2007, p. 88 : そこで我々は、わかり切った日常の事実として、我々が常に何らかの資格において動いていること、その資格は何らか全体的なるものに規定されていること、しかもその全体的なるものは一定の資格における我々が作り出すところの間柄であること、など確定することができる. Watsuji souligne.

Ainsi, dans l'interrelation saisie par Watsuji, il n'y a aucune tension entre deux individus distincts de leurs rôles sociaux, entre deux sujets constituant librement cette tension, c'est-à-dire aucune intersubjectivité : l'interrelation selon Watsuji est toute donnée socialement, c'est-à-dire déjà déterminée par « ce qui a trait au tout », elle n'est pas librement constituée par les sujets. Que je le veuille ou non, je suis *toujours déjà* élève *de* mon maître, fils *de* ma mère, client *de* quelqu'un, etc. Rien de plus étranger au phénomène humain décrit par Kuki que l'« *union* [*ketsugô* 結合] *complètement sans écart* »[1] saisie par Watsuji à propos des rapports homme-femme, notamment de la « famille » (*kazoku* 家族) ou de la « maison » (*ie* 家)[2]. De ce point de vue, Kuki est aux antipodes de Watsuji, qui est bien le penseur de la « maison », cette conception prétendument « spécifiquement japonaise » forgée dans les années 1890[3]. Dans l'« interrelation » décrite par Watsuji, il y a une sorte de dissolution des individus dans le « nous » social, ce qui est sûrement dû à ce que ce penseur s'intéresse tout d'abord à la vie quotidienne, en grande partie déterminée par les métiers, les statuts, les qualifications : nulle « bravade », nul esprit de « résistance » dans l'interrelation. Comme l'affirme judicieusement Miyano Makiko, Watsuji est le philosophe de la vie quotidienne[4] ou, comme l'affirme plus polémiquement Obama en utilisant le vocabulaire heideggérien, le philosophe du « on » (*das Man*)[5]. Dans la relation *iki*, la femme et l'homme, en tant qu'ils ne s'unissent pas, ne deviennent pas un « on » quotidien, ou un « nous » sans individus, mais un « nous » à deux individus. La divergence entre Kuki et Watsuji peut donc être due à l'affirmation ou non de la vie quotidienne : Watsuji s'est efforcé de la décrire pour elle-même, Kuki a décrit un phénomène qui, au contraire, la « met entre parenthèses ».

---

[1] Watsuji, *Fûdo*, *op. cit.*, p. 168 : 全然隔てなき結合. Watsuji souligne. Voir aussi p. 166-171.
[2] *Ibid.*, p. 169.
[3] Voir Collectif – Groupe Discours et Débats de l'Ère Meiji, « Panorama général des discours sur la famille (1868-1926) », art. cit., p. 56 ; « Dire la "famille" dans le Japon moderne et contemporain : *ie*, *katei*, *kazoku*, repères et hypothèses », in Christian Galan et Emmanuel Lozerand (dir.), *La famille japonaise moderne*, *op. cit.*, p. 589-603.
[4] Miyano Makiko, *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka*, *op. cit.*, p. 37.
[5] Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 240 : « dans le "nous" de Watsuji, l'individuel […] ne déchoit-il pas vers le "on" [*hito* 人] (*das Man*) enseveli dans la quotidienneté ? ».

*8. L'*iki *est-il exclusivement japonais ? Ses attributs culturels*

Dans *La structure de l'iki*, Kuki met donc en avant un phénomène intersubjectif qui exprime un moment individuel fort empêchant la dissolution de l'homme dans un « nous ». Mais n'est-ce pas là contradictoire avec l'enflure du « nous » ethnique que nous avons repérée dans l'introduction et la conclusion du livre ? Ignorée par la littérature secondaire, la tension entre l'affirmation du nous *ethnique* et celle du moment *individuel et intersubjectif* du phénomène de l'*iki* est un des traits caractéristiques de l'essai de Kuki : alors que le « nous » ethnique, dans lequel les « je » et « tu » sont dissous, s'impose à eux implacablement, le « nous » intersubjectif à deux, constitué entre et par les libertés individuelles du « je » et du « tu », se manifeste *entre* eux, mais ne s'impose pas à eux.

Or, Kuki n'explicite pas le lien entre le « nous » ethnique et le moment individuel de l'homme *iki* qui refuse d'être dissous dans l'autre (et par extension, même si Kuki ne le dit pas, dans le « nous » ethnique). Les commentateurs n'ont pas non plus posé le problème de ce lien. Kuki nous répondrait peut-être qu'il n'y a aucune contradiction dans le fait d'affirmer qu'un phénomène exprimant un moment individuel est lui-même ethnique, c'est-à-dire appartient lui-même au « nous » ethnique, en l'occurrence japonais, ou que l'individu émerge du « nous » ethnique, d'autant plus que notre auteur n'affirme nullement un moi coupé de la société (même si l'homme *iki* « met audacieusement la vie quotidienne entre parenthèses »). Comme il l'écrit clairement dans l'introduction de *La structure de l'iki*, ce qui nous est immédiatement donné, c'est le « peuple » au sens de « nous » ethnique, dont la « signification » est exprimée par la « langue ». Dans le phénomène de l'*iki*, je puis affirmer ma liberté individuelle vis-à-vis d'autrui, mais ce phénomène, exprimé par un mot déterminé ethniquement, est en l'occurrence exclusivement japonais.

Or, le problème est justement de savoir si le phénomène que Kuki décrit sous le nom d'*iki* est exclusivement japonais. Il est cependant intéressant de voir que Kuki identifie dans un phénomène « affirmant haut et fort la liberté » individuelle un des modes notables de ce qui est proprement japonais, alors que, depuis la fin des années 1880, les intellectuels dissertant sur la spécificité ethnique du Japon, comme les partisans de la « maison » (*ie*) décrétant que celui-ci était la « terre de l'institution

familiale »[1], avaient plutôt tendance à insister sur « l'absence d'individualité et la propension au consensus »[2] des Japonais.

Toutefois, comme nous l'avons annoncé plus haut, nous nous devons de nuancer l'opinion de Kuki selon laquelle l'*iki* est un phénomène ethnique exclusivement japonais.

Pour montrer que l'*iki* est exclusivement japonais, notre auteur avance des raisons historico-culturelles à propos desquelles nous ne pouvons qu'être dubitatifs. Selon lui, les attributs qui « déterminent les nuances ethniques, historiques de l'*iki* » sont la « bravade » (*ikiji*) et la « résignation » (*akirame*)[3]. La bravade exprimerait l'« idéal moral de la culture d'Edo »[4], et, par elle, « l'idéal du *bushidô* est *vivant* [iki*teiru* 生きている] avec toute sa vigueur dans l'*iki* »[5], le *bushidô* étant l'« idéalisme moral caractéristique de la culture de [son] pays »[6]. Comme l'écrit Kuki, l'*iki* est en effet un idéal éthique et esthétique né et cultivé à l'époque d'Edo ; cependant, contrairement à ce qu'il soutient, il ne provient pas du *bushidô*[7], mais plutôt d'un sentiment de solidarité entre les gens du peuple et de celui de rivalité des prostituées de Fukagawa vis-à-vis de Yoshiwara, comme nous l'avons vu dans notre synthèse historique. Yasuda Takeshi et Tada Michitarô avancent même que l'esprit de résistance de l'*ikiji* a pu s'exprimer contre les samouraïs, comme on peut le voir dans des *rakugo* qui relatent les bagarres entre citadins d'Edo et les guerriers.

C'est sûrement du fait de ce manque de sensibilité historienne que Kuki identifie le *sui* à l'*iki*, ou encore qu'il considère la séduction comme le ton fondamental de l'*iki*. Pour Nakano Mitsutoshi, le ton fondamental de l'*iki* est plutôt la bravade, qui le

---

[1] Hozumi Yatsuka 穂積八束, « Minpô idete chûkô horobu » 民法出デテ忠孝亡ブ (La parution du Code civil va entraîner la disparition de la fidélité et de la piété filiale, 1891) : 家制の郷 ; cité dans Collectif – Discours et débats de l'ère Meiji, « Panorama général des discours sur la famille (1868-1926) », art. cit., p. 57. Voir aussi Collectif – Discours et débats de l'ère Meiji, « Dire la "famille" dans le Japon moderne et contemporain : *ie*, *katei*, *kazoku*, repères et hypothèses », in Christian Galan et Emmanuel Lozerand (dir.), *La famille japonaise moderne*, *op. cit.*, p. 592-594.

[2] Emmanuel Lozerand, « Figures de l'individu dans la littérature japonaise moderne (1899-1916) », in *Drôles d'individus*, *op. cit.*, p. 514. Voir aussi E. Lozerand, « "Il n'y a pas d'individu au Japon". Archéologie d'un stéréotype », in *Ebisu*, n° 51, p. 273-302.

[3] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 47 ; KSZ I, p. 21 ; trad. Loivier, p. 38 (modifiée).

[4] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 41 ; KSZ I, p. 18 ; trad. Loivier, p. 32.

[5] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 42 ; KSZ I, p. 19 : 「いき」のうちには溌剌として武士道の理想が生きている ; trad. Loivier, p. 33. Kuki souligne.

[6] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 51 ; KSZ I, p. 23 ; trad. Loivier, p. 40.

[7] Yasuda Takeshi et Tada Michitarô, « *Iki » no kôzô o yomu*, *op. cit.*, p. 72.

distingue justement du *sui* et du *tsû*, et non pas la séduction, qui devient importante seulement à partir des ères Bunka et Bunsei (1804-1830), quand l'*iki* se transforme en un phénomène plus féminin, ce qui signifie que Kuki s'est surtout concentré sur le phénomène de l'*iki* dans le contexte des ères Bunka et Bunsei[1] (ce qu'il ne précise pas).

En ce qui concerne la résignation, Kuki la considère comme dérivant du bouddhisme, qui est selon lui l'« irréalisme religieux […] caractérisant la culture de [son] pays »[2], la « conception religieuse de la vie humaine qui enseigne l'observation sans action devant le destin »[3]. Nous avons d'ailleurs vu qu'il utilisait des mots à caractère bouddhique, comme *banpô* 万法 (« toute chose » ou « Loi universelle ») et *en* 縁 (« le Lien » avec quelqu'un, au sens de destin)[4]. Cependant, selon Suwa Haruo[5], Kuki exagère quelque peu le caractère bouddhique de l'*iki*, notamment lorsqu'il affirme que la résignation est l'« indifférence qui a rompu avec l'attachement en se fondant sur la connaissance du destin »[6]. Car, si l'*iki* était « l'indifférence ayant rompu avec l'attachement », il exprimerait la vision de l'impermanence et entrerait alors en complète contradiction avec les moments de la séduction et de la bravade, qui s'intéressent clairement à la vie humaine. L'*iki*, à travers les moments de la séduction et de la bravade, s'intéresse à la vie humaine, mais il ne s'y attache pas tout à fait par résignation. Cependant, la vérité de cette résignation réside dans l'« état d'âme frais, léger, élégant »[7], qui ne s'identifie pas au renoncement bouddhique. Et pour comprendre que la vie humaine est incertaine et notamment qu'il ne faut pas être crédule en ce qui concerne les choses du cœur, on n'a pas besoin de l'enseignement du Bouddha : il suffit d'être homme d'expérience.

---

[1] Nakano Mitsutoshi, « Sui, tsû, iki », art. cit., p. 135-136, 139.
[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 51 ; KSZ I, p. 23 ; trad. Loivier, p. 40.
[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 46 ; KSZ I, p. 21 ; trad. Loivier, p. 37.
[4] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 45 ; KSZ I, p. 20 ; trad. Loivier, p. 35 (modifiée). Kuki parle de « destin » (*unmei* 運命), mais il précise que le « Lien » est « aussi fin qu'un fil, aisé à se détacher et à rompre » (*Ibid.*) : il ne s'agit pas d'un destin implacable. Frédéric Girard n'évoque d'ailleurs jamais l'idée de destin dans son article sur la notion d'*en* 縁 (*Vocabulaire du bouddhisme japonais*, t. I, Genève, Droz, coll. « Hautes études orientales », 2008, p. 196-200). Le Lien peut être rompu ou noué par les hommes. Sur le « Lien noué » (*en-musubi* 縁結び), voir Jean-Michel Butel, *Liens noués : une monographie du lien amoureux dans le Japon contemporain*, thèse de doctorat, Inalco, 2004.
[5] Suwa Haruo, *Edokko no bigaku*, *op. cit.*, p. 33
[6] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 44 ; KSZ I, p. 19 ; trad. Loivier, p. 34 (modifiée).
[7] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 44 ; KSZ I, p. 19 : あっさり、すっきり、瀟洒たる心持 ; trad. Loivier, p. 34 (modifiée).

En fait, comme nous l'avons vu dans les *Propos sur le temps*, Kuki semble partir du postulat de l'importance du bouddhisme et du *bushidô* dans la culture japonaise, et donc a tendance à les plaquer de manière quelque peu arbitraire sur des caractéristiques de phénomènes culturels supposés exclusivement japonais. Ce sera aussi le cas dans le texte publié en 1937 sur les « caractéristiques proprement japonaises »[1]. C'est l'indifférence pour l'histoire et les rapports sociaux qui incite notre auteur à plaquer les noms du « *bushidô* » et du « bouddhisme » sur le phénomène de l'*iki*, pourtant déterminé historiquement (fin XVIIIe-début XIXe siècles), géographiquement (Edo) et socialement (le menu peuple), et non pas incarnant le mode d'être japonais en général.

Remarquons d'ailleurs que le manque de sensibilité historienne et sociologique[2], c'est-à-dire de sensibilité aux changements dans le temps et aux différences entre les groupes sociaux, est un des traits essentiels des nippologies, qui essentialisent les « caractéristiques proprement japonaises » en considérant le Japon et les Japonais comme un tout homogène continu[3]. C'est ce manque de sensibilité historienne et sociologique qui pousse Kuki à parler de *minzoku*, de peuple ethnique comme quelque chose d'« immédiatement donné ». Mais contrairement à ce qu'il affirme, ce peuple ethnique n'a rien d'évident ni de concret : même si certains individus comme Kuki vivent l'appartenance à un peuple ethnique comme une donnée naturelle, il est, comme la nation politique constituée par l'acte du Législateur, une « construction historique »[4].

---

[1] Kuki, « Nihonteki seikaku » 日本的性格 (Les caractéristiques proprement japonaises), in *Shisô*, févr. 1937 ; repris dans *Ningen to jitsuzon* (1939) ; KSZ III, p. 272-292. Voir *infra*, Troisième Partie, chap. IV.

[2] À notre connaissance, les auteurs de nippologies peuvent être, par exemple, géographes (Shiga Shigetaka), diplomates (Nitobe), philosophes (Watsuji, Kuki, Umehara Takeshi 梅原猛), artistes (Okamoto Tarô 岡本太郎), essayistes (Isaiah Bendasan イザヤ・ベンダサン), anthropologues (Umesao Tadao 梅棹忠夫), psychiatres (Doi Takeo 土居健郎), psychopathologues (Kimura Bin 木村敏), romanciers (Shiba Ryôtarô 司馬遼太郎), spécialistes de littérature allemande (Nishio Kanji 西尾幹二), de littérature française (Nouchi Ryôzô 野内良三), du Moyen Âge européen (Sabata Toyoyuki 鯖田豊之, Abe Kin.ya 阿部謹也), mais ne sont jamais des universitaires spécialisés dans la *société* ou l'*histoire du Japon*. Autrement dit, la nippologie, de par sa nature, n'est jamais académique, comme l'affirme Koyano Atsushi 小谷野敦 (*Nihon bunka-ron no inchiki* 日本文化論のインチキ [L'arnaque des discours sur la culture japonaise], Tôkyô, Gentô-sha shinsho 幻冬舎新書, p. 223-224), ou n'est qu'un « violon d'Ingres » (*yogi* 余技), comme l'affirme Funabiki Takeo avec euphémisme (*« Nihonjin-ron » saikô, op. cit.*, p. 277).

[3] Voir Alain Rocher, « Le mythe de la continuité », in *Corps écrit*, n° 17, 1986, p. 157-166.

[4] Voir Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens, op. cit.*, p. 30.

*

Nous pouvons lire *La structure de l'iki* comme un ouvrage qui se réclame de la phénoménologie et qui a pour dessein d'élucider le concret donné. Nous avons vu que Heidegger devenait la principale référence phénoménologique à mesure que la position de Kuki sur la culture se montrait de plus en plus exclusive. Ce qui est immédiatement donné est selon lui le « nous » ethnique, exprimé par la langue, et c'est pour montrer le caractère irréductible de l'ethnicité japonaise que Kuki a tenté de décrire le phénomène de l'*iki*. En même temps et plus largement, ce phénomène exprime l'intérêt plus proprement philosophique de Kuki, puisqu'il est un mode de la rencontre entre « toi et moi », de la rencontre qui ne peut déboucher sur l'union, c'est-à-dire une tension duale, et qu'on pourrait appelé « nous » à deux, caractérisé par la liberté intersubjective. Qu'il soit ethnique ou intersubjectif, le « nous » mis en avant par Kuki exprime une réaction à l'individualisme libéral et universaliste de l'ère Taishô, selon lequel un « soi » ou un « moi » posé isolément, en se réalisant intérieurement, s'unifie à l'autre comme objet ou se connecte miraculeusement à un universel abstrait. Cependant, nous avons vu le caractère problématique de l'articulation entre le « nous » ethnique et le « nous » intersubjectif, le premier dissolvant les individus et étant donc *sans* individus, le second se faisant au contraire à deux, *entre* les individus. Nous avons aussi montré qu'il était possible de nuancer le caractère exclusivement japonais de ce phénomène. Phénoménologiquement, l'*iki* est dans le moment de la séduction la visée d'un horizon, celui de l'union possible avec l'autre, mais, possibilité absolutisée, il reste une visée de l'union possible, aidée par les moments de la bravade, esprit d'opposition *à* autrui, et de la résignation, esprit de retenue qui se dérobe *à* autrui.

Dans la théorie de la contingence, nous allons voir que la question du « nous » ethnique est délaissée, mais que le « nous » à deux va être développé par la mise en avant par notre auteur du phénomène de la rencontre. Plus largement, nous verrons dans notre étude que le « nous » à deux de la théorie de la contingence est quelque peu différent de celui de la théorie de l'*iki*. Pour ce qui est de l'abandon de la question du peuple ethnique, c'est-à-dire la non-articulation de l'individu et du peuple, nous verrons qu'il aura des effets sur la manière dont Kuki pense individu, nation et monde.

Chapitre V

Le donné comme « nous » à deux : la rencontre contingente

La contingence est le sujet de prédilection de Kuki. C'est une question qu'il a traitée entre 1927 et 1939[1], à peu près pendant toute la période où il a publié des écrits, et *Le problème de la contingence* (1935) est son livre principal. Nous l'avons vu, la contingence a déjà fait l'objet d'un poème en 1927[2], mais son premier texte argumenté sur le sujet est une conférence prononcée à l'université Ôtani (Kyôto) en 1929[3], l'année où il publie « Le problème du temps » et prépare *La structure de l'iki*. Cette conférence n'étant presque jamais commentée et n'ayant jamais été traduite, mais présentant les idées principales sur lesquelles Kuki va se fonder ultérieurement à propos du problème de la contingence, nous allons présenter ses grandes lignes avant de la commenter en interprétant le phénomène de la rencontre contingente comme « nous » à deux.

Les grandes lignes de la conférence de 1929 sur « La contingence »

1) Le sens logique de la contingence

Kuki traite de la contingence au « sens logique » en réfléchissant sur la « distinction logiquement fondamentale », qui consiste selon lui en ce que « la relation réciproque qui existe entre les objets de la pensée est essentielle [*honshitsuteki* 本質的] ou non » (KSZ II, p. 324). Quand cette relation est essentielle, elle est nécessaire ; quand elle ne l'est pas, elle est contingente. Ainsi, « la contingence signifie, du point de vue logique, la relation réciproque d'objets qui rejette la thèse [*teiritsu* 定立] de la relation essentielle » (324). Cette contingence est divisée en trois types de relation qui rejette cette thèse de la relation essentielle : a) le cas où, à la différence d'une relation essentielle, il s'agit d'une simple relation « accidentelle » (*futaiteki* 付帯的)[4], la contingence comme relation accidentelle correspondant à l'idée d'« accident » chez Aristote (*symbebèkos*, 325-328) ; b) le cas où

[1] Voir notre tableau au début de la Deuxième Partie.
[2] Voir *supra*, Première Partie, chap. II, 2, d.
[3] « Gûzensei » 偶然性 (La contingence), conf. prononcée à l'Université Ôtani le 27 oct. 1929 ; reprise dans KSZ II, p. 323-351. Nous citerons désormais « Gûzensei » (conf.).
[4] *Futaiteki* – constitué de 付, signifiant « fixer », « mettre », et de 帯, signifiant « ceinture », « ceindre » – pourrait aussi être traduit par « secondaire », « supplémentaire », « subsidiaire », « accessoire », mais l'adjectif « accidentel » (du latin *accidere*, « survenir »), qui, dans la philosophie occidentale, signifie ce qui « s'ajoute » à l'essence sans l'altérer, nous semble exprimer davantage l'idée de « fixer » quelque chose d'inessentiel.

une relation essentielle « permanente » (*kôzon suru* 恒存する) a été brisée (328-330) ; c) le cas où il y a une relation inessentielle entre deux ou plus de deux relations essentielles (330-332). En outre, la relation essentielle dans le « monde de l'expérience » étant divisée α) en relation d'inhérence (*naizoku* 内属), c'est-à-dire en relation entre sujet et attribut, β) en relation de cause à effet et γ) en relation entre la fin et le moyen, chaque type de contingence logique est analysé en son sein par rapport à ces trois espèces de relation essentielle.

Selon Kuki, « la relation inessentielle qui existe entre deux ou plus de deux relations essentielles est la contingence paradigmatique » (331) : en ce sens, « tout contingent est relatif [*sôtaiteki* 相対的] » (331-332) ; « il y a dans le contingent, sous une forme ou une autre, le fait que deux choses se rencontrent [*futatsu no mono ga au* 二つのものが遇う] » (332).

2) La contingence du point de vue métaphysique

Ce qui a été traité dans cette première partie est le « sens logique qui réfléchit sur la contingence comme un réel actuel donné [*ataerareta genjitsu* 与えられた現実] », mais Kuki va désormais penser la contingence du « point de vue métaphysique » (*keijijôteki kenchi* 形而上的見地), c'est-à-dire « considérer ce réel donné en le plaçant en arrière-plan [*haikei* 背景], dans le domaine du possible qui n'est pas donné » (332-333). Ainsi, la contingence consiste en ce qu'« une possibilité se réalise sans avoir été déterminée par la nécessité » : en ce sens, « la contingence est la possibilité elle-même » ; elle consiste en ce que « le possible et le réel ont fait une rencontre qui n'est pas nécessaire », en ce que « la relation entre le possible et le réel n'est pas nécessaire » (333).

En effet, « dans la mesure où l'on peut penser qu'un fait donné aurait pu être un autre fait, point n'est besoin de penser que la manière dont se sont rencontrés la possibilité et le réel a été déterminée par la nécessité. On peut ainsi penser que tout fait est la position [*sotei* 措定] de la possibilité elle-même » (333). La possibilité *se* pose elle-même comme fait, indépendamment du moi : le fait contingent est donc « auto-position facticielle de la possibilité » (*jijitsuteki jiko-sotei* 事実的自己措定, 336, 345).

Kuki termine par le cas du « contingent qui ne paraît pas contingent » : « une *finalité* est imaginée dans la position », dans le *contingent*, c'est-à-dire dans le membre de la disjonction réalisé parmi d'autres membres ; il s'agit du cas où « la position de la possibilité a une relation avec une certaine valeur » (335). C'est ce qu'Aristote appelle *tychè*. C'est le cas où « l'on sent que c'est comme si la relation entre un réel et un réel avait une certaine relation essentielle dans le domaine de la possibilité », autrement dit, où « l'auto-position facticielle de la possibilité prend une certaine forme qui semble nécessaire » (336)[1].

3) Le sens psychologique de la contingence : l'étonnement

Du point de vue psychologique, la contingence s'accompagne de l'« étonnement » (*kyôi* 驚異, 336). L'étonnement devant la contingence est « fondé sur le fait qu'une chose qui en quelque sorte ne devrait pas être là est là. On ne peut s'empêcher de ressentir l'émotion d'étonnement parce qu'il existe une relation inessentielle en quelque sorte imprévue [*omoigakenai* 思い掛けない] entre objets réciproques qui refusent la position

[1] 現実と現実との関係が、可能性の領域で何等か本質的関係を有って居る如く感じられる場合である。換言すれば、可能性の事実的自己措定が何等か必然的なるが如き形をとる場合である.

de la relation essentielle. Autrement dit, l'étonnement de la contingence est l'étonnement de la rencontre ». L'étonnement dont parle Platon dans *Le Banquet* (192b) est accompagné de cet « étonnement de la rencontre » (339).

L'étonnement en général « accompagne toujours le fait [*jijitsu* 事実] ». « Notre compréhension conceptuelle consiste à subsumer sous l'universel le particulier donné en tant que contenu de l'expérience, mais la facticité même du fait ne peut être subsumée sous l'universel ; elle réagit à la pensée universelle. En ce sens, le fait est toujours non-rationnel [*higôriteki* 非合理的] ; il est ce qui demeure comme problème » (339). C'est là où il y a problème qu'il y a étonnement, c'est devant la facticité du fait que l'on ressent de l'étonnement.

Avant de passer au « rapport entre la contingence et la vie de l'esprit » (science, religion, art et morale), Kuki résume ainsi sa triple thèse sur la contingence : « quelque chose fait une rencontre ; quelque chose qui aurait pu ne pas faire de rencontre fait une rencontre ; ceci est accompagné d'étonnement ; la contingence est ce qui possède une telle structure » (340).

4) La contingence et les différentes formes de la « vie de l'esprit »

a) Contingence et science

La « connaissance scientifique » (*gakuteki ninshiki* 学的認識) consistant à « organiser par l'universel [*fuhensha* 普遍者] en tant que forme de l'expérience un système de relations réciproques essentielles du contenu de l'expérience », et le contingent étant justement « le cas où est refusée la position de la relation essentielle entre les objets réciproques qui forment ce contenu », « le but de la science [*kagaku* 科学], et même du savoir [*gakumon* 学問] en général, est d'éliminer le contingent dans la mesure du possible » (340).

Pour éliminer la contingence, la science adopte deux méthodes : la première consiste à montrer que ce qui semble contingent ne l'est en réalité pas en signalant sa nécessité causale, ce qui signifie que la contingence confère à la science une matière concrète, comme c'est le cas de *L'origine des espèces* de Darwin, qui tente d'expliquer par l'explication causale les différentes espèces (qui expriment la contingence) ; la seconde consiste à établir une loi nécessaire à propos de l'événement contingent en déterminant quantitativement les cas où le contingent peut advenir, comme dans la théorie des probabilités, ce qui signifie que la contingence est un principe constitutif d'un savoir déterminé.

La « connaissance scientifique » s'efforce ainsi de « rationaliser la non-rationalité du contingent », mais il y a là selon Kuki une « limite qu'on ne peut dépasser » (342). On peut certes expliquer l'origine d'une espèce par le genre, mais il reste toujours de la contingence en ce qu'on ne sait toujours pas pourquoi une espèce a une telle relation causale de génération avec un genre, pourquoi il s'agit de cette espèce-ci et non pas d'une autre espèce qui lui ressemble, pourquoi il ne s'agit pas d'une autre combinaison de même valeur que cette espèce donnée. On peut certes, par la théorie des probabilités, déterminer quantitativement la probabilité que quelque chose de contingent arrive au sein d'un grand nombre de faits, mais il reste toujours de la contingence en ce qu'on ne peut en aucune façon prévoir qu'une combinaison définie arrive dans un cas défini. Comme le disent Hegel et Windelband[1], le contingent constitue une limite par rapport à la connaissance.

[1] Kuki cite Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 250 et Windelband, *Die Lehren vom Zufall* (Les théories de la contingence), Berlin, F. Henschel, 1870, p. 21.

b) Contingence et religion

C'est cette limite de la connaissance scientifique qui constitue le « commencement de la religion ». Ce commencement arrive quand l'étonnement devant le contingent qui reste malgré les multiples tentatives de « rationalisation » « prend la forme de la dévotion [*kie* 帰依] absolue pour l'inconnaissable », qui est justement l'« essence de la religion » (343) : on va du contingent à la religion. La contingence est le « point de départ » de la religion, laquelle, pour expliquer la contingence, fait appel à la volonté de Dieu s'il s'agit du christianisme, ou à la transmigration s'il s'agit du bouddhisme.

Selon l'interprétation que l'on fait de l'« auto-position facticielle de la possibilité », un fait sera considéré comme un contingent ou comme un destin : si l'on insiste sur la « possibilité de l'auto-position facticielle de la possibilité » (345), c'est-à-dire sur ceci que la rencontre aurait *pu* ne pas être, on le considérera comme un contingent ; si l'on insiste, non pas sur le caractère possible de l'événement, mais sur la simple « position facticielle », on le considérera comme un destin. Ainsi, « contingence et destin ne sont pas deux choses différentes » (345), mais « quelque chose d'identique ».

Ainsi, « dans la mesure où la contingence existe, la religion possède sa raison d'être philosophique » (346). Cependant, la religion, « en renonçant à toute spéculation conceptuelle », exige de vivre dans la « simple dévotion pour l'inconnaissable », tandis que la philosophie, « en se fondant sur la connaissance rationnelle, indique simplement les limites de la connaissance en tant que limites » (346).

c) Contingence et arts

Si la religion montre une dévotion absolue pour la contingence, « les arts l'apprécient en tant qu'elle est leur égal » (346) [1], c'est-à-dire qu'ils en tirent profit pour jouir esthétiquement. Du point de vue du contenu, Kuki remarque que l'étonnement accompagnant la contingence a un effet dramatique considérable pour la littérature, notamment pour le théâtre et le roman.

Du point de vue de la forme, Kuki relève les cas de la peinture et de la poésie. La peinture n'a pas pour dessein la « représentation » (*byôsha* 描写) de la chose dépeinte, mais « considère seulement la relation contingente entre les couleurs que possède cette chose » (347), comme c'est le cas de la peinture de Matisse. En poésie, la « rime » (*in* 韻), qui est la « coïncidence contingente sur le plan des phonèmes », l'utilisation d'« homophones » (348)[2], exprime le moment contingent de l'art du point de vue de la forme.

d) Contingence et morale

Contrairement aux tentatives d'éliminer de la morale la contingence, lesquelles s'inspirent de la position universelle et uniformisante de la science, Kuki revendique une « morale qui possède une force vivante [*ikita chikara* 生きた力] dans la vie quotidienne [*jisseikatsu*] » et qui doit être « l'autonomie de la volonté pouvant prendre des formes différentes selon les cas contingents donnés » (349). Kuki admet le grand mérite de Kant d'avoir « fondé une morale de l'autonomie qui fait de la bonne volonté le principe de la morale », mais si l'impératif catégorique devait être interprété comme le devoir d'agir « par le principe de la volonté comme s'il était une loi universelle de la nature qui n'autorise aucune exception », il s'agirait là, selon notre auteur, de son « point faible » (*ibid.*). La morale ne doit pas être « fictive, vide » (*kakû* 架空) ; elle « doit être quelque chose qui s'élance [*takatobi suru* 高飛する] à partir d'un point de départ de circonstances contingentes données » (*ibid.*).

La contingence accompagnée de l'étonnement est donnée comme point de départ, mais l'étonnement est ici « fondé par l'avenir par renversement [*tôgyakuteki ni* 倒逆的に] »

[1] 偶然性を芸術は自己の対等者として観賞しようとする.

[2] 音韻上の偶然の一致, 同音異義の語.

(350). On « déploie [*hakki* 発揮] le sens de la contingence en tant qu'instant » si l'on « entre dans une nouvelle vie morale en la conservant simplement en puissance et en faisant d'elle un point de départ ». Il s'agit là de faire une « évaluation subjective », et « c'est là que réside notre liberté » : « nous pouvons fournir une valeur ; et nous pouvons remplacer la finalité imaginaire contenue dans l'auto-position de la possibilité par notre propre dessein facticiel ». Si la morale est « ce qui agit comme force vivante dans la vie quotidienne », « la signification de la morale consiste justement en l'approfondissement de la vie [*sei*] », c'est-à-dire « à remplacer la volonté imaginaire qui agit dans la contingence par la volonté facticielle du soi, à créer nous-mêmes la valeur subjective de la contingence en tant que valeur, à fonder tout étonnement de la contingence à partir de l'avenir ». C'est ainsi que « la morale consiste à faire de la contingence véritablement une contingence » (350).

1. Pourquoi parler de la contingence ? Une réaction à l'universel abstrait

En prenant pour point de départ le titre de la conférence – « La contingence » –, nous pouvons nous poser une question naïve mais légitime : pourquoi parler de la contingence ? Selon certains, si Kuki a parlé de la contingence, c'est parce qu'il était japonais[1] : à l'opposé des Occidentaux, qui s'empresseraient de poser l'idée de nécessité pour expliquer le monde, les Japonais, qui seraient particulièrement sensibles à la contingence du monde, à l'impermanence bouddhique (*mujô* 無常), ne seraient pas portés à le considérer comme nécessaire.

Pourtant, notre auteur, qui n'hésite pas à prétendre que l'*iki* ou le *fûryû* est un phénomène typiquement japonais, n'affirme nulle part que la contingence en est un ou que c'est parce qu'il est lui-même japonais qu'il s'est intéressé à la contingence : à notre connaissance, il ne rapproche jamais l'idée de la contingence et l'idée du Japon. Certes, en 1939, il fera un développement sur les rapports entre contingence et culture, mais il écrit qu'« il existe dans la philosophie occidentale et dans la philosophie orientale des pensées de la contingence selon lesquelles le monde de la réalité donné est parmi de nombreuses possibilités la seule réalisée »[2] : la pensée de la contingence n'est pas considérée par Kuki comme l'apanage exclusif du Japon ou même de l'« Orient » en général. C'est que, malgré sa tendance à vouloir montrer l'exclusivité de la culture japonaise, Kuki se garde de faire des généralisations culturalistes sur le thème de la contingence, ayant été en même temps un historien de la philosophie qui donne des cours de philosophie moderne et qui s'intéresse à la philosophie grecque[3].

[1] Sur l'interprétation nippologique de l'œuvre de Kuki, voir l'introduction de notre thèse.
[2] Kuki, « Odoroki no jô to gûzensei », KSZ III p. 170.
[3] Sur l'amour de Kuki pour les Grecs, voir *supra*, Première Partie, chap. I, 2, c.

Tous intitulés « La contingence », sa conférence est prononcée à l'université Ôtani en 1929, son cours professé en 1930 et sa thèse de doctorat soutenue en 1932 au département de philosophie de l'université impériale de Kyôto. Ainsi, contrairement à sa *Structure de l'iki*, sa théorie de la contingence ne se veut nullement une explicitation d'un phénomène culturel particulier, mais une enquête qui se situe dans le cadre de la philosophie occidentale en tant que discipline universitaire.

a) Contingence, culture et race

Cependant, la contingence étant ce qui ne peut être dissous dans l'universel, ce qui lui résiste, sa théorie de la contingence ne pourrait-elle pas être interprétée comme une relativisation implicite de l'Occident ? Nous avons vu qu'en 1925, Kuki relativise la théorie de la connaissance néokantienne et qu'« avec ironie, / Du regard [il] salue / Les mots / "Universel" / Et "objectif" »[1]. Certes, dans un contexte où ce poème est placé après un *tanka* où il parle de « la poussière / à [son] insu accumulée » sur un livre de « théorie de la connaissance », l'« universel » dont il parle a sûrement tout d'abord un sens philosophique, c'est-à-dire désigne l'*a priori* qui ne dépend ni de l'espace ni du temps et qui est commun à toutes les choses particulières, comme par exemple les Idées universelles qui transcendent les choses du monde sensible caractérisé par l'espace et le temps, mais dont celles-ci participent, ou les catégories universelles de l'entendement par lesquelles le sujet de la connaissance constitue le divers de la sensibilité en phénomène.

Mais n'est-il pas aussi possible de commenter ce terme du point de vue du problème des cultures ? Dans le contexte de l'impérialisme occidental, où les puissances européennes et leurs cultures s'étendaient au monde entier, et notamment dans celui de l'occidentalisation du Japon, où la « civilisation » à laquelle le pays « s'ouvrait » (*bunmei kaika* 文明開化) était considérée comme occidentale, l'« universel » était largement considéré comme le privilège des Occidentaux, les sciences et les disciplines universitaires étant d'ailleurs toutes issues de l'Europe. *Fuhen* 普遍, qui est la traduction japonaise d'« universel » et qui peut avoir le sens philosophique indiqué ci-dessus, est composé de *fu* 普, signifiant ce qui est répandu, large, normal (*futsû* 普通), et de *hen* 遍, signifiant ce qui se propage, se répand,

[1] Kuki, « Pari shô-kyoku », KSZ I, p. 189.

s'étend. Ce qui est le plus répandu, le plus étendu dans le monde étant la culture occidentale, nombreux étaient ceux qui considéraient la culture occidentale comme universelle. De ce point du vue, « universel » ne signifie plus simplement ce qui ne dépend ni du lieu ni du temps, mais ce qui, dans ce monde, supposant donc un espace et un temps déterminés, est le plus répandu, le plus normal.

Il n'est pas manifeste que lorsque Kuki relativise l'« universel » dans son *tanka*, il pense consciemment à l'Occident. Cependant, il est hautement probable qu'« avec ironie / Du regard [il] salu[ait] » tout ce qui se prétendait comme universel, comme la culture occidentale, d'autant plus au lendemain de la Grande Guerre où, comme nous l'avons vu, la raison et la culture occidentales étaient remises au cause par certains intellectuels. En outre, il est indéniable que par *La structure de l'iki* et sa théorie de la contingence, il voulait mettre en valeur ce qui ne peut être dissous dans l'universel : l'*iki* est explicitement présenté comme quelque chose qui ne peut être réduit à l'universel et aux mots occidentaux, notamment français, comme « chic », « coquet » ou « raffiné », et la contingence ou « facticité même du fait » est considérée comme « ne pouvant pas être subsumée sous l'universel »[1]. Nous avons d'ailleurs vu que *La structure de l'iki*, de par sa mise en avant d'un « nous » ethnique et d'un « nous » à deux, exprime une réaction à l'universel.

Un passage dans la conférence, sur la contingence de la « race » (*jinshu* 人種), trahit ce lien entre théorie philosophique et chose culturelle, en l'occurrence, dans ce cas, ethnique. Dans la partie portant sur la contingence du point de vue logique, la « couleur de la peau (blanc, jaune, noir) » est utilisée comme un exemple illustrant l'« attribut contingent ou accidentel », exemple repris dans le cours (1930), la thèse de doctorat (1932) et dans le livre (1935)[2]. Dans la partie portant sur la contingence du point de vue psychologique, c'est-à-dire sur l'étonnement qui accompagne la contingence, notre auteur donne l'exemple du Japonais qui va en Occident et qui ressent « une sorte d'étonnement à l'égard du fait qu'il est de race jaune [*ôshoku jinshu* 黄色人種] » : ce Japonais est étonné, explique Kuki, parce que, « son entourage étant totalement composé de Blancs »[3], il a l'impression que la race blanche est l'attribut essentiel de l'homme et que la race jaune est un attribut

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 339.
[2] *Ibid.*, p. 325 ; « Gûzensei » (cours, 1930), KSZ XI, p. 261 ; « Gûzensei » (thèse de doctorat, 1932), KSZ II, p. 277 ; *Gûzensei no mondai* (1935), KSZ II, p. 24.
[3] *Ibid.*, p. 338.

contingent, c'est-à-dire l'exception de cet attribut essentiel. Cet exemple semble bien illustrer ce qu'aurait pu ressentir Kuki lors de son séjour européen, c'est-à-dire le sentiment d'être considéré d'un point de vue racial, et peut-être même, comme l'affirme Leslie Pincus, un « sentiment troublant de différence et d'exclusion »[1] dans un contexte où le racisme est banalisé, le principe de l'égalité des races étant refusé en 1919 à la Conférence de paix de Paris et la loi Johnson-Reed votée en 1924 aux États-Unis. Rappelons que Kuki a publié en 1926, c'est-à-dire pendant ce séjour, un poème intitulé « Le visage jaune »[2], dialogue où trois Japonais – un « positiviste », un « métaphysicien » et un « philosophe critique » – répondent à un « Européen » qui se demande pourquoi les Chinois et les Japonais sont « aussi jaunes » et qui pense qu'ils ont au fond une « jaunisse chronique ». Le « positiviste » pense que ses ancêtres ont mangé trop de citrouilles et de mandarines, ou « peut-être » bu trop d'eau de la mer Jaune ou du fleuve Jaune ; le « métaphysicien », se fondant sur le principe de la transmigration, explique que c'est parce qu'ils ont « commis des méfaits dans une vie antérieure » et que, le « dieu de la justice » s'étant mis en colère, il a jeté des ordures sur leur tête pour l'éternité ; le « philosophe critique » affirme que « le fait est donné en tant que fait » et qu'« il suffit d'établir le champ adéquat du concept de race jaune, de considérer du point de vue de la valeur », et, en se demandant « ce qu'il faut faire pour qu'un visage jaune devienne blanc », de « déplacer le problème de la critique de la raison pure au domaine de la pratique ». Cette situation est grotesque, et Kuki semble s'en amuser, mais le poème témoigne d'une époque où les remarques à caractère racial étaient monnaie courante.

À ceux qui considèrent la couleur blanche comme un attribut universel de l'homme et les autres couleurs comme des anomalies, Kuki semble fournir sa propre réponse à la question fictive de cet « Européen » (mais peut-être tirée de sa propre expérience) en affirmant dans sa conférence de 1929, à la différence des tentatives de réponse de ces quatre personnages, que la « couleur de la peau (blanc, jaune, noir) » elle-même n'est au fond qu'un attribut contingent, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de couleur de peau plus essentielle qu'une autre. Il est ainsi possible de faire l'interprétation selon laquelle la mise en avant de la contingence chez Kuki est aussi une manière de relativiser l'Occident dans sa dimension culturelle et raciale.

---

[1] Leslie Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan. Kuki Shûzô and the Rise of National Aesthetics*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 46.
[2] Kuki, « Kiiroi kao », in *Pari no negoto*, KSZ I, p. 143-144.

b) La contingence pour parler du concret donné et « non-rationnel »

Du point de vue philosophique, notre auteur veut disserter par l'idée de contingence sur quelque chose de concret qui nous est donné dans l'expérience, dans la « vie », notamment « quotidienne »[1]. C'est pourquoi il insiste souvent dans la conférence sur le « fait » (*jijitsu* 事実), le « facticiel » (*jijitsuteki* 事実的), ce qui est « donné » (*ataerareta* 与えられた). Selon *La structure de l'iki*, on l'a vu, « nous devons tout d'abord partir du concret donné »[2]. Bien que cette affirmation fasse son apparition dans le livre publié en novembre 1930, à savoir un an après la conférence, il est hautement probable que Kuki voulait déjà dans celle-ci « partir du concret donné », comme le montre son insistance sur tout ce qui relève du « fait » et du « donné ». Dans le cours de 1930 sur la contingence, il met plus explicitement en avant l'idée de contingence en rapport avec celle de concret. Dans le premier paragraphe de l'introduction, intitulé « La philosophie et le réel », la « forme de la philosophie » est considérée comme une « connaissance théorique », qui « présuppose la séparation et l'opposition entre le sujet et l'objet de la connaissance », le sujet et l'objet dérivant de la « séparation [*rikaku* 離隔] d'avec la vie [*sei*] », ce qui signifie que la philosophie a pour « caractéristique essentielle d'être un écart [*kakuzaisei* 隔在性] qui l'éloigne de la vie »[3] et qu'elle peut avoir un « contenu » « extrêmement abstrait ». Cependant, Kuki estime qu'il est aussi possible que son contenu soit « extrêmement concret » : « quand le contenu est concret, la philosophie peut atténuer jusqu'à un certain degré l'écart qu'elle a par rapport à la vie », la contingence étant « un exemple » de ce contenu concret. Notre auteur affirme ainsi son intérêt pour le thème de la contingence dans son rapport avec le concret et la vie : *Kuki s'intéresse à la contingence parce qu'il s'agit d'un contenu concret qui permet à la philosophie d'être au plus près de la vie*.

Or, nous pouvons affirmer que *le contingent est le donné concret par excellence*. En effet, le donné, c'est ce qui est donné à la conscience, c'est-à-dire ce qui n'est pas constitué, prévu par la subjectivité transcendantale ; or, qu'est-ce que le contingent, ce

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 349.
[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 12 ; KSZ I, p. 7.
[3] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 192 : 理論的認識は認識の主体と客体との分離対立を予想する ; 生から離れた隔在性を有つことは哲学の本質的性質である.

fait « imprévu »[1] par celui qui s'en étonne, sinon ce qui par excellence n'est pas constitué par le sujet ? Le contingent, c'est-à-dire ce qui est imprévu, étonnant, c'est le rare, l'individuel, l'exceptionnel, à savoir ce qui nie l'ordinaire, l'universel, le légal. En insistant sur le concret donné, Kuki a voulu mettre en valeur ce qui ne peut être dissous dans l'universalité et la généralité. La contingence, c'est la marque même de l'expérience, contrairement à la nécessité, qui est la marque même de la logique :

> Notre compréhension conceptuelle consiste à subsumer sous l'universel le particulier donné en tant que contenu de l'expérience, mais la facticité même du fait ne peut être subsumée sous l'universel ; elle réagit à la pensée universelle. En ce sens, le fait est toujours non-rationnel [*hi-gôriteki* 非合理的] ; il est ce qui demeure comme problème.[2]

En mettant en valeur la contingence, notre auteur réagit au caractère « universel » et abstrait de la connaissance que le néokantisme se proposait d'établir et qu'« avec ironie / Du regard [il] salu[ait] » : il veut réfléchir sur ce qui déborde le rationnel, sur ce qui ne se laisse pas subsumer sous les concepts purs de notre entendement. Il s'agit de l'« attribut contingent [*gûzenteki*] ou accidentel [*gûyûteki* 偶有的] (*accident*) », c'est-à-dire de la « relation accidentelle [*futaiteki* 付帯的] avec le sujet »[3]. À partir du cours de 1930, cette contingence, appelée « le particulier et l'individualité » (*tokushu* 特殊, *kosei* 個性)[4], va être clairement opposée au principe d'identité, exigence de la rationalité logicienne, notamment à l'identité du concept général : alors que la « philosophie abstraite » des Éléates, qui « applique absolument le principe d'identité à l'être »[5], se borne à affirmer la nécessité de l'être – car A=A signifie que A ne peut pas ne pas être A[6] –, et par là même manque tout ce qui échappe à l'identité du

---

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 339.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 325. *Futaiteki* – constitué de 付, signifiant « fixer », « mettre », et de 帯, signifiant « ceinture », « ceindre » – pourrait aussi être traduit par « secondaire », « supplémentaire », « subsidiaire », « accessoire », mais l'adjectif « accidentel » (du latin *accidere*, « survenir »), qui, dans la philosophie occidentale, signifie ce qui « s'ajoute » à l'essence sans l'altérer, nous semble exprimer davantage l'idée de « fixer » quelque chose d'inessentiel. Comme l'indique Kuki, l'adjectif *gûyûteki* 偶有的 (littéralement ce qui « est » « hasardeux » ou « contingent ») traduit l'accidentel.
[4] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 221.
[5] *Ibid.*, p. 210. Nous nous rendons compte ici de l'influence d'Émile Meyerson, pour qui l'idéal de la science et de la raison est l'éléatisme et le principe de l'identité, idées présentées par Kuki dans son cours de philosophie française contemporaine (KSZ VIII, p. 208). Sur l'œuvre d'Émile Meyerson, voir Frédéric Fruteau de Laclos, *L'épistémologie d'Émile Meyerson*, *op. cit.* ; *Le cheminement de la pensée selon Émile Meyerson*, *op. cit.* ; *Émile Meyerson*, *op. cit.*
[6] Comme l'affirme Parménide, « une ferme nécessité le tient dans les liens de l'achèvement, l'enferme tout autour » (Parménide, *Poème*, Fragment 8, 30-31 ; cité dans Kuki, *Gûzensei* [cours], KSZ XI, p. 212 ; nous citons la traduction d'Annick Stevens, publiée dans Jérôme Laurent et

concept, c'est-à-dire la multiplicité et la contingence du réel (qui donc n'existent pas selon les Éléates), la « philosophie du réel » d'Héraclite, qui ne se borne pas simplement à appliquer ce principe, tente de saisir ce qui s'écarte de l'identité et de la simplicité du concept, ce qui ne se laisse pas subsumer sous cette rationalité-là, c'est-à-dire le devenir et la contingence.

Si Kuki traduit le terme d'« irrationnel » par *hi-gôriteki* 非合理的[1], remarquons cependant qu'il ne s'agit pas ici nécessairement de l'« irrationnel » au sens de ce qui est anti-rationnel, de ce qui va *contre* les règles de la logique formelle : nous avons préféré traduire *hi-gôriteki*, non par « irrationnel », terme qui a une nuance anti-intellectualiste, mais par « non-rationnel », plus neutre, qui semble mieux exprimer ce qui ne peut être subsumé sous le rationnel, ce qui le déborde. En japonais, *hi-gôri* 非合理 semble avoir une nuance plus neutre que *fu-gôri* 不合理, qui a une nuance plus anti-rationnelle[2]. Il ne s'agit donc pas chez Kuki d'un saut dans l'irrationalité, laquelle dérive d'une conception étroite, c'est-à-dire logicienne, de la rationalité, mais, pour parler comme Jean-Luc Marion qui récuse aussi la notion d'« irrationalité », d'une « rationalité plus large »[3] tentant de saisir ce qui ne se laisse pas aisément subsumer sous les concepts de l'entendement.

Le thème du non-rationnel attire l'attention d'autres philosophes japonais des années 1930. Nishida, dans son article « Basho » 場所 (Le lieu), publié en 1926, s'intéresse à un « contenu du vécu » concret qui serait « a-logique » (*hi-ronriteki* 非論理的) ou « non-rationnel » (*hi-gôriteki*) [4], et non pas illogique en ce qu'il irait à l'encontre des règles d'une logique formelle préexistante, mais justement antérieure à celle-ci, antérieure aussi à l'opposition entre sujet et objet posée par la logique transcendantale[5] : ce contenu, que Nishida appelle le « lieu du vécu », est même

---

Claude Romano [dir.], *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* [2006], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011, p. 39).

[1] Par exemple dans son cours sur Meyerson (KSZ VIII, p. 208).

[2] Par exemple, Itô Kunitake écrit : « cette non-rationalité [*hi-gôrisei* 非合理性] ne signifie cependant pas un complet irrationnel [*fu-gôri* 不合理] » この非合理性は、まったくの不合理を意味するわけではない (*Kuki Shûzô to rin.ne no metafijikkusu, op. cit.*, p. 187).

[3] Jean-Luc Marion, *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012, p. 155.

[4] Nishida, « Basho » 場所 (Lieu) (1926), NKZ IV, p. 212, 230.

[5] C'est la raison pour laquelle nous préférons traduire *hi-ronriteki* par « a-logique » et *hi-gôriteki* par « non-rationnel », pour reprendre les traductions anglaises de John Krummel par *alogical* et *nonrational* (in *Place and Dialectic. Two Essays by Nishida Kitarô*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2012, p. 52, 63), plutôt que par « illogique » et « irrationnel » (trad. fr. Kobayashi Reiko, *Le lieu*, Bordeaux, Éditions Osiris, 2002, p. 11, 30).

qualifié de « supra-logique » (*chô-ronriteki* 超論理的), ou même de « péri-logique » (*hô-ronriteki* 包論理的), en ce qu'il « enveloppe »[1] la relation d'opposition entre le sujet et l'objet ; c'est *dans* ce « lieu du vécu », débordant le rationnel, que cette relation d'opposition est établie ; autrement dit, c'est ce « lieu », appelé aussi « champ de conscience », qui « établit cette forme logique » en s'autodéterminant[2]. Ainsi, comme Kuki, Nishida tente d'élucider une dimension de l'être qui ne peut être subsumée entièrement sous le « rationnel », sous le « logique », mais qui n'est pas pour autant irrationnelle, comme le montre l'idée de « péri-logique », qui signifie « ce qui enveloppe la logique ».

Quant à Tanabe, par ce qu'il appelle la « logique de l'espèce », il tente de comprendre la « non-rationalité de la vie », son « immédiateté non-rationnelle », en la considérant comme un « moment d'une rationalité absolue »[3]. Le non-rationnel est aussi un des thèmes de prédilection de Miki Kiyoshi, qui écrit dans la préface à sa *Logique de l'imagination*, publiée en 1939 : « Après la publication de la *Philosophie de l'histoire* (1932), ce qui occupait incessamment mon esprit, c'était le problème de savoir comment il est possible d'unir l'objectif et le subjectif, le rationnel et le non-rationnel, l'intellectuel et l'émotionnel »[4]. C'est dans un tel contexte intellectuel, où l'on s'intéresse au « non-rationnel », que Kuki, à partir de 1929 et tout au long des années 1930, va tenter d'apporter sa propre réponse en élucidant le fait contingent.

c) Le concret donné contingent et le concret donné ethnique : un écart avec La structure de l'iki

Nous avons vu qu'il y avait dans le monde philosophique de l'époque une véritable obsession pour le thème du concret qui ne se laisse pas subsumer sous l'universel. C'est d'ailleurs ici qu'en partie la théorie de l'*iki* et la théorie de la contingence se distinguent, alors qu'il s'agit bien dans les deux cas de s'intéresser au « concret

---

[1] Nishida, « Basho », NKZ IV, p. 212. John Krummel a traduit *hô-ronriteki* par *peri-logical* car le préfixe grec *peri* signifie « autour de », « à l'entour de », proche du préfixe japonais *hô*, qui signifie « envelopper ».
[2] *Ibid.*, p. 213-214.
[3] Tanabe, « Shakai sonzai no ronri » 社会存在の論理－哲学的社会学試論 (Logique de l'être social. Essai de sociologie philosophique) (1934-1935), in *Shu no ronri*, *op. cit.*, p. 30 ; *Shu no ronri to sekai zushiki* 種の論理と世界図式 (Logique de l'espèce et schème du monde) (1935), in *Shu no ronri*, *op. cit.*, p. 201.
[4] Miki, *Kôsôryoku no ronri* 構想力の論理 (Logique de l'imagination), préface, MKZ VIII, p. 4.

donné ». Dans *La structure de l'iki*, le concret donné, « ce qui nous est donné immédiatement », c'est le « nous » ethnique, « ou encore ce qu'on peut penser comme synthèse du nous, le peuple [*minzoku*] »[1], même si l'*iki* consiste aussi dans la tension intersubjective entre une femme et un homme, c'est-à-dire entre deux individus : nous avons d'ailleurs vu que cette ambivalence entre l'insistance sur l'individuel et l'insistance sur le nous ethnique était inhérente à cette œuvre. Dans la théorie de la contingence, englobant tous les textes de Kuki écrits sur ce concept, il ne s'intéresse pas au concret donné comme « nous » ethnique, mais comme individuel donné et apparaissant par la rencontre *hic et nunc*, c'est-à-dire comme « nous » à deux individus. Ainsi, bien qu'il se tienne à distance de l'universel dans les deux cas, il s'intéresse au « nous » ethnique et au « nous » à deux dans *La structure de l'iki*, mais seulement au « nous » à deux comme rencontre entre deux individus dans la théorie de la contingence.

La théorie de l'*iki* explicite une forme « concrète » de la culture japonaise ou, pour parler comme notre auteur, du « peuple du Yamato »[2], forme concrète qui ne doit pas être « englobée » par l'« universel abstrait d'un concept de genre »[3] si l'on veut comprendre sa particularité ; il s'agit du commun ethnique, c'est-à-dire d'un phénomène (l'*iki*) qui est (censé être) *commun* à tous les Japonais, ce phénomène que seul le « nous » japonais, selon Kuki, « comprend » en le « rencontrant » concrètement (*e-toku* 会-得) ou dont il devrait se « ressouvenir ». La théorie de la contingence explicite l'individuel, cette « facticité même du fait [qui] ne peut être subsumée sous l'universel », ce qu'il appelle le « non-rationnel »[4], mais qui, ajoutons-le, ne peut pas non plus être subsumée sous l'espèce, sous la communauté ethnique, sur laquelle Kuki insiste dans l'introduction et la conclusion de *La structure de l'iki*. En effet, si j'avais affaire à ce qui m'est commun – à un caractère culturel du peuple auquel j'appartiens –, à ce que je prévois, à ce que je reconnais, il ne s'agirait pas d'une rencontre, il n'y aurait pas d'étonnement ; je m'étonne au contraire de ce que je ne reconnais pas, du différent, en somme de l'étranger. Bien qu'il s'écrive chez Kuki avec le caractère signifiant « rencontre » (会), le « comprendre » ethnique n'est donc pas une rencontre véritable, c'est-à-dire contingente.

---

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 12 ; KSZ I, p. 8-9.
[2] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 21 ; KSZ I, p. 12.
[3] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 24 ; KSZ I, p. 13.
[4] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 339.

Dans *La structure de l'iki*, le donné est le « nous » ethnique dont la signification est exprimée par la langue ; dans la théorie de la contingence, le donné est l'individuel, qui déborde la langue, la signification, la conscience signifiante : le donné contingent déborde aussi bien la signification universelle que la signification ethnique ou culturelle. En effet, l'individualité de l'individu rencontré ici et maintenant déborde les mots, et c'est pourquoi je suis étonné : je puis bien sûr nommé une personne « homme », « femme », « Parisien », etc., mais ce qui fait d'elle un individu différent des autres, c'est-à-dire son *haecceitas*, est ineffable. Un mot saisit d'ailleurs par définition ce qui est commun entre les individus (par exemple « Parisien »), mais jamais l'individualité de l'individu (*ce* Parisien-*là*). S'il peut y avoir des phénomènes culturels dont « la signification déterminée se fraie un chemin par la "langue" »[1], il est donc au moins un phénomène qui ne se laisse pas subsumer sous la langue : l'*haecceitas* du contingent, ou l'individuel rencontré *hic et nunc*[2]. Autrement dit, toute l'expérience n'est pas parfaitement identique à la langue, qui est le lieu de l'identité, de l'identification, de la nécessité ; la langue n'est pas telle quelle l'expérience. La conscience qui reçoit le donné n'est plus le « nous » ethnique, mais l'individu qui rencontre par hasard le donné individuel ; le donné étant, comme le dit Jocelyn Benoist, sans donataire[3], il n'était pas destiné à celui qui le reçoit ; celui qui le reçoit le reçoit par hasard, c'est-à-dire le rencontre, et c'est pourquoi le donné est contingent et qu'il déborde la conscience signifiante. Nous pouvons donc voir chez Kuki le passage d'un intérêt pour un phénomène constitué par la langue (dans *La structure de l'iki*) à un phénomène qui la déborde (dans la théorie de la contingence).

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 12 ; KSZ I, p. 7-8 ; trad. Loivier, p. 20 (modifiée).
[2] Certes, le poète, avec les « mots de la tribu », peut réussir à chanter l'individualité de sa bien-aimée (par définition différente des autres femmes), mais c'est justement son génie individuel qui le lui permet, et non pas sa langue nationale (ou génie national) en tant que telle.
[3] Jocelyn Benoist, *L'idée de phénoménologie*, *op. cit.*, p. 76.

2. Interprétation phénoménologique de la théorie de la contingence : le donné comme rencontre contingente[1]

a) La contingence comme rencontre

Le fait contingent étant le singulier donné, ce qui déborde le rationnel, Kuki considère que la « rencontre » (*kaikô* 邂逅, *meguriai* めぐりあひ)[2] – appelée aussi « point de croisement » (*kôsa-ten* 交叉点)[3] –, accompagnée d'étonnement, est le trait essentiel de la contingence. Nous n'avons pas trouvé deux mots qui pourraient traduire respectivement *kaikô* et *meguriai*. Comme nous l'avons déjà vu dans l'analyse du poème « La contingence »[4], *meguriai* caractérise une rencontre faite par hasard, mais faisant en même temps entrevoir un destin, ayant une nuance énigmatique, souvent dans un contexte amoureux entre deux individus. *Kaikô* signifie aussi « rencontre fortuite », *meguriai*, comme le note le dictionnaire[5]. D'ailleurs, Kuki l'utilise ici comme un synonyme de *meguriai*, et quelques lignes plus bas, il demande, en *furigana*, de prononcer *meguriai* les caractères 邂逅. Nous traduirons donc les deux termes japonais par un seul mot français : « rencontre ». Remarquons cependant que *kaikô* a une nuance plus neutre, n'ayant pas de nuance amoureuse comme peut l'avoir *meguriai*. Pour ce qui est de *kôsa-ten* 交叉点, on y retrouve le caractère 交 (croisement), présent dans le même poème sous le signifiant *majiwari*[6].

Selon Kuki, « il y a dans le contingent, sous une forme ou une autre, le fait que deux choses se rencontrent »[7], et la « structure » de la contingence est résumée ainsi : « quelque chose fait une rencontre ; quelque chose qui aurait pu ne pas faire de

[1] Nous reprenons quelques éléments de notre article « Ataerareru mono toshiteno gûzen. Kuki gûzen-ron no genshôgakuteki kaishaku no kokoromi » 与えられるものとしての偶然－九鬼偶然論の現象学的解釈の試み (Le contingent en tant que donné. Essai d'interprétation phénoménologique de la théorie kukienne de la contingence), in *Risô*, *Kuki Shûzô tokushû* 九鬼周造特集 (numéro spécial Kuki Shûzô), n° 698, mars 2017, p. 116-128.
[2] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 339.
[3] *Ibid.*, p. 331, 338.
[4] Kuki, « Gûzensei » (poème), KSZ I, p. 132.
[5] *Nihon kokugo daijiten*, *op. cit.*
[6] Kuki, « Gûzensei » (poème), KSZ I, p. 133.
[7] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 332 : 偶然には二つのものが遇うということが何等かの形で存在する.

rencontre fait une rencontre ; ceci est accompagné d'étonnement »[1]. En effet, « tout contingent est relatif »[2] en ce que la « relation inessentielle qui existe entre deux ou plus de deux relations essentielles est la contingence paradigmatique [*mohanteki* 模範的] »[3]. Rappelons-nous, le poème de 1927 sur « La contingence » avait déjà défini la contingence par la « rencontre » (*meguriai* めぐり逢い), le « croisement » (*majiwari* 交り) entre deux individus (« toi et moi, moi et toi »), entre « deux droites parallèles »[4], et cette insistance sur le moment « relatif » de la rencontre pour caractériser la « structure » de la contingence ne va pas changer dans les autres textes, notamment dans le livre publié en 1935, *Le problème de la contingence* : le « sens nodal [*kakushinteki* 核心的] de la contingence » est considéré comme la « rencontre entre A et B », la « rencontre entre deux éléments [*ni gen* 二元] indépendants »[5]. De ce point de vue, la contingence « paradigmatique », cette rencontre à deux, est analogue à l'*iki* comme nous à deux : radicalement étrangère au solipsisme et à l'individualisme.

Pour illustrer cette caractéristique de la contingence comme rencontre, Kuki met en avant l'étymologie des mots *gûzen* 偶然 (contingence, hasard) et *au* 遇う (rencontrer), en insistant sur le fait que les caractères 偶 et 遇 ont le même sens, c'est-à-dire « rencontre »[6]. 偶 signifie « s'aligner », « se ranger » (*ainarabu* 相並ぶ) ; ce caractère s'écrit avec la clef de l'homme, mais il a la même signification que le caractère 遇, qui s'écrit avec la clef du cheminement et désigne justement la rencontre. Par exemple, pour exprimer l'idée de nombre pair, on utilise en japonais le mot *gûsû* 偶数, qui signifie qu'« un et un deviennent deux en se rencontrant »[7] ; aussi, pour exprimer l'idée de s'asseoir face-à-face, Kuki relève le mot *gûza* 偶座, littéralement « rencontrer et s'asseoir »[8].

---

[1] *Ibid.*, p. 340 : 何等かのものが逢う。逢はないでもあり得たものが逢う。それで驚異を伴う。偶然性はこういう構造をもったものである.
[2] *Ibid.*, p. 331-332.
[3] *Ibid.*, p. 331 : 二つ或は二つ以上の本質的関係間に存する非本質的関係は偶然性の最も模範的なものである.
[4] Kuki, « Gûzensei » (poème), KSZ I, p. 132, 133.
[5] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 120. Voir aussi *Gûzensei* (thèse, 1932), KSZ II, p. 301.
[6] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 332, mais aussi *Bungaku gairon* (1933), KSZ XI, p. 92-93 et les brouillons sur la contingence (KSZ Bekkan, p. 247).
[7] *Ibid.* : 一と一とが遇って二となること.
[8] *Ibid.*

Aristote occupe une place importante dans sa théorie de la contingence, comme le remarque Mori Ichirô[1]. On aura reconnu la notion aristotélicienne d'« accident » (*symbebèkos*)[2] dans l'idée d'« attribut contingent ou accidentel », qui « ne possède qu'une relation accidentelle par rapport au sujet »[3]. Dans la partie sur la contingence du point de vue métaphysique, Kuki refait référence au Stagirite lorsqu'il parle de « contingent qui ne paraît pas contingent », c'est-à-dire du cas où est « imaginée une *finalité* » dans le *contingent*[4], notamment à ses concepts de *tychè* et d'*automaton*, ainsi qu'à l'exemple du créancier qui a rencontré par hasard son débiteur, alors qu'il était sorti en vue de se promener, et non pas en vue de recevoir l'argent qui lui était dû[5]. Dans le cadre de la *Physique* d'Aristote, les termes *tychè* et *automaton* désignent tous deux des phénomènes contingents, mais concernent des domaines différents de l'étant : *automaton*, considérée comme une cause par accident, se rapporte davantage à des effets indépendants de l'homme, c'est-à-dire aux « étant inanimés » qui « n'on pas la faculté de choisir », aux « bêtes » et aux « petits enfants »[6] ; *tychè* est une forme spéciale d'*automaton* qui concerne « les étants possédant la capacité de choisir »[7], c'est-à-dire l'action humaine relativement à une intention, ce qui entraîne la question de la chance et de la malchance. Un trépied tombe *apo taumaton* ; l'exemple du créancier (donné par Aristote avant qu'il ne fasse cette distinction) est plutôt exprimé par le concept de *tychè*[8].

---

[1] Mori Ichirô, *Shi to tanjô, op. cit.*, p. 41.
[2] Aristote, *Métaphysique*, Δ (V), 30 ; E (VI), 2, trad. J. Tricot.
[3] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 325.
[4] *Ibid.*, p. 335.
[5] Aristote, *Physique*, II, 4-6 ; l'exemple se trouve dans II, 5, 196b34-197a.
[6] *Ibid.*, 197b5-10.
[7] *Ibid.*, II, 6, 197b20-25.
[8] Malgré cette distinction aristotélicienne, ces deux termes sont difficilement traduisibles, comme le montrent les nombreuses tentatives que nous pouvons voir dans le tableau suivant, ce qui est sûrement dû à ce que le langage courant ne fait pas cette distinction. On voit certes quelques rapprochements entre les traducteurs, comme la traduction de *tychè* par *fortuna* (latin), « fortune » (français, anglais), mais aussi de nettes oppositions : par exemple, « hasard » est utilisé pour traduire aussi bien *automaton* que *tychè*.

Quant à Kuki, il ne les traduit pas, se bornant à les retranscrire tels quels en syllabaire *katakana* : アウトマトン (*automaton*), テゥケ (*tyuke*).

automaton	latin	*casus*
	français	hasard (Carteron, Boutroux, [Balibar et Macherey]), [mouvement spontané (A. Stevens), spontanéité (P. Pellegrin)]
	anglais	*spontaneity* (Hardie et Gaye), *chance* (Wicksteed et Cornford)
	allemand	*das Grundlos von selbst Eintretende* (Prantl)
tychè	latin	*fortuna*
	français	fortune (Carteron), contingence (Boutroux), [chance (Balibar et Macherey), hasard (P. Aubenque, A. Stevens, P. Pellegrin)]
	anglais	*chance* (Hardie et Gaye), *fortune* (Wicksteed et Cornford)
	allemand	*Zufall* (Prantl)

Bien que Kuki ne cite pas nommément Aristote cette fois-ci, mais John Stuart Mill et Antoine-Augustin Cournot[1], l'idée de « rencontre » comme caractéristique essentielle de la contingence semble influencée par la notion aristotélicienne de *symptôma* (coïncidence, rencontre)[2]. Dans *Le problème de la contingence*, notre auteur remarquera d'ailleurs, en se référant à une interprétation de Gaston Milhaud[3], que l'idée de « rencontre », commune aux théories du hasard pensées par Aristote et Cournot, correspond à sa « contingence hypothétique » (*kasetsuteki gûzen* 仮説的偶然)[4], dont le sens essentiel est la rencontre. Dans la conférence, il cite la définition de Cournot, selon laquelle la contingence est le « concours de faits rationnellement indépendants les uns des autres »[5], mais dans les textes ultérieurs – à savoir le cours, la thèse et le livre –, il fera référence à des citations de Cournot où le hasard est explicitement défini comme « rencontre »[6].

Nous avons pris en compte les notes de Kuki sur le concept de contingence (NKZ Bekkan, p. 228, 238), mais nous avons aussi ajouté les traductions françaises récentes de *tychè* et d'*automaton* (celles de Pierre Aubenque, Pierre Pellegrin, d'Annick Stevens ainsi que d'Étienne Balibar et Pierre Macherey), que nous avons indiquées entre crochets.

[1] Kuki cite de John Stuart Mill le *System of Logic*, III, ch. XVII, § 2 (1843) et de Cournot *Matérialisme, vitalisme, rationalisme. Étude des données de la science en philosophie* (1875), Paris, Hachette, 1925, p. 313.

[2] Aristote, *Physique*, II, 8, 199a1.

[3] Gaston Milhaud (1858-1918), historien des sciences français pour qui la Sorbonne crée en 1909 la première chaire de philosophie des sciences (« Philosophie dans ses rapports avec les Sciences exactes »). Après lui, Abel Rey (1873-1940) puis Gaston Bachelard (1884-1962) vont occuper la chaire.

[4] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 15-16, 120 ; Gaston Milhaud, « Le hasard chez Aristote & chez Cournot », in *Revue de métaphysique et de morale*, 10e année, 1902, p. 667-681 ; *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et les modernes*, Paris, Société Française, 1906, p. 137-158. Précisons cependant, avec Pierre Aubenque, que la rencontre dont traite Aristote est celle « d'un rapport de causalité quelconque et d'un intérêt humain » (*La prudence chez Aristote* [1963], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014, p. 76), alors que la rencontre conceptualisée par Cournot est celle de deux séries causales.

[5] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 332 ; Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme. Étude des données de la science en philosophie*, *op. cit.*, p. 313.

[6] Kuki, *Gûzensei* (cours, 1930), KSZ XI, p. 276 ; *Gûzensei* (thèse, 1932), KSZ II, p. 300 ; *Gûzensei no mondai* (1935), KSZ II, p. 120. Les citations en question sont : « rencontre entre des faits rationnellement indépendants les uns des autres » (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, Hachette, 1922, p. 67) ; « les événements amenés par la combinaison ou la rencontre d'autres événements qui appartiennent à des séries indépendantes les unes des autres » (*Essai sur les fondements de nos connaissances*, Paris, Hachette, 1912, p. 38).

b) Le phénomène au sens phénoménologique et l'« intuition se donnant originairement »

Ce qui est donné à la conscience étant le phénomène dont les phénoménologues ambitionnent de saisir le mode de donation, nous pouvons nous demander si le concret donné que privilégie Kuki, la rencontre contingente, n'a pas été seulement inspiré par Aristote, mais aussi par la phénoménologie. Contrairement aux textes sur l'*iki* (1926-1930), où Kuki se réclame explicitement et méthodologiquement des phénoménologies de Husserl et de Heidegger, notamment de ce dernier dans *La structure de l'iki* (1930), les textes sur la contingence ne donnent pas de référence méthodologique explicite à la phénoménologie, comme dans la conférence (1929), mais aussi dans son *magnum opus*, *Le problème de la contingence* (1935). Certes, il arrive que notre auteur cite Husserl et Heidegger dans ces textes, mais il ne les présente pas comme ayant une importance décisive, c'est-à-dire méthodologique – la philosophie étant elle-même *methodos*, cheminement conceptuel – ; il les cite seulement en guise d'exemples, de comparaisons, comme il cite Spinoza, Hegel, Lucrèce…

Il ne s'ensuit cependant pas que Kuki s'est désintéressé de la phénoménologie après la rédaction des textes sur l'*iki* ou à partir du moment où il s'est concentré sur le thème de la contingence[1]. Comme nous l'avons vu plus haut, les périodes où il s'intéresse à l'*iki* et à la contingence sont intriquées : la conférence sur la contingence est prononcée un an avant la publication de *La structure de l'iki*[2]. En outre, des textes des années 1930 montrent explicitement que la phénoménologie allemande attire toujours l'attention de Kuki. En témoignent notamment les cours professés à l'université impériale de Kyôto sur *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* (1931-1932), qui est une présentation de *Sein und Zeit*, et sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl (1934-1935). D'autres textes montrent même une adhésion

[1] À notre connaissance, Graham Mayeda est le seul commentateur à avoir affirmé explicitement l'existence d'une « sorte d'*épochè* » et d'une « méthodologie phénoménologique dans *Le problème de la contingence* », mais il n'a pas approfondi les sens spécifiques que prennent l'*épochè* et la phénoménologie chez Kuki. En outre, contrairement à ce que nous tenterons de faire, Mayeda n'a pas problématisé les notions de donné et de phénomène (« Is There a Method to Chance ? Contrasting Kuki Shûzô's Phenomenological Methodology in *The Problem of Contingency* with that of his Contemporaries Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert », in *Frontiers of Japanese Philosophy 2*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion & Culture, 2008, p. 28-31).

[2] Voir notre tableau ci-dessus.

ferme de Kuki à la phénoménologie. Citons des passages d'articles publiés en 1933, 1938 et 1939 où, comme dans les cours, il présente la méthode phénoménologique, mais où en outre il montre clairement son adhésion à celle-ci :

> La philosophie consiste à mener une véritable réflexion principielle [*genriteki* 原理的] sur les choses [*jitai* 事態] qui s'ouvrent dans l'horizon de l'existence. S'il s'agit là du véritable sens de la phénoménologie, elle nous est alors précieuse. […] Quand la phénoménologie nous apprend que c'est l'intuition se donnant originairement qui est la source légitime de la connaissance, ou que nous devons aller « aux choses mêmes » en nous opposant à toute constitution vide, nous devons tout d'abord et avant tout souhaiter être des apprentis phénoménologues [*genshôgaku-to* 現象学徒].[1]

> L'attitude phénoménologique elle-même, que [Husserl] a arborée en tant que principe des principes, émet une lumière impérissable en tant que modèle de la science [*gakumon* 学問]. C'est la résolution incessante d'aller aux choses concrètes elles-mêmes qui est la rigueur scientifique.[2]

> Si l'expression « aux choses mêmes » est l'affirmation fondamentale de la phénoménologie, la vraie philosophie doit être une phénoménologie.[3]

Nous commenterons plus tard la signification philosophique de ces affirmations, mais nous nous rendons compte tout de suite que l'adhésion à la phénoménologie ne caractérise pas seulement la période où Kuki s'est intéressé à l'*iki* (1926-1930), mais aussi la période où il présente ses recherches sur la contingence (1929-1939).

Si Kuki adhère à la phénoménologie durant la période où il publie sur la contingence, est-ce possible, d'un point de vue conceptuel, d'affirmer que la contingence est un objet de la phénoménologie ? Husserl, cité d'ailleurs par Kuki, ne soutient-il pas que « dans la sphère phénoménologique, il n'y a aucun contingent »[4] ? Car, pour le fondateur de la phénoménologie, il n'y a de contingence que dans la

---

[1] Kuki, « Jitsuzon tetsugaku », KSZ III, p. 92 : 哲学とは実存の地平に開示される事態について真の意味で原理的な思索をすることである。そのことが若し現象学の本領であるとすれば、その限りにおいて現象学は貴重である。[…] 創始的に与えられる直観が認識の正当な源泉であるとか、一切の空虚な構成に反対して「事態そのものへ」行けとかいうことを現象学が教えるときに、我々は何を措いても先づ現象学徒たらんことを願はなければならぬ.

[2] Kuki, « Ningengaku to wa nanika » 人間学とは何か (Qu'est-ce que l'anthropologie ?), in *Ningengaku kôza* 人間学講座 (Cours d'anthropologie), « I. Ningen no tetsugakuteki kôsatsu » 人間の哲学的考察 (Réflexions philosophiques sur l'homme), Risô-sha, oct. 1938 ; KSZ III, p. 39 : 一切の諸原理の原理として掲げた現象学的態度そのものは、学問の模範として不朽の光を放っている。具体的事態そのものへという絶えざる決意が学問的厳粛性である.

[3] Kuki, « Haideggâ no tetsugaku », conclusion ajoutée dans le recueil *Ningen to jitsuzon* (1939), KSZ III, p. 264 : 「事態そのものへ」ということが現象学の基本主張であるならば、真の意味の哲学は現象学でなければならい.

[4] Husserl, *Ideen I*, § 138, p. 288 : « *in der phänomenologischen Sphäre gibt es keine Zufälle* » ; traduit dans Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 33 : 現象学的領域にあっては偶然は無い ; trad. Ricœur, p. 467 : « il n'est pas de place au hasard » (Ricœur n'a pas traduit « in der phänomenologischen Sphäre »).

sphère de l'attitude naturelle, position naïve sur le fait du monde. Est-ce à dire alors que Kuki demeure dans l'attitude naturelle ? Sa position n'est-elle qu'un naturalisme ne méritant pas le nom de « phénoménologie » ?

Rappelons tout d'abord la présentation que Kuki fait de la phénoménologie dans ses cours. Selon lui, alors que le phénomène au sens kantien est « ce qui est tel qu'il est constitué par le sujet de la connaissance », notamment « par les catégories du sujet », le phénomène au sens husserlien « se phénoménalise simplement lui-même originairement »[1]. Dans l'original, Kuki écrit : *jibun jishin o genshô seshimeteiru* 自分自身を現象せしめている, littéralement « [le phénomène] rend lui-même phénomène ». Pour des raisons de lisibilité, nous avons préféré traduire cette formule par la forme pronominale « se phénoménalise lui-même » (et nous aurions même pu la traduire simplement par « se phénoménalise »), mais nous ne devons pas oublier que l'expression japonaise d'origine insiste davantage sur la réflexivité du phénomène. Kuki met bien en avant cette réflexivité du phénomène au sens husserlien par rapport au phénomène au sens kantien, en utilisant, dans un intervalle de quatre lignes, *jibun jishin o*, *sore mizukara* それ自ら, *sore jishin o* それ自身を (soi-même, par soi-même) : le phénomène husserlien n'est pas *constitué par* le sujet transcendantal, mais il *se* phénoménalise *lui-même*. Si Kuki affirme que « chez Husserl, le phénomène se phénoménalise lui-même », nous devons remarquer qu'à notre connaissance, le fondateur de la phénoménologie n'a jamais donné cette définition du phénomène[2].

Pour étayer cette définition du phénomène « chez Husserl », Kuki fait référence au « principe des principes » de la phénoménologie, selon lequel l'intuition est la

---

[1] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 12-13 : Phänomen は原本的に単に自分自身を現象せしめている. Kant にとっては Phänomen は認識主観によって構成せらるる限りに於て存在するものであった. 現象はそれ自ら現象するのではなくて、主観的な範疇によって構成せられるのである.それに反して Husserl にあっては現象はそれ自身を現象せしめるものである.

[2] Comme l'affirme Laurent Perreau, « il n'y a pas de définition univoque du phénomène chez Husserl » (« Le sens de l'apparaître. Le phénomène et le phénoménologique chez Husserl », in L. Perreau [dir.], *Le phénomène*, Paris, Vrin, coll. « thema », 2014, p. 161). Perreau voit en effet trois registres dans la caractérisation du phénomène dans l'œuvre de Husserl : a) le registre de la psychologie phénoménologique, selon laquelle le phénomène est identifié au vécu de conscience, phénomène advenant dans le cadre de la corrélation intentionnelle de l'acte du sujet et de l'objet visé ; b) le registre de la phénoménologie transcendantale, selon laquelle, par la réduction transcendantale, le phénomène se révèle être une « unité de sens noético-noématique » où s'atteste toujours une certaine « vie » intentionnelle ; c) le registre de l'idéalisme transcendantal, qui pose la constitution du phénomène et selon lequel l'*ego* transcendantal constitue le « sens d'être » des phénomènes (*Ibid.*, notamment p. 162, 183-184).

« source » de la connaissance. La « méthode d'intuition » étant pour notre auteur ce qui distingue la phénoménologie du néokantisme[1], analysons de près le « principe des principes » en citant le texte original de Husserl et sa traduction par Kuki, reproduits en entier dans le cours, auxquels, en guise de comparaison, nous ajoutons la traduction de Paul Ricœur :

> *Am Prinzip aller Prinzipien : dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles,* was sich uns *in der Intuition originär,* (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt…, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.*
>
> すべて創始的に(originär)与えられる直観は認識の正当な源泉である. 直観に於いて創始的に(謂わばその有体的(leibhaft)現実性に於いて)我々に呈供されるすべてのものは、呈供されるままに、単に受納すべきである.これは一切の原理の原理であって、いかなる考へ得べき理論もこの原理に関して我々を迷わすことは出来ない.
>
> Avec le *principe des principes* nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que *toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout* ce qui s'offre à nous *dans « l'intuition » de façon originaire* (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) *doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne.*[2]

Remarquons tout d'abord que Kuki a traduit *originär gebende Anschauung* par *sôshiteki ni ataerareru chokkan* 創始的に与えられる直観. *Gebende*, dérivant du participe présent du verbe *geben* (donner), a été traduit en un sens actif par Paul Ricœur, qui a donc rendu la formule husserlienne par « intuition *donatrice* originaire » ; les traducteurs japonais plus récents ont rendu *gebende* par *ataeru* 与える[3] ou par *ataeru hataraki o suru* 与える働きをする[4] ; Kuki l'a rendu par *ataerareru* 与えられる. Pourquoi ne l'a-t-il pas rendu par *ataeru*, dont le sens actif est plus évident que *ataerareru* ? Se serait-il trompé ? Une telle erreur serait surprenante pour un homme qui a écrit un mémoire de fin d'études en allemand, passé deux ans en Allemagne et utilisé dans ses cours l'original de *Sein und Zeit*, qui n'était pas encore traduit à l'époque. En outre, cette traduction est répétée trois ans plus tard,

---

[1] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (90). Voir *supra*, Première Partie, chap. I, 4, b.

[2] Respectivement : Husserl, *Ideen I*, § 24, p. 43-44, cité en allemand par Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 13 ; *Ibid.* ; trad. Ricœur, p. 78.

[3] Trad. Sugimura Yasuhiko 杉村靖彦 dans Jean Greisch, *Sonzai to jikan kôgi* 『存在と時間』講義 [Cours sur *Être et temps*], Tôkyô, Hôsei Daigaku shuppan-kyoku 法政大学出版局, 2007, p. 60 : *genteki ni ataeru chokkan* 原的に与える直観.

[4] Trad. Watanabe Jirô 渡辺二郎 dans Husserl, *Idên* イデーン (*Ideen*) I-I, Tôkyô, Misuzu shobô みすず書房, 1979, p. 117 : *genteki ni ataeru hataraki o suru chokkan* 原的に与える働きをする直観 ; trad. Sakakibara Tetsuya 榊原哲也 dans *Genshôgaku jiten* 現象学事典 [Dictionnaire de phénoménologie], Tôkyô, Kôbun-dô, 1994, p. 427 : *hongenteki ni ataeru hataraki o suru chokkan* 本原的に与える働きをする直観.

au début de son cours sur les *Méditations cartésiennes*[1] : étant donné l'importance de l'*originär gebende Anschauung* chez Husserl (il s'agit du « principe des principes »), il serait surprenant que Kuki ne se soit pas aperçu de cette « erreur » entre les deux cours. Sa traduction ne serait-elle pas plutôt délibérée, c'est-à-dire due à des raisons philosophiques ?

Analysons plus profondément le sens possible de la formule japonaise *ataerareru chokkan*. La terminaison *-rareru* られる ou *-reru* れる peut désigner une *possibilité*, *ataerareru chokkan* donnant alors en français « intuition qui peut donner » ; la même terminaison peut aussi exprimer la *passivité*, la formule de Kuki donnant cette fois-ci « intuition donnée » ; la même terminaison peut enfin exprimer la *spontanéité* (en japonais, *jihatsusei* 自発性) en jouant à peu près le rôle du verbe pronominal dans les langues européennes, comme on peut le voir chez les philosophes japonais qui traduisent souvent les verbes pronominaux européens par la forme *-rareru* ou *-reru*, la locution de Kuki donnant en ce cas « intuition qui se donne » ou « intuition se donnant ». Quelle signification convient-elle le mieux à la phénoménologie telle que la présente Kuki ?

Comme le remarque Paul Ricœur dans une note à sa traduction des *Ideen I*, le principe des principes de la phénoménologie exprime les « difficultés d'une philosophie de la constitution qui doit rester en même temps à un autre point de vue un intuitionnisme »[2], tension entre « philosophie de la constitution » et « intuitionnisme » notamment exprimée par les expressions *gebende Anschauung* (que Ricœur traduit par « intuition donatrice ») et *was es sich gibt* (« ce qui se donne »). D'une part, comme l'affirme aussi Kuki, la phénoménologie insiste sur le donné, sur le phénomène « qui *se* donne » (*was es* sich *gibt*) originairement tel qu'il est à la conscience, contrairement à Kant qui insistait sur l'activité transcendantale du sujet constituant le phénomène par les catégories de l'entendement et les formes *a priori* de la sensibilité, et notamment au « logicisme » néokantien de l'école de Marbourg qui, puissant jusque dans les années 1920, considérait l'intuition comme

[1] Kuki, *Husserl, Méditations cartésiennes*, cours à l'Université impériale de Kyôto, 1934-1935 ; KSZ X, p. 365.
[2] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 78, n. 1 de Ricœur. Voir aussi p. 14, n. 6-7.

une pensée et toute chose comme du « pensé » (*Gedachtes*)[1]. D'autre part, la phénoménologie husserlienne conserve la dimension transcendantale de la constitution dans la mesure où elle pense une « conscience donatrice de sens »[2] ; citant Oskar Becker dans son cours, Kuki était par ailleurs conscient de cette dimension transcendantale – parlant notamment de *konstitutive Phänomenologie* (phénoménologie constitutive) et de *transzendentale Wendung* (tournant transcendantal) – suivant laquelle « Husserl tente de constituer l'objet par la conscience »[3]. Dans le « principe des principes », la caractéristique *originär gebende* de l'intuition désigne l'aspect pronominal du phénomène qui « s'offre » (*sich darbietet*), qui « se donne » (*sich gibt*)[4] à la conscience le recevant *en même temps*. Elle exprime le caractère *à la fois* transcendantal et intuitionniste de la phénoménologie husserlienne. Par l'intuition du phénomène qui se donne, la conscience est à la fois patient et agent : patient, au sens où elle *laisse* se donner ce qui se donne lui-même ; agent, au sens où elle le *reçoit* en lui donnant un sens (une conscience complètement passive étant incapable de recevoir quoi que ce soit).

Ainsi, le premier sens de *-rareru* – la possibilité – semble peu probable : aucun élément de la phénoménologie husserlienne ne laisse présager le caractère possible de l'intuition. Le deuxième sens – la passivité – n'exprime qu'un seul aspect de la phénoménologie husserlienne. Le troisième sens – la spontanéité – exprime le mieux la tension entre les aspects intuitionniste et transcendantal de la phénoménologie husserlienne. En tant qu'elle désigne le fait qui *se* fait de lui-même, sans qu'il y ait un acte délibéré d'un sujet-agent, la spontanéité est proche de la fonction du verbe pronominal qui désigne aussi bien la passivité que l'activité du sujet. Le choix de Kuki pour *ataerareru* en tant que spontanéité exprime *en même temps* la passivité et l'activité de l'intuition, alors que *ataeru*, pour lequel les traducteurs plus récents ont opté, n'a aucune nuance passive. La spontanéité de la forme *-rareru* lui a permis de désigner un phénomène qui n'est ni le phénomène kantien ou objet « constitué par le

---

[1] Voir nos rappels sur le néokantisme (*supra*, Première Partie, chap. I, 2, b). Rappelons aussi que Kuki soutient explicitement que le « sens » de la phénoménologie consiste en son opposition à l'« attitude formelle » du néokantisme (*Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 42).

[2] Husserl, *Ideen I*, § 55, p. 106 ; trad. Ricœur, p. 183 (voir aussi les commentaires de Ricœur, p. 14-15, n. 6 et p. 183, n. 1).

[3] Oskar Becker, *Mathematische Existenz*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII, p. 441 ; cité dans Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 36, 43 : Husserl は…意識によって対象を構成しようとする.

[4] Nous tenons à remercier Sakazume Yûta 酒詰悠太 (Université de Kyôto) de nous avoir donné de précieux conseils sur cette question.

sujet de la connaissance », ni un objet antérieur à un sujet qui lui serait simplement soumis, mais un phénomène où le donné et la conscience se rencontrent originairement dans l'intuition, autrement dit, sont toujours déjà spontanément en situation de rencontre. L'intuition se distingue en ce sens du « comprendre » ethnique, dont nous avons dit qu'il n'était pas une rencontre véritable, c'est-à-dire contingente, quoiqu'il s'écrive chez Kuki avec le caractère signifiant « rencontre », 会 : contrairement à l'intuition se donnant originairement, le comprendre ethnique prévoit, reconnaît ce qui est identique à un élément du « nous » qui comprend ethniquement. Ainsi, à la fois active et passive, l'intuition interprétée par Kuki « se donne » (*ataerareru*) d'elle-même spontanément au sens où c'est par elle que la conscience se borne à « recevoir » (*junô* 受納) le donné qui lui est « offert » (*teikyô sareru* 呈供される)[1], c'est-à-dire le phénomène qui « se phénoménalise simplement lui-même originairement ».

Nous pouvons comprendre dans le même sens la traduction – c'est-à-dire l'interprétation – d'*originär*. Aujourd'hui, cette notion est traduite par *genteki ni* 原的に[2] ou *hongenteki ni* 本原的に[3], c'est-à-dire par des caractères qui signifient « source », « commencement », « origine ». Kuki, lorsqu'il définit le phénomène husserlien comme ce qui « se phénoménalise simplement lui-même originairement », utilise l'adverbe *genponteki ni* 原本的に, qui a la même signification que les traductions ci-dessus, mais lorsqu'il cite le principe des principes, il traduit *originär* par *sôshiteki ni* 創始的に (néologisme que seul Kuki utilise), qui implique l'idée de « commencer » (創 et 始), mais aussi de « fabriquer pour la première fois » (創)[4]. Kuki s'inspire ici du terme *sôshisha* 創始者, « fondateur », qu'on utilise en japonais pour désigner ceux qui ont fondé une institution, un mouvement de pensée, et qu'il utilise d'ailleurs lui-même pour désigner Husserl comme le « fondateur de la phénoménologie »[5]. Dans les traductions contemporaines et celle de Kuki, on a affaire à l'idée d'origine, de commencement, mais dans le cas de notre auteur, on a en outre

[1] Husserl, *Ideen I*, § 24, p. 43, traduit par Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 13 (trad. Ricœur, p. 78).
[2] Trad. Watanabe Jirô dans Husserl, *Ideen* I-I, *op. cit.*, p. 117 ; trad. Sugimura Yasuhiko dans Jean Greisch, *Sonzai to jikan kôgi*, *op. cit.*, p. 60.
[3] Trad. Sakakibara Tetsuya dans *Genshôgaku jiten*, *op. cit.*, p. 427.
[4] *Shin kangorin*, *op. cit.* : 初めて作り出す.
[5] Kuki, « Ningengaku to wa nanika », KSZ III, p. 39.

l'idée de « fabrication » avec le caractère 創, utilisé aussi pour le terme *sôzô* 創造, « création ». Dans le cas de l'« intuition se donnant originairement [*sôshiteki ni*] », cela signifierait que l'intuition se donne à la manière d'une création première, quand « ce qui nous est offert originairement [*sôshiteki ni*] », c'est-à-dire le phénomène, se présente *nouvellement* à la conscience à la manière d'une création première, au commencement (sans sa constitution par les catégories toutes faites du sujet). Ainsi, la caractérisation du phénomène husserlien comme « se phénoménalis[ant] simplement lui-même originairement » et la traduction de l'*originär gebende Anschauung* par *sôshiteki ni ataerareru chokkan* (intuition se donnant originairement ou intuition qui se donne originairement) expriment la volonté de Kuki d'insister sur le caractère donné et spontané du phénomène.

Kuki peut alors affirmer que « Heidegger a hérité [*uketsuida* 受けついだ] de Husserl le concept de phénoménologie »[1], alors qu'il avait opposé les deux philosophes allemands dans ses textes sur l'*iki*. Il cite les fameuses définitions du phénomène et de la phénoménologie qu'on trouve dans le § 7 de *Sein und Zeit* : « ce-qui-se-montre-en-lui-même » et « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »[2]. Ces définitions sont plus en conformité avec l'intérêt que Kuki porte au donné, dont le « caractère fondamental » est, comme l'affirme Jean-Luc Marion, « qu'il se donne à partir de lui-même »[3]. De même et de manière plus claire que dans le cas de Husserl, on voit dans la définition heideggérienne du phénomène l'insistance sur son caractère « donné ». Comme le commente Marion, le phénomène au sens heideggérien « se montre *en soi* et *par soi* »[4] : « en soi », parce qu'il se montre « tel qu'il se montre » (*so wie es sich… zeigt*, que Marion traduit par « comme soi-même ») ; « par soi », parce qu'il se montre « à partir de lui-même » (*von ihm selbst her*, « à partir de soi-même »). Chez Kant, le phénomène « n'est justement pas par soi, puisqu'il est par le *je* qui le constitue comme objet »[5], tandis que c'est la « chose en soi », inconnaissable, qui est en soi et par soi.

Ainsi, la caractéristique du phénomène au sens phénoménologique consiste, pour parler comme Kuki, en ce qu'il « se phénoménalise lui-même » : il n'est pas *constitué*

---

[1] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 13.
[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 28, 34 ; trad. Martineau, p. 43, 47 ; KSZ X, p. 13, 15.
[3] Jean-Luc Marion, *La rigueur des choses*, *op. cit.*, p. 136.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

par le sujet transcendantal, mais *donné à* la conscience quand il *se* phénoménalise *lui-même* dans l'« intuition se donnant originairement ».

c) La rencontre contingente, phénomène privilégié de la phénoménologie

Ainsi, ce que Kuki considère comme la définition husserlienne du phénomène, sa traduction de l'*originär gebende Anschauung* et la définition heideggérienne du phénomène lui permettent d'insister sur le caractère donné du phénomène au sens phénoménologique. Or, nous pouvons justement affirmer que *la contingence est le phénomène privilégié de la phénoménologie* au sens où l'entend Kuki. Le phénomène contingent, c'est-à-dire la rencontre fortuite, imprévue, *se* donne originairement, c'est-à-dire qu'il n'est pas constitué par le sujet : en effet, s'il était constitué par lui en objet, il ne serait pas contingent mais prévu ; le contingent dont parle Kuki étant justement une rencontre accompagnée d'étonnement, il n'est pas prévu par le sujet, car s'il était prévu, il n'y aurait pas d'étonnement ; le contingent n'est donc pas constitué par le sujet mais il se donne lui-même, il est le phénomène au sens phénoménologique, c'est-à-dire au sens où, comme l'interprète Kuki, il « se phénoménalise simplement lui-même originairement » dans l'« intuition se donnant originairement ».

Une rencontre est par définition contingente, fortuite, elle ne peut être prévue par les lois de la causalité ou constituée par les hommes. Si c'était le cas, il ne s'agirait plus d'une rencontre, mais d'un « rendez-vous » ou d'un « mariage arrangé », constitué par des sujets, en l'occurrence par les parents des mariés. *La rencontre n'est pas constituée, mais donnée*. Le contingent se phénoménalise lui-même spontanément en tant que rencontre : ce n'est pas le sujet qui est antérieur à l'objet, le constituant alors souverainement par synthèse (idéalisme transcendantal kantien) ou par production (« logicisme » néokantien) ; ce n'est pas non plus l'objet qui est antérieur au sujet, lequel serait simplement passif par rapport à lui (réalisme naïf) ; nulle antériorité de l'un par rapport à l'autre, donné et conscience se rencontrent originairement, sont toujours déjà en situation de rencontre. La rencontre est originaire (« intuition se donnant originairement »), c'est-à-dire antérieure à la distinction (néo)kantienne, que Kuki avait jugée « trop nette »[1], entre sujet et objet.

[1] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (90). Voir *supra*, Première Partie, chap. I, 4, b.

Ainsi, bien qu'elle dérive d'une traduction de la notion d'intuition présente dans le « principe des principes », l'« intuition se donnant originairement » en tant que rencontre se distingue de l'intuition husserlienne, qui se borne à remplir l'intentionnalité comme visée de l'objet par la conscience : l'intuition se donnant originairement est au contraire la rencontre de la conscience avec un individuel « non-rationnel » que celle-ci ne visait pas.

Ainsi, le donné premier n'est pas l'individu qui serait après coup en relation avec un autre individu (individualisme), mais le phénomène de la rencontre lui-même, le phénomène contingent[1]. L'individuel dont parle Kuki n'est donc pas l'individuel posé dogmatiquement et isolément par les individualistes de l'ère Taishô, mais l'individuel donné ou apparaissant par la rencontre : l'individu selon les individualistes est fondamentalement seul, l'individu selon Kuki suppose originairement l'autre rencontré, autrement dit un « nous » à deux. Ce « nous » à deux est le phénomène commun à un « je » et à un « tu », le phénomène où un individu est toujours déjà en situation de rencontre avec un autre individu : deux individus *différents* l'un de l'autre ont un phénomène originaire en *commun*, cette rencontre contingente par laquelle seulement ils forment un « nous ». La rencontre contingente, c'est le phénomène du commun qui va de pair avec la différence.

En ce sens, le peuple ethnique est-il une véritable communauté ? Nous l'avons défini plus haut comme communauté historico-culturelle qui peut avoir ou non une nuance raciale[2], mais, en fait, il est davantage une *identité* qu'une *communauté*, ou plutôt, il est un objet hybride : ni simple identité, ni communauté véritable. Étant *donné* que le commun est ce qui est commun à des individus différents (ce qu'en japonais on appellerait *kyôtsû no mono* 共通のもの), la communauté suppose de l'autrui individuel, de la différence *en son sein*, alors que le peuple ethnique est *posé* (par le nationalisme ethnique) en tant qu'identité ethnique contre d'autres ethnies, en tant qu'identité de corps (ce qu'en japonais on appellerait *kyôdôtai* 共同体) : étant par définition différent d'autres ethnies, il suppose autrui, mais de l'autrui ethnique *en*

[1] *Cf.* Jean-Luc Marion, qui remarque la contingence de la donation, même si, à notre connaissance, il n'a pas développé les rapports entre contingence et rencontre : « tout ce qui se phénoménalise doit d'abord se donner – se déplier selon le pli de la donation, par lequel son avènement porte toujours la signature de sa facticité et de sa contingence » (*De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* [2001], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010, p. 124). Voir aussi *Étant donné*, *op. cit.*, p. 206-230 ; remarquons que *Le problème de la contingence* de Kuki est cité une fois dans cette œuvre, en rapport avec la question du néant (p. 223-224, n. 2), mais non pas de la rencontre.
[2] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. III ; chap. V, 1, c.

dehors de lui-même, alors qu'en son sein, il exige l'homogénéité, et non pas la différence ; c'est pourquoi, nous l'avons vu plus haut, le nationalisme ethnique a tendance à nier l'individualité des hommes. La communauté en tant qu'identité de corps est en fait la rigidification du commun véritable, au sens phénoménologique. Mais l'identité ethnique d'un tel peuple n'est pas non plus une simple identité. Elle se fonde sur le principe logique d'identité (l'identité ethnique *doit* rester identique, la même : A=A), mais elle est une fausse incarnation du principe d'identité, car elle s'est posée en supposant et en s'opposant à de l'autre ethnique : identité factice (mais non pas facticielle !), elle fait semblant d'être seule. Ainsi, l'identité logique est seule (A), alors que l'identité ethnique est solitaire (A supposant et s'opposant à B, C, D, etc., mais se complaisant dans la solitude), autrement dit, elle est identitaire. L'identité logique est nécessaire (A ne peut pas ne pas être A) ; la communauté est contingente, en tant qu'elle suppose la rencontre entre des individus différents (ce qui est commun à A et à B) ; l'identité ethnique, façonnée par le nationalisme ethnique, est un *objet* hybride qui *se veut* nécessaire (alors qu'en réalité, comme toute construction humaine, elle est contingente). Autrement dit et pour parler comme les bergsoniens, le phénomène du commun est une rencontre *se faisant* entre deux individus différents, alors que l'identité ethnique est un objet *tout fait*.

Dans le phénomène de la rencontre contingente, les acteurs ne sont donc pas identiques, c'est-à-dire identifiés aux catégories universelles par le sujet de la connaissance, car « la facticité même du fait ne peut être subsumée sous l'universel »[1] ; il ne s'agit pas d'acteurs homogènes qui se rencontrent, comme c'est (censé être) le cas dans l'ethnie, mais d'individus hétérogènes, et c'est pourquoi il y a étonnement quand il y a rencontre. Un « je » est étonné de rencontrer un « tu » parce qu'il est *différent*, parce qu'il lui est *donné* : ce qui est différent est toujours ce qui m'est donné. Au contraire, le *Je* transcendantal n'est jamais étonné parce qu'il *constitue* le phénomène en objet, c'est-à-dire en *identité* : en effet, si nous n'avions affaire qu'à de l'identique, c'est-à-dire à des choses et à des hommes que notre entendement *identifie* à ses catégories universelles, il n'y aurait aucun étonnement, aucune rencontre.

Le contingent se phénoménalise *originairement*, il est donné à la conscience de manière première ou, comme nous l'avons vu ci-dessus, à la manière d'une création

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 339.

première : en effet, si le phénomène était donné de manière seconde, la conscience le reconnaîtrait, ne serait pas étonnée, et le phénomène ne serait alors pas contingent. C'est pourquoi le préfixe *jiko* 自己, « de soi », « auto- », joue aussi un rôle important dans la théorie de la contingence de Kuki, car il exprime la réflexivité de la contingence ou phénomène au sens phénoménologique, la réflexivité de ce phénomène qui *se* phénoménalise originairement. Dans la conférence sur la contingence, nous l'avons vu, Kuki parle ainsi de *jijitsuteki jiko sotei* 事実的自己措定, « auto-position facticielle »[1], ou de *zettaiteki jiko sotei* 絶対的自己措定, « auto-position absolue », dans la mesure où « la contingence, par son essence non-rationnelle, s'auto-pose absolument »[2]. Le contingent est un *absolu*, qui n'est pas constitué par moi, mais donné à moi. En tant qu'il est « non-rationnel », c'est-à-dire qu'il déborde ma pensée, le contingent est délié du moi : il est un absolu.

Alors que, nous le verrons, Kuki affirmera explicitement que la contingence est l'objet de la métaphysique par excellence, il ne dit pas explicitement que la contingence est le thème privilégié de la phénoménologie. Il s'agit là de notre interprétation. Cependant, il nous a semblé impossible d'affirmer que sa théorie de la contingence n'avait aucun rapport avec sa découverte de la phénoménologie en Allemagne et avec sa vision de la phénoménologie, qui insiste sur le donné : nous avons d'ailleurs vu que ces éloges de la phénoménologie et les publications sur la contingence se superposaient dans le temps. Nous avons alors vu que sa lecture du phénomène au sens phénoménologique et sa caractérisation du contingent comme rencontre convergeaient vers un point, celui du donné qui n'est pas constitué par le sujet de la connaissance.

Chaque phénoménologue fait retour « aux choses mêmes » en mettant en avant ce que Natalie Depraz appelle des « critères d'expérience privilégiés »[3], Husserl partant de la perception comme acte de base, Heidegger du temps comme horizon de la mortalité du *Dasein* ou Levinas de l'absolue altérité d'autrui. Or, si l'on pouvait parler de phénoménologie à propos de la théorie de la contingence de Kuki, son « critère d'expérience privilégié » serait celui de la rencontre contingente.

---

[1] *Ibid.*, p. 336.
[2] *Ibid.*, p. 345 : 偶然性が其非合理的本質に於て、絶対的自己措定をして居る.
[3] Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 93.

d) La contingence selon Kuki et la contingence selon Husserl

Si la contingence comme rencontre est le phénomène au sens phénoménologique, pourquoi Husserl affirme-t-il que « dans la sphère phénoménologique, il n'y a aucun contingent »[1] ? Certes, Husserl admet comme Kuki l'existence de la contingence :

> Les actes de connaissance fondamentaux de l'expérience posent la réalité naturelle [*Reales*] sous forme *individuelle*, ils posent une existence spatio-temporelle, une chose qui a telle place dans le temps, telle durée propre et un statut de réalité [*Realitätsgehalt*], mais qui, en vertu de son essence, aurait pu avoir n'importe quelle autre position dans le temps ; ces actes posent en outre une chose qui est à tel endroit, sous telle forme physique (ou qui est donnée comme inséparable d'un corps de telle forme), alors que la même réalité considérée dans son essence, pourrait aussi bien exister à n'importe quelle autre place, sous n'importe quelle autre forme, pourrait de même changer d'une tout autre façon qu'elle ne change en fait. L'être individuel sous toutes ces formes est, d'un mot très général, « *contingent* » [*zufällig*].[2]

Dans cet extrait, que d'ailleurs Kuki citera dans *Le problème de la contingence* (1935)[3], Husserl affirme que « les actes de connaissance fondamentaux de l'expérience posent la réalité naturelle sous forme *individuelle* », à savoir un « être individuel » qualifié de « *contingent* ». Il s'agit d'une « existence spatio-temporelle », c'est-à-dire d'un étant déterminé spatialement et temporellement (alors que l'universel ne l'est pas) : elle a « telle place dans le temps, telle durée propre », mais qui « aurait pu avoir n'importe quelle autre position dans le temps », et elle est « à tel endroit, sous telle forme physique », mais qui « pourrait aussi bien exister à n'importe quelle autre place, sous n'importe quelle autre forme ». Husserl caractérise donc les choses de la réalité naturelle par la contingence, c'est-à-dire par l'individualité, mais aussi par la possibilité (« aurait pu », « pourrait aussi bien »). Il dit même un peu plus loin que « les objets réglés par [les] lois [déterminées de la nature] sont également contingents quand on les considère en eux-mêmes »[4].

Cependant, Husserl ne s'en tient pas à l'être contingent caractérisé par l'individualité et la possibilité :

> Or par son sens même cette contingence, qui s'appelle alors factualité [*Tatsächlichkeit*], a sa limite : elle a un corrélat auquel elle est liée, la *nécessité* ; mais cette nécessité ne désigne pas la simple permanence [*Bestand*] de fait d'une règle valable de coordination entre des faits spatio-temporels ; elle présente tous les caractères de la *nécessité eidétique*

---

[1] Husserl, *Ideen I*, § 138, p. 288 ; cité dans Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 33 ; trad. Ricœur, p. 467.
[2] *Ibid.*, § 2, p. 8-9 ; trad. Ricœur, p. 16. Termes soulignés par Husserl.
[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 204, 33.
[4] Husserl, *Ideen I*, § 2, p. 9 ; trad. Ricœur, p. 17 ; cité aussi dans Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, 204.

> et ainsi a rapport avec la *généralité eidétique*. […] *Par son sens, tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence*.[1]

L'appréhension de la contingence suppose celle d'une nécessité, indépendante du lieu, du temps, des différentes circonstances empiriques, dont le fait contingent apparaît justement comme une réalisation. Si l'on n'appréhendait pas l'essence en lui, le fait ne pourrait pas être saisi comme tel, c'est-à-dire contingent. Or, l'essence est selon Husserl objet d'une intuition – obtenue par la méthode de la variation, appelée aussi « réduction eidétique » : nous l'avons vu dans notre analyse de *La structure de l'iki*, il s'agit de l'« intuition de l'essence ». À travers la variation, j'excède le réel individuel pour envisager la pluralité des possibles : je discrimine alors ceux qui font intrinsèquement partie de l'objet en les distinguant de ceux qui ne sont pas essentiels, c'est-à-dire qui sont contingents. Ainsi, j'atteins par une donation originaire l'essence, que Husserl appelle aussi « nécessité eidétique », « généralité eidétique ».

Cette réduction eidétique se croise avec la « réduction transcendantale », appelée aussi *épochè*[2], qui décèle une radicalité transcendantale : je mets entre parenthèses la thèse de l'attitude naturelle, croyance naïve et immédiate en l'existence des choses, thèse selon laquelle « je découvre [la "réalité"] *comme existant et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant* », et selon laquelle « "le monde" est toujours là comme réalité »[3] ; je ne nie pas purement et simplement le fait, mais je le suspends, je le neutralise ; simplement, je ne prends pas position par rapport au monde comme existant, au sens où le monde qui m'environne n'est plus simplement existant, mais seulement *phénomène* d'existence pour moi ; aussi, je dois m'abstenir de toute thèse au sujet du moi comme existant, mais il n'en demeure pas moins qu'il y a quelque chose d'indubitable, le *Je* qui s'abstient, le *Je* qui suspend, appelé « moi pur ». L'*épochè* montre ainsi que, de la même manière qu'il n'y a de spectacle que pour un regard, il n'y a de phénomène que pour une conscience. Elle dévoile donc comme première et essentielle la corrélation entre la conscience et le monde : tout phénomène doit être rapporté à l'acte de conscience qui le vise, c'est-à-dire à l'intentionnalité. La réduction reconduit ainsi les phénomènes à la conscience

---

[1] *Ibid.* (nous avons repris la traduction de Ricœur, mais nous avons remplacé « facticité » par « factualité » pour la distinguer de la facticité heideggérienne) ; cité dans Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 33.
[2] *Ibid.*, § 30-33. Sur la pluralité des réductions phénoménologiques et leur rapport, voir Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 113-120.
[3] *Ibid.*, § 30, p. 52-53 ; trad. Ricœur, p. 95.

comme à leur source de constitution : elle est dite « transcendantale » parce qu'elle dévoile la conscience comme ce sans quoi les phénomènes n'auraient aucun sens et aucun être. Par cette réduction, on remonte ainsi de l'attitude naturelle à la vie transcendantale de la conscience, à l'essence de la conscience pure ou moi pur, « résidu » issu de la suspension du monde. Alors que la thèse du monde est « contingente », la thèse de mon moi pur est « "nécessaire" et absolument indubitable »[1] : le moi pur nécessaire devient le champ d'investigation de cette philosophie qui devient alors au sens strict « phénoménologie transcendantale ».

Ainsi, *chez Husserl*, que ce soit par la réduction eidétique ou par la réduction transcendantale, *la contingence est réduite à la nécessité* (à l'essence nécessaire dans le premier cas, à la conscience nécessaire dans le second) : autrement dit, « selon Husserl – explique Kuki – la sphère phénoménologique est formée par la réduction transcendantale et la réduction eidétique »[2]. Et c'est pourquoi, comme l'affirme clairement Husserl lui-même, « dans la sphère phénoménologique, il n'y a aucun contingent »[3]. Or, Kuki, pour sa part, s'intéresse à la contingence. Est-ce à dire alors qu'il demeure dans l'attitude naturelle, position naïve sur l'existence du monde ? Pour répondre à ces questions, nous devons nous demander si la contingence dont parle Kuki correspond à celle dont parle Husserl, c'est-à-dire à celle des choses qu'on appréhende dans l'attitude naturelle, lesquelles ne sont pas les « choses mêmes », mais les choses recouvertes par les préjugés et préconceptions de toutes sortes ; s'il existe dans sa philosophie une réduction, condition de possibilité de l'attitude phénoménologique[4], laquelle consiste, non pas à voir les choses recouvertes par les préjugés et préconceptions, mais à voir les « choses mêmes », c'est-à-dire les choses qui ne sont recouvertes par les préjugés et préconceptions. La phénoménologie consiste à nous faire voir le phénomène qui, de prime abord (c'est-à-dire dans l'attitude naturelle), ne se montre pas : non pas certes à nous faire voir *autre chose*, mais à nous faire voir *autrement la même chose*, c'est-à-dire son mode de donation. Deux voies semblent alors se présenter à Kuki, même si dans les deux cas, le contingent dont il parle désigne un phénomène au sens phénoménologique, c'est-à-

[1] *Ibid.*, § 46, p. 86 ; trad. Ricœur, p. 151.
[2] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 33 : フッサールによれば現象学的領域は超越論的還元と形相的還元とによって形成されるものである.
[3] Husserl, *Ideen I*, § 138, p. 288 ; trad. Ricœur, p. 467 (modifiée) ; cité dans Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 33.
[4] Jean-Luc Marion, *Étant donné*, *op. cit.*, p. 22-23 : « sans réduction, aucune procédure de connaissance ne mérite le titre de phénoménologique ».

dire un phénomène qui de prime abord ne se montre pas, antérieur aux choses qui nous apparaissent dans l'attitude naturelle.

1. La première voie que nous pouvons déceler dans la théorie kukienne de la contingence consiste à réduire l'étant au contingent par une *époché* que j'accomplis délibérément, même si celle-ci n'est pas explicitement thématisée par Kuki : c'est moi qui, par l'acte conscient de l'*époché*, découvre la contingence du phénomène. Ce que nous nommons ici *époché* correspond à ce que Kuki appelle dans la seconde partie de la conférence le « point de vue métaphysique », qui « considère ce réel donné [*ataerareta*] en le plaçant en arrière-plan, dans le domaine du possible qui n'est pas donné »[1] : ainsi, « on pense que la série causale qui vient d'être donnée ne possède pas nécessairement un caractère absolu » ; « dans la mesure où il est possible de penser qu'un fait donné aurait pu être un autre fait, il n'est pas nécessaire de penser que la manière dont se sont rencontrés la possibilité et le réel a été déterminée par la nécessité »[2]. De ce point de vue, « tout fait peut être considéré comme contingent »[3], même ceux qui de prime abord nous semblent nécessaires.

Ce point de vue, que Kuki appelle « métaphysique », peut être interprété comme une *époché* : en effet, à travers ce point de vue, nous mettons consciemment entre parenthèses la thèse de l'attitude naturelle – où nous croyons naïvement, quotidiennement, en l'existence nécessaire des choses –, et nous accomplissons une conversion du regard à l'égard de ces choses, que nous considérons dès lors comme ayant pu être autrement. Dans l'attitude naturelle, nous avons affaire à des choses que nous croyons nécessaires, ou du moins ordinaires, et que nous organisons nous-mêmes pour nous protéger de la vie, de ce que Bergson appelle « création continue d'imprévisible nouveauté »[4]. Presque tout nous semble répétitif, banal, identique dans la vie quotidienne, dans l'attitude naturelle. Ce que nous appelons *époché*, ou ce que Kuki appelle le « point de vue métaphysique », en nous faisant envisager dans le réel la pluralité d'autres possibles, la différenciation interne possible du réel, nous rappelle

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 332-333 : この与えられた現実を、与えられていない可能の領域の背景の中に置いて考察すること.
[2] *Ibid.*, p. 334 : 今与えられた因果的系列が必ずしも絶対性を有っていないと考える ; 与えられた事実は他の事実でもあり得たと考えることが出来る限り、可能性と現実との遇い方が必然性によって規定されたと考える必要はない.
[3] *Ibid.* : すべての事実は偶然的と考え得る.
[4] Bergson, « Le possible et le réel », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 99.

que ces phénomènes qui nous semblent nécessaires auraient pu être autrement, c'est-à-dire qu'ils sont des contingents, de simples faits qui sont ici et maintenant[1]. Il s'agit d'une véritable conversion du regard à l'égard des choses, c'est-à-dire d'une réduction de l'étant considéré de prime abord comme ordinaire au phénomène considéré comme ayant pu être autrement, à savoir au phénomène contingent. En ce sens, caractériser comme Husserl la contingence comme quelque chose qui pourrait avoir « n'importe quelle autre position dans le temps » relève en fait d'un point de vue phénoménologique. Jean-Luc Marion considère d'ailleurs que Husserl a mené une « analyse de la contingence du monde sur un strict mode phénoménologique »[2].

Le fait d'envisager dans le réel une pluralité d'autres possibles est aussi proche de la variation husserlienne. Cependant, tandis que Husserl recherche par ce procédé l'essence nécessaire de la chose considérée, Kuki en vient à affirmer la contingence de l'existence même de cette chose qui de prime abord semblait nécessaire. Soit une figure ronde : chez Husserl, la variation fait passer d'une figure ronde à une figure anguleuse, ces variantes supposant la saisie de quelque chose en commun, la figure étendue, qui émerge donc comme *eidos* au sein des différentes variantes comme l'élément commun qui en est la condition, comme structure *a priori* sans laquelle l'objet ne pourrait pas être ce qu'il est ; chez Kuki, ce qu'il appelle « point de vue métaphysique » place l'existence même de cette figure ronde « dans le domaine du possible qui n'est pas donné »[3] parmi d'autres possibilités, ce qui nous fait penser que cette figure ronde n'est qu'une « possibilité qui s'est réalisée sans avoir été déterminée par la nécessité », c'est-à-dire que son existence est contingente. Ainsi, la variation husserlienne a pour dessein de saisir l'essence universelle de la chose individuelle considérée et ne remet pas en question son existence, tandis que le « point de vue métaphysique » de Kuki s'intéresse à la question de savoir si son

---

[1] *Cf.* Saitô Yoshimichi 斎藤慶典, qui considère, dans son interprétation de Husserl, que le résidu de la réduction phénoménologique ne devrait pas être un « moi », mais plutôt quelque chose dont on peut seulement dire qu'il s'agit d'une immédiateté d'un « cela » (*sore* それ) en tant que « maintenant, ici, effectivement » (*ima, koko de, gen ni* 今・ここで・現に). Voir son *Hussâru. Kigen e no tetsugaku* フッサール－起源への哲学 (Husserl. Une philosophie vers l'origine), Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha sensho mechie », 2002, p. 101-109.

[2] Jean-Luc Marion, *Étant donné*, *op. cit.*, p. 225. Marion se fonde notamment sur les analyses de la contingence que Husserl a faites dans ses cours de 1923-1924, publiés pour la première fois en 1959, donc inconnus de Kuki (trad. fr. A. L. Kelkel, *Philosophie première*, II. *Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1972, p. 67-76). Cependant, Marion semble n'avoir pas remarqué que Husserl considérait pour sa part, du moins dans les *Ideen I* (1913), que « dans la sphère phénoménologique, il n'y a aucun contingent ».

[3] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 333.

existence même va de soi ou non : autrement dit, par la variation eidétique, Husserl réduit l'étant à l'essence nécessaire, c'est-à-dire à l'objectivité évidente, tandis que par le « point de vue métaphysique », Kuki réduit l'étant à sa contingence.

2. La seconde voie caractérise le phénomène contingent qui m'apparaît sans que j'aie accompli consciemment le geste de l'*époché* : ici, ce n'est pas moi qui, par l'acte conscient de l'*époché*, découvre la contingence du phénomène, mais c'est le contingent qui se présente à moi de manière imprévue. Mais ce contingent n'exprime pas la contingence qui caractérise les choses de l'attitude naturelle car, en tant qu'il est une rencontre fortuite, il est accompagné de l'*étonnement*. Le donné comme rencontre contingente *brise* au contraire la continuité de notre vie quotidienne, de l'attitude naturelle, selon laquelle « "le monde" est toujours là comme réalité »[1] : la contingence est une rupture par rapport à l'ordinaire, à ce qui nous semble nécessaire dans notre vie de tous les jours. Ce phénomène correspond à ce que Kuki appelle « la relation essentielle permanente brisée » (*yaburareta* 破られた, *hakyaku* 破却)[2]. La rencontre contingente brise la continuité de la vie quotidienne, frappe la tendance du sujet à prévoir, en position transcendantale, les objets. Comme chez Heidegger, la réduction n'est pas explicitement thématisée[3], mais elle est concrètement accomplie par le moment de la rencontre accompagnée d'étonnement.

Ce phénomène contingent de la rencontre n'est pas le phénomène que le sujet a l'habitude de constituer par ses catégories de l'entendement. Le sujet, dans un dessein pragmatique, rend nécessaire le donné en le constituant, c'est-à-dire en en faisant un objet, et ainsi fait de notre vie quotidienne quelque chose qui semble nécessaire : le sujet transcendantal, pour ainsi dire, *nécessite* ce qui lui est donné pour en faire un objet. En ce sens, l'attitude naturelle n'est pas caractérisée par la contingence, mais par la nécessité qu'organise le sujet. Or, quand arrive un événement (par définition contingent), c'est-à-dire quand nous faisons une rencontre, il y a rupture dans cette

[1] Husserl, *Ideen I*, § 30, p. 53 ; trad. Ricœur, p. 95.
[2] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 325, 328. *Cf.* Kobayashi Toshiaki, qui insiste sur l'aspect de la rupture (*danzetsu* 断絶) dans sa comparaison de Nishida avec Kuki (*Nishida tetsugaku o hiraku. « Eien no ima » o megutte* 西田哲学を開く－〈永遠の今〉をめぐって [Ouvrir la philosophie de Nishida. Autour de l'« éternel maintenant »], Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami gendai bunko », 2013, p. 144-196).
[3] Sur les « deux sens de la réduction » chez Heidegger, voir Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2015, p. 109-134.

attitude naturelle. Par ce phénomène contingent, nous nous rendons compte que le phénomène que constitue le sujet est un phénomène secondaire, et non pas le phénomène primaire, le phénomène au sens phénoménologique ; nous avons affaire à un phénomène qui se donne dans sa nudité première, comme s'il était une création, ainsi que le suggère l'adverbe utilisé par Kuki, *sôshiteki ni*. Le sujet transcendantal ne fait que constituer ce phénomène primaire (le simple donné) pour en faire un phénomène secondaire, celui de l'attitude naturelle, c'est-à-dire ce qui, recouvert par les préconceptions du sujet, apparaît de prime abord et le plus souvent. Le phénomène fortuit qui nous étonne, c'est-à-dire qui se présente à nous sans que nous l'ayons prévu, nous fait découvrir le donné antérieur à sa constitution par le sujet. En ce sens, le phénomène primaire est le contingent, le simple donné, et le phénomène secondaire le résultat de la constitution de ce donné en objet par le sujet.

Cette contingence se distingue de celle dont parle Husserl dans les *Ideen I* : la contingence selon Husserl ne désigne que la chose individuelle qui pourrait avoir « avoir n'importe quelle autre position dans le temps », alors que celle de Kuki, comme « contingence paradigmatique »[1], est la rencontre. Si, comme l'affirme Marion, la phénoménologie « ne traite pas des phénomènes apparus et apparents », mais de leur « mode d'exposition » (*Art der Aufweisung*[2]), c'est-à-dire de leur « phénoménalité même »[3], la contingence comme rencontre, qui est cette phénoménalité, apparaît bien dans la sphère phénoménologique, et non pas dans l'attitude naturelle. Autrement dit, la contingence selon Kuki comme rencontre est plus originaire que la contingence husserlienne comme chose individuelle possible. Le contingent comme rencontre est la phénoménalité même, le donné premier (ce qui *se* donne spontanément), alors que le contingent comme individuel possible, qui n'est donné que par la phénoménalité de la rencontre, est un donné dérivé (donné *par* la rencontre)[4].

---

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 331.
[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 37.
[3] Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 83.
[4] Jean-Luc Marion décèle une « figure de la contingence phénoménologique » chez Husserl en se fondant sur le passage suivant des *Ideen I* : « Ceci vaut comme une loi d'essence : *l'existence des choses n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donation* [durch die Gegebenheit] ; elle est d'une certaine façon toujours *contingente* » (§ 46, p. 86 ; trad. Ricœur, p. 150 [modifiée] ; cité dans *Étant donné*, *op. cit.*, p. 227). Cette citation permet alors à Marion d'affirmer que « la donation, aussi indubitable qu'elle demeure, n'assure pourtant jamais une nécessité absolue – le donné, en tant que donné, reste contingent, arrive » (*Étant donné*, *op. cit.*, p. 227). Pour notre part, nous pourrions ajouter, en nous fondant sur Kuki, que la phénoménalité selon laquelle « arrive » le donné est la rencontre, qui, à notre connaissance, n'a été thématisée ni par Husserl, ni par Marion.

Ainsi, dans les deux voies qui se sont présentées à Kuki, il y a une rupture par rapport à l'attitude naturelle, rupture qui nous montre un phénomène qui de prime abord ne se montre pas. Dans les deux cas, est accomplie une réduction de l'étant au contingent. Dans la première voie, c'est l'*épochè* entreprise délibérément, appelée par Kuki « point de vue métaphysique », qui réduit l'étant au contingent en nous faisant prendre de la distance par rapport à des faits que nous croyions de prime abord nécessaires, permanents ; dans la voie seconde, celle de l'inattendu, de la brisure, sans *épochè* entreprise délibérément, c'est le donné lui-même comme rencontre qui, en réduisant l'étant au contingent, nous fait découvrir une dimension antérieure à la constitution transcendantale. À la différence de Husserl, Kuki ne remonte pas de la contingence à la nécessité, mais il s'agit bel et bien d'une phénoménologie dans la mesure où le phénomène contingent dont il parle est une rupture par rapport à l'attitude naturelle, soit qu'il soit obtenu par l'*épochè* qui neutralise le réel qui me semble de prime abord nécessaire (première voie), soit qu'il brise de manière inattendue le cours normal de notre vie courante (seconde voie). Aussi, ajoutons-le, non seulement la contingence selon Kuki est phénoménologique, mais, en tant que phénoménalité de la rencontre antérieure à la constitution du phénomène par la conscience pure de la phénoménologie transcendantale, elle est phénoménologiquement antérieure à la nécessité husserlienne (qu'elle soit celle de l'essence ou de la conscience) : selon l'idée d'une véritable « intuition se donnant originairement », la conscience et le donné, antérieurement à la constitution transcendantale, sont toujours déjà en situation de rencontre contingente. Contrairement à la thèse husserlienne, l'originaire n'est pas la conscience constituante, mais la rencontre contingente entre le donné et la conscience non constituante. Nous verrons d'ailleurs plus précisément[1] que cette rencontre – la contingence dégagée par la voie seconde – est antérieure à la possibilité – la contingence dégagée par la première voie.

Nous pouvons donc affirmer que Kuki a radicalisé la réduction phénoménologique, qui reconduit, non pas de l'étant à l'objectivité évidente ou au moi pur, mais de l'étant au donné contingent, c'est-à-dire au phénomène qui « se phénoménalise lui-même », antérieur à sa constitution : autrement dit, cette réduction reconduit plus radicalement

[1] Voir Troisième Partie, chap. I.

le face-à-face entre sujet et objet au commun de la rencontre contingente entre donné et conscience non constituante. Loin que la réflexion sur la contingence demeure dans l'attitude naturelle, elle a donc été imposée à Kuki par le projet phénoménologique lui-même, qui consiste en un retour « aux choses mêmes » : la contingence comme rencontre est le phénomène privilégié de la phénoménologie, c'est-à-dire la phénoménalité même.

e) Réinterprétations de l'être-jeté par Kuki et Watsuji : la contingence et le milieu

Nous venons de voir que la contingence de la phénoménalité de la rencontre était antérieure à la nécessité de la conscience selon la phénoménologie transcendantale ; or, cette idée de rencontre contingente s'exprime dans la réinterprétation que Kuki fait du concept heideggérien d'être-jeté comme contingence, concept représentatif de l'herméneutique de la facticité, qui se voulait dès les années 1920 plus originaire que la phénoménologie transcendantale. Qu'en est-il alors du rapport entre la contingence selon Kuki et l'être-jeté selon Heidegger ?

Nous avons vu plus haut que Kuki, en dissertant sur la contingence, avait voulu parler du concret donné dans l'expérience, et qu'il avait insisté notamment sur le « fait » (*jijitsu*), le « facticiel » (*jijitsuteki*). Or, comme nous l'avons vu dans notre analyse de *La structure de l'iki*, *jijitsu* et *jijitsuteki* sont les traductions japonaises du vocabulaire phénoménologique allemand *Faktum* ou *Faktizität* (facticité)[1] et *faktisch* (facticiel). La « facticité », rappelons-le, désigne selon Heidegger le mode d'être du *Dasein* capable de se comprendre comme lié à l'être de l'étant qu'il rencontre dans son monde. La facticité ne désigne pas un monde statique, mais se caractérise par sa mobilité : comme le remarque aussi Kuki dans « Le problème du temps » (1929), elle consiste en l'« être-jeté » (*Geworfenheit*)[2], qui désigne le fait que le *Dasein* est jeté au

[1] Dans « Le problème du temps » (KSZ III, p. 301), publié la même année que la conférence sur la contingence (1929), Kuki traduit *Faktizität* par *jijitsu*. Il est donc hautement probable que lorsque Kuki utilise le mot *jijitsu* à cette époque, il pense au concept de *Faktizität*. Dans les cours sur Heidegger de 1931-1932, il traduit *Faktizität* par *jijitsusei* 事実性 (ajoutant le suffixe *sei* 性, « -ité »), que nous pouvons alors traduire par « facticité ». Pour ce qui est de notre traduction de *jijitsu* par « fait », nous nous fondons sur la traduction courante de *jijitsu* en français, mais aussi sur la traduction que Kuki lui-même fait du terme « fait » dans son cours de 1934-1935 sur le texte français des *Méditations cartésiennes* de Husserl. Rappelons qu'à l'époque, le texte allemand n'étant pas encore publié, Kuki commentait dans son cours la traduction française réalisée par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas (Paris, Armand Colin, 1931).

[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, p. 134-135 ; Kuki, « Jikan no mondai », KSZ III, p. 302.

monde sans en avoir décidé, indépendamment de sa volonté (le phénomène de la naissance en est paradigmatique), tout en ayant à se décider pour des possibles facticiels : le concept d'être-jeté caractérise donc le *Dasein* en sa facticité comme projet jeté au monde. Autrement dit, l'être-jeté désigne cette situation suivant laquelle je ne sais pourquoi, mais je suis là, dans ce monde, et que je dois en outre exister en assumant ce fait.

Or, Kuki fait aussi référence à l'être-jeté dans sa conférence sur la contingence, dans la partie consacrée aux rapports entre contingence et morale, notamment au moment où il affirme que « la morale consiste à faire de la contingence véritablement une contingence », juste avant d'affirmer, en termes heideggériens, qu'elle consiste « à faire un *Entwurf* [projet] en se fondant sur la *Geworfenheit* [l'être-jeté] »[1]. Cette définition apparaît dans le passage où Kuki considère que la morale consiste en l'« approfondissement de la vie [*sei*] », ce qui signifie « remplacer la finalité imaginaire contenue dans l'auto-position de la possibilité par notre propre dessein facticiel », « créer nous-même la valeur subjective de la contingence en tant que valeur, en fondant tout étonnement de la contingence à partir de l'avenir » ; c'est, dit-il, dans cette « évaluation subjective » que réside notre « liberté »[2]. Ce que Kuki appelle ici « finalité imaginaire contenue dans l'auto-position de la possibilité » est ce qu'il appelait, dans la partie consacrée à la contingence considérée du point de vue métaphysique, le « contingent qui ne paraît pas contingent », c'est-à-dire l'événement contingent dans lequel est « imaginée une finalité »[3] : il s'agit de l'événement qui est contingent, mais qui paraît être le résultat d'une intention ; on fait *comme si* la possibilité qui s'est réalisée ou posée parmi d'autres possibilités l'avait été selon une finalité. Dans notre action morale, Kuki nous propose donc de « remplacer » cette « finalité imaginaire » (*kasôteki gômokutekisei* 仮想的合目的性) par notre « propre dessein facticiel » (*jijitsuteki mokutekisei* 事実的目的性)[4]. Par ce « dessein facticiel »,

---

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350 : 道徳とは偶然性をして真に偶然性たらしむることである。〔Geworfenheit に基いて Entwurf をすることが道徳なり。〕. En allemand dans le texte.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 335.
[4] Constitué de *gô* 合, signifiant « concorder », « convenir », de *mokuteki* 目的, signifiant « le but », « la fin », et de *sei* 性, signifiant « la nature », « le caractère », le terme *gômokutekisei* est le terme technique japonais traduisant *Zweckmässigkeit*, « finalité » (*Iwanami tetsugaku shô-jiten* [1930], *op. cit.*, p. 179), qui, rappelons-le, est le principe philosophique en fonction duquel les phénomènes naturels sont considérés comme tendant vers une fin, un but. Quant au terme *mokutekisei*, c'est-à-dire *gômokutekisei* délesté de *gô*, Kuki semble l'avoir créé pour distinguer de

il s'agit de donner un *sens* à la contingence dans le double sens du terme – même s'il s'agit de deux faces d'une même médaille – : d'une part lui donner une signification, une « valeur », la faire valoir, et d'autre part lui donner une orientation, c'est-à-dire en faire un point de départ « à partir de l'avenir », en vue d'un but.

Ainsi, la rencontre contingente est le véritable « point de départ »[1] de notre vie morale auquel nous devons donner par notre « dessein facticiel » un sens, une impulsion. Or, selon le schéma de Kuki, l'être-jeté se trouve justement dans cette position de la contingence comme rencontre. Il devient ainsi possible de considérer, comme le soutient Mori Ichirô[2], le concept de contingence chez Kuki comme une réinterprétation du concept heideggérien d'être-jeté.

Dans le cours sur Heidegger (1931-1932), il existe un passage où Kuki rapproche plus explicitement être-jeté et contingence : « l'être-jeté est ce que déjà le *Dasein* rencontre. C'est ce qui est contingent. C'est pourquoi pour le *Dasein* il est *Ohnmacht* [impuissance] »[3]. Kuki, en reprenant son analyse étymologique de *gûzen* 偶然 (contingence) et de *au* 遇う (rencontrer) qu'il a présentée dans la conférence, rapproche « contingence », « rencontre » et « être-jeté » :

> Rencontrer [*au* 遇う] signifie pour le *Dasein Ohnmacht* [impuissance]. C'est contingent [*gûzen* 偶然]. C'est ce qui a été déjà et à chaque fois imposé par autrui [*hoka* 他] auquel on ne peut rien. Le *gû* 偶 de *gûzen* 偶然 s'écrit avec la clef de l'homme, mais il a la même signification que *gû* 遇, qui s'écrit avec la clef du cheminement et désigne la rencontre [*au* 遇う]. *Zu-fall* [hasard, contingence] est aussi ce qui vient en tombant [*ochite kuru* 落ちて来る] *zu…fallen* là. Celui qui a été jeté vient en tombant. […] Jeté, il vient en tombant. C'est cela qui fait une rencontre. C'est cela qui est contingent. […] C'est la *Geworfenheit* [être-jeté].[4]

En tant que simplement donné dans la rencontre, le contingent est « imposé par autrui » : « on n'y peut rien », on n'en est pas responsable, car le contingent, en tant

---

la finalité naturelle (« imaginaire » dans la pensée de Kuki) la fin que se pose l'homme qui, dans son action morale, est exposé à la facticité, à l'événement contingent. Pour le distinguer de la « finalité » (*gômokutekisei*), nous traduisons le terme *mokutekisei* par « dessein ».

[1] *Ibid.*, p. 349, 350.

[2] Mori Ichirô, *Shi to tanjô, op. cit.*, p. 14-15, 71-74. Cependant, Mori ne relève pas les passages que nous analysons ici.

[3] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 87 : 被投性とは Dasein が既に出逢っているものである. 偶然のものである. それ故に Dasein にとっては Ohnmacht である.

[4] *Ibid.*, p. 87-88 : 遇うということは現存在にとっては Ohnmacht である. 偶然である. 如何ともすることの出来ない他からその都度既に課せられたものである. 偶然の「偶」は人偏に書かれているが之繞に書いた「遇」と同義で遇うことを意味している. Zu-fall もそこへ落ちて来る zu…fallen である. 投げられたものが落ちてくる. […] 投げられて落ちて来る. それが遇うのである. それが偶然である. […] Geworfenheit である.

qu'il est sans raison et sans but, est sans donataire[1]. L'idée de définir le *Zufall* étymologiquement vient sûrement de l'affirmation suivante de Heidegger : « c'est à la résolution seulement que peut *é-choir* [*zu-fallen*] à partir du monde commun et ambiant ce que nous appelons des contingents [*Zufälle*] »[2]. Cependant, les affirmations de Kuki ne constituent pas une simple paraphrase de *Sein und Zeit*, mais expriment une interprétation originale, car Heidegger n'écrit nulle part explicitement que l'être-jeté se caractérise par la contingence ou la rencontre. C'est Kuki qui a vu dans le concept heideggérien d'être-jeté les caractéristiques de la rencontre et de la contingence, qui n'ont pas été mises en avant par le philosophe de Fribourg.

En effet, Heidegger ne montre pas d'intérêt particulier pour la rencontre contingente. Dans sa critique de 1939, Kuki affirmera que le philosophe allemand n'a pas assez mis en avant le caractère contingent de l'être-jeté, ce qui montre l'insuffisance de ce concept heideggérien : comme nous l'avons vu[3], Heidegger n'ayant pas assez pris en compte « la spatialité et l'être-communautaire » du *Dasein* coexistant qui rencontre par hasard un autre *Dasein*, « la signification ontologique de la contingence a été écartée de son horizon »[4] et le caractère contingent de l'être-jeté manqué. Certes, dans ses *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, appelées aussi « Rapport Natorp » (1922), Heidegger considérait que les concepts de *tychè* et d'*automaton* avaient une « importance décisive eu égard au problème de la facticité », notamment eu égard à la « mobilité [*Bewegtheit*] historique de la vie facticielle »[5], affirmation qu'il aurait bien pu répéter lors d'un cours auquel Kuki a assisté, celui du semestre d'été 1928 sur la *Physique* d'Aristote[6]. Nous ne sommes ici que dans l'ordre de la probabilité, mais ce dont nous pouvons être davantage certain, c'est que Heidegger, dans *Sein und Zeit*, ne montre pas d'intérêt pour le phénomène du *tychè* ou rencontre contingente, bien qu'il ait affirmé l'importance de ce concept aristotélicien quelques années auparavant. Certes, le philosophe allemand parle bien de

---

[1] *Cf.* Jocelyn Benoist, *L'idée de phénoménologie*, *op. cit.*, p. 76 : « L'être du donné est celui de ce dont on ne sait que faire ». Le donné étant sans donataire, Benoist va jusqu'à dire que « personne n'est responsable devant lui et pour lui » (*Ibid.*).

[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, p. 300 ; trad. Martineau, p. 233-234.

[3] Voir Deuxième Partie, chap. IV, 4.

[4] Kuki, « Haideggâ no tetsugaku », KSZ III, p. 270 : 空間性と共同存在性とが重量を有たぬに伴って偶然性の存在学的意義は視野の外に逸してしまっている.

[5] Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) („Natorp-Bericht")*, GA 62, p. 395 ; cité dans Mori Ichirô, *Shi to tanjô*, *op. cit.*, p. 45 ; trad. fr. Jean-François Courtine, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Tableau de la situation herméneutique)*, TER bilingue, Mauvezin, 1992, p. 50.

[6] Ce cours n'est pas publié dans les *Gesamtausgabe*.

« rencontre » (*Begegnung*), et il considère même le phénomène comme *Begegnisart*[1], mais il s'agit principalement dans *Sein und Zeit* de la rencontre avec l'outil, cet étant qui ne mérite pas d'être appelé *Dasein*. Comme nous l'avons déjà vu avec la critique de Heidegger par Watsuji, il s'agit principalement d'une relation entre *Dasein* et outil à-portée-de-la-main (*zuhanden*), et non pas d'une rencontre avec un autre *Dasein*.

En outre, qu'une chose rencontre un *Dasein* signifie pour Heidegger que le *Dasein* « fait rencontrer » ou, comme le traduit Emmanuel Martineau, « fait encontre » (*begegnen lassen*) la chose, ainsi que le remarque Mori[2] : c'est toujours déjà le *Dasein* qui, transcendantalement, « fait encontre » ce qu'il « rencontre » ; nous l'avons déjà vu, c'est d'ailleurs la facticité du *Dasein* qui ouvre un monde pour les étants, qui peuvent ainsi enfin venir à la rencontre du *Dasein* ; c'est en fait l'intentionnalité du *Dasein* qui définit les conditions de la rencontre. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une rencontre contingente, non prévue, c'est-à-dire d'une véritable rencontre. Cette relation sans contingence, sans étonnement, est un commerce quotidien du *Dasein* qui, *en vue de* ses fins, fait « usage » (*Umgang*) des outils, ce que Heidegger appelle « préoccupation » (*Besorgen*)[3]. Au contraire, dans la vraie rencontre, il n'y a aucun « usage » d'un outil *destiné à* quelque chose ; on ne rencontre pas quelque chose en vue d'une fin, pour que cette chose soit destinée à une fin, car la rencontre est imprévue ; ce qui m'est donné par la rencontre n'était destiné à rien. C'est d'ailleurs pourquoi il y a étonnement : « on est étonné parce qu'entre deux séries complètement indépendantes, il y a en quelque sorte une relation qui semble ne pas devoir exister »[4], alors que dans la relation avec un outil, celui-ci est justement dépendant du vouloir du *Dasein* qui le vise (la rencontre, elle, n'est pas visée) – vue que Heidegger appelle « circonspection » (*Umsicht*)[5] : cette dépendance *doit* exister pour que l'outil soit. Étant donné la position transcendantale du *Dasein*, la contingence, imprévue par ce dernier, ne peut dès lors qu'avoir un sens « ouvertement négatif »[6] pour Heidegger. Les « contingents » (*Zufälle*) ne font qu'« é-choir » (*zu-fallen*) à la résolution du

---

[1] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 31 : « *eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas* » ; trad. Martineau, p. 44 : « un mode d'encontre privilégié de quelque chose » ; trad. Claude Romano : « un mode de rencontre… » (dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2010, p. 578).
[2] Mori Ichirô, *Shi to tanjô, op. cit.*, p. 113.
[3] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, p. 66-67.
[4] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 339.
[5] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, p. 69.
[6] Mori Ichirô, *Shi to tanjô, op. cit.*, p. 89.

Dasein qui ouvre la spatialité de la « situation »[1] : ils sont clairement secondaires par rapport à la résolution. Et c'est le On, ignorant cette « situation », qui « conteste le *Dasein* au nom de ce décompte des "contingences" qu'il prend – tout en méconnaissant celles-ci – pour la vraie conduite à tenir »[2].

Il est difficile de savoir si le concept de contingence chez Kuki dérive tout droit du concept d'être-jeté, mais nous pouvons avancer que l'être-jeté heideggérien a été réinterprété par Kuki dans le sens de la contingence et de la rencontre, en conformité avec l'idée de phénomène au sens phénoménologique comme rencontre contingente : l'être-jeté est « ce que *déjà* le *Dasein* rencontre », il « vient en tombant. C'est cela qui fait une rencontre. C'est cela qui est contingent » ; autrement dit, le phénomène de la rencontre contingente, « déjà et à chaque fois imposé par autrui auquel on ne peut rien », est au centre de la facticité du *Dasein*. Autrement dit, c'est par la phénoménalité de la rencontre contingente, et non par le « faire encontre » transcendantal, que l'être-jeté « vient en tombant ». Ainsi, la contingence ou rencontre chez Kuki peut être considérée comme une réinterprétation du concept heideggérien de l'être-jeté, mais ce qui distingue Kuki de Heidegger, c'est l'insistance chez le philosophe japonais sur l'aspect contingent, c'est-à-dire donné, de l'être-jeté, alors que le philosophe allemand semble avoir éludé cet aspect pour finalement insister sur le caractère transcendantal du *Dasein*.

Une autre œuvre des années 1930, *Fûdo* de Watsuji, peut aussi être considérée comme une réinterprétation de l'être-jeté, même si, contrairement au cours de Kuki, elle ne fait pas explicitement référence à ce concept heideggérien. Ces deux auteurs ont été grandement inspirés par *Sein und Zeit*, et rappelons que *Le problème de la contingence* de Kuki et *Fûdo* de Watsuji ont été publiés la même année, en 1935. Comme le soutient Mori[3], le terme *fûdo* 風土 (littéralement « vent » et « terre »), qu'Augustin Berque traduit par « milieu »[4] et Michael Lucken par « terroir »[5], peut être considéré comme le développement du concept de l'être-jeté : le phénomène du milieu peut être défini comme le « sol concret » où nous sommes *jetés* lors de notre naissance sans que nous l'ayons choisi et où, en transformant l'environnement, nous

[1] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, p. 299 ; trad. Martineau, p. 233.
[2] *Ibid.*, p. 300 ; trad. Martineau, p. 234.
[3] Mori Ichirô, *Shi to tanjô*, *op. cit.*, p. 15.
[4] Watsuji, *Fûdo : le milieu humain*, trad. Berque, *op. cit*.
[5] Michael Lucken, « Les limites du *ma*. Retour à l'émergence d'un concept "japonais" », art. cit.

nous transformons nous-mêmes. Je suis jeté dans le monde, mais concrètement, je ne suis pas jeté n'importe où, mais bien « là » (le *Da* du *Dasein*), dans un milieu particulier. Par la « médiance » ou « terroirité » (*fûdosei*) de *ce* milieu où je suis jeté, je suis en relation avec l'environnement et, en tant qu'« être humain » (*ningen*), en « interrelation » (*aidagara*) avec les hommes qui m'entourent (famille, voisins, etc.)[1]. C'est pourquoi, comme le souligne Berque dans son commentaire de *Fûdo*, la médiance selon Watsuji est le « moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kôzô keiki* 人間存在の構造契機)[2] : elle meut structurellement l'existence humaine. C'est ainsi que le concept de médiance caractérise chez Watsuji le phénomène originaire de l'être-jeté de l'être humain. Dès lors, ce qui distingue Watsuji de Heidegger, c'est l'insistance chez Watsuji sur l'aspect « médial » (*fûdoteki*) de l'être-jeté.

Ici, nous pouvons déceler une résonance entre la contingence selon Kuki et la médiance selon Watsuji comme réinterprétations de l'être-jeté heideggérien : sans que je l'ai voulu, j'ai été jeté *par hasard* (contingence) sur un *sol concret* (milieu) ; je rencontre par hasard (l'être-jeté comme contingence) un sol concret (l'être-jeté comme milieu) ; indépendamment de ma volonté, je suis né sur le sol A, mais j'aurais pu naître sur le sol B, ou sur le sol C, ou sur le sol D, etc. Il n'y a là aucune nécessité. C'est concrètement *ici et maintenant* que je suis jeté, en un milieu et un instant de la rencontre contingente, d'où l'importance du moment spatial chez Kuki et Watsuji, comme nous l'avons vu dans leurs critiques communes de Heidegger.

Cependant, on peut aussi déceler chez ces philosophes japonais deux héritages divergents de la pensée heideggérienne : Kuki a insisté sur le caractère contingent de l'être-jeté et Watsuji sur son caractère médial. Le premier s'intéresse surtout à l'instant de la rencontre entre deux êtres, et moins sur le rapport entre le sujet et le milieu. Quant au second, même s'il dit s'opposer au déterminisme géographique dans le préambule de *Fûdo*[3], les développements concrets qu'il fait sur les milieux de la Chine, du Japon, du désert, dégénèrent dans un tel déterminisme, ce qui est peut-être dû au fait qu'il n'a pas assez insisté sur le caractère contingent de l'être-jeté en tant

[1] C'est à partir de son *Éthique*, dont le premier tome est publié en 1937, que Watsuji va insister sur la primauté des relations interhumaines sur la relation avec le milieu : je suis toujours déjà en interrelation sociale (*aidagara*) avec les hommes et, à travers ce lien avec les hommes, je suis en relation avec le milieu qui m'entoure. Nous remercions Inutsuka Yû 犬塚悠 (Université de Tôkyô) de nous avoir apporté cette précision.
[2] Watsuji, *Fûdo*, *op. cit*, p. 3 ; trad. Berque, p. 35.
[3] *Ibid*.

que milieu, c'est-à-dire au fait que, pour qu'il y ait relation avec le milieu, un « sol concret », il faut qu'il y ait eu antérieurement une « rencontre » avec celui-ci, autrement dit, au fait que la rencontre contingente est originaire par rapport à la relation avec le « milieu ».

Ainsi, par la présentation de la définition kukienne du phénomène au sens phénoménologique et la traduction-interprétation du « principe des principes » husserlien comme « intuition se donnant originairement », nous avons interprété la rencontre contingente comme le phénomène privilégié de la phénoménologie, c'est-à-dire la phénoménalité elle-même. Nous avons alors montré que ce phénomène était originaire par rapport à la nécessité de la conscience (phénoménologie transcendantale de Husserl), et qu'il était insuffisamment pris en compte dans le concept d'être-jeté (herméneutique de la facticité de Heidegger), qui présuppose en vérité la rencontre imprévue et non pas le « faire encontre » transcendantal, ou dans le concept de milieu (Watsuji), la relation avec celui-ci présupposant aussi sa rencontre contingente.

3. La rime, expression esthétique de la rencontre contingente

Les phénomènes de coexistence et de rencontre sont fondamentaux chez Kuki, comme nous l'avons vu respectivement dans nos analyses de l'*iki* et de la contingence. Or, parallèlement aux textes sur l'*iki* (1926, 1930) et la contingence (1927, 1929), Kuki a réfléchi sur la rime durant son séjour européen : comme il l'écrit lui-même[1], il a envoyé de Paris un texte « Sur la rime » à Yosano Akiko et Tekkan en mars et avril 1927, en vue d'une publication dans leur revue littéraire *Myôjô*, mais le manuscrit n'a pas paru à cause de la disparition de la revue en avril. Sans l'accord de Kuki, le premier paragraphe du texte est cependant publié en mars 1930 dans *Tôhaku* 冬柏 (Chêne d'hiver)[2], la revue nouvellement fondée par les Yosano. Seront encore publiés deux textes, tous deux intitulés « La rime dans la poésie japonaise », dont l'un, sous la

[1] Kuki, « Nihon shi no ôin » 日本詩の押韻 (La rime dans la poésie japonaise), in *Iwanami kôza Nihon bungaku* 岩波講座 日本文学 (Cours Iwanami. La littérature japonaise), Tôkyô, Iwanami shoten, oct. 1931 ; repris sous le titre « Nihon shi no ôin [B] » dans KSZ V, p. 273.
[2] Kuki, « Ôin ni tsuite » 押韻について (Sur la rime), in *Tôhaku* 冬柏, mars 1930 ; repris sous le titre « Hô shi no ôin ni tsuite » 邦詩の押韻について (Sur les rimes de la poésie japonaise) dans KSZ V, p. 255-263.

forme d'articles courts, les 16 et 17 octobre 1931, dans le quotidien *Ôsaka Asahi*, et l'autre, sous la forme longue, le même mois, dans les *Cours Iwanami*[1]. Une version développée de « La rime dans la poésie japonaise », dont les thèses fondamentales ne sont cependant pas altérées, sera publiée dans l'ouvrage posthume de 1941, *Essais sur les lettres et les arts*[2].

Ainsi, l'*iki*, la contingence et la rime, quoique traités dans des textes indépendants les uns des autres, ont été étudiés à la même époque, de manière intriquée. Kuki fait d'ailleurs une remarque de quelques lignes dans la conférence de 1929 sur la contingence[3]. Nous allons voir que leur principal point commun est le phénomène de la coexistence entre deux choses, et que notamment la rime est l'incarnation esthétique de la rencontre contingente entre deux éléments.

a) De la poésie régulière nouvelle de l'ère Meiji au naturalisme de la poésie libre

Comme nous l'avons déjà vu, Kuki est attaché à l'idée selon laquelle le poète doit lui-même « créer » des règles objectives auxquelles il va se conformer, contrairement à ce que font les artistes « prolétariens » et les poètes naturalistes. Cet attachement aux règles formelles, exprimé par les nombreuses publications consacrées à la rime, est une réaction à l'extension de la suppression des règles formelles dans le monde de la poésie japonaise moderne, ce que nous montre un rapide détour par son histoire.

La poésie japonaise moderne débute avec la publication en 1882 du *Recueil de poèmes de style nouveau*[4], rassemblant des compositions et des traductions dont les auteurs revendiquent, dans le contexte d'occidentalisation du pays, une poésie régulière digne de la nouvelle époque et par conséquent distincte des formes poétiques existantes, le *waka*, le haïku et la poésie chinoise classique (*kan-shi* 漢詩) : suivant l'exemple de la poésie occidentale, la poésie nouvelle doit selon eux exprimer

---

[1] Kuki, « Nihon shi no ôin », in *Ôsaka Asahi shinbun*, 16-17 oct. 1931 ; repris sous le titre « Nihon shi no ôin [A] » dans KSZ V, p. 264-270.
Kuki, « Nihon shi no ôin », in *Iwanami kôza Nihon bungaku*, Tôkyô, Iwanami shoten, oct. 1931 ; repris sous le titre « Nihon shi no ôin [B] » dans KSZ V, p. 271-470.

[2] Kuki, « Nihon shi no ôin », in *Bungei-ron* 文藝論 (Essais sur les lettres et les arts), Tôkyô, Iwanami shoten, sept. 1941 ; repris dans KSZ IV, p. 223-513.

[3] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 348.

[4] Toyama Masakazu 外山正一, Yatabe Ryôkichi 矢田部良吉 et Inoue Tetsujirô, *Shintai-shi shô* 新体詩抄 (Recueil de poèmes de style nouveau), Tôkyô, Maruya Zenshichi 丸屋善七, 1882 ; repris dans *Meiji bungaku zenshû* 明治文学全集 (Œuvres complètes de littérature de Meiji), t. LX, éd. Yano Hôjin 矢野峰人, Tôkyô, Chikuma shobô, 1972, p. 3-23.

une pensée continue et utiliser le langage ordinaire, mais aussi les « vers » (*ku*[uberusu] 句[ウベルス]), les « stances » (*setsu*[sutanzâ] 節[スタンザー])[1], mais encore la « loi de la rime » (*ôin no hô* 押韻の法)[2]. À l'époque, leurs idées et la qualité de leurs poèmes faisaient débat, comme le remarque Kuki[3] : par exemple, Yamada Bimyô, dans « Sur le vers japonais » (1890-1891)[4], définit la poésie par le vers (*inbun* 韻文), distingue le vers de la prose par l'existence ou non du rythme (*sessô* 節奏) et propose d'appliquer à la nouvelle poésie japonaise la métrique de la poésie occidentale, notamment anglaise. Mais la « poésie nouvelle », bientôt appelée « poésie longue » (*chô-shi* 長詩), puis simplement « poésie » (*shi* 詩), finit par être embrassée par de nombreux jeunes Japonais[5] : le progrès de cette nouvelle forme poétique a été remarquable, si bien que Fujioka Sakutarô affirme en 1907 que « le besoin et la qualité de la poésie nouvelle va sans dire. La repousser signifie repousser l'ère Meiji »[6].

C'est le naturalisme, puissant non seulement chez les romanciers, mais aussi chez les poètes, qui va bousculer cette poésie régulière. Il contribue à la naissance de la « poésie libre et de langue parlée » (*kôgo jiyû shi* 口語自由詩), dont la première tentative se trouve dans « Amas de poussière » (1907) de Kawaji Ryûkô[7]. On revendique, d'une part, l'effondrement des formes et la destruction de la tradition, et, d'autre part, l'insistance sur la vie quotidienne de l'homme avec ses « souffrances », ses « amertumes » et ses « angoisses », comme l'affirment Sôma Gyofû dans

---

[1] *Ibid.*, p. 5.
[2] *Ibid.*, p. 11.
[3] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 275-276 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 226-227. Il fait notamment allusion aux débats sur la « poésie nouvelle » des années 1890, notamment à ceux qui ont opposé en 1890-1891 Yamada Bimyôsai 山田美妙斎 (ou Bimyô) à Uchida Fuchian 内田不知庵 (Roan 魯庵), et en 1892 Hatano Shirô 旗野士郎 à Satô Jôjitsu 佐藤誠実.
[4] Yamada Bimyô, « Nihon inbun-ron » 日本韻文論 (Sur le vers japonais), in *Kokumin no tomo* 国民之友 (L'Ami de la nation), oct. 1890-janv. 1891.
[5] Yoshida Seiichi 吉田精一, « Shi-ron sôsetsu » 詩論総説 (Introduction générale sur la poétique), in *Kindai bungaku hyôron taikei* 近代文学評論大系 (Recueil de critiques littéraires modernes), t. VIII, éd. Yasuda Yasuo 安田保雄 *et al.*, Tôkyô, Kadokawa shoten, 1973, p. 605-608.
[6] Fujioka Sakutarô 藤岡作太郎, « Shintai-shi-ron » 新体詩論 (De la poésie nouvelle), in *Teikoku bungaku* 帝国文学 (Littérature impériale), févr. 1907 ; cité dans *Kindai bungaku hyôron taikei*, t. VIII, *op. cit.*, p. 605.
[7] Kawaji Ryûkô 川路柳虹, « Hakidame » 塵溜 (Amas de poussière), in *Shijin* 詩人 (Le Poète), sept. 1907.

« Lecture du *Recueil poétique d'Ariake* » (1908)[1] ou encore Ishikawa Takuboku dans « De Yumimachi » (1909)[2] : on préfère alors aux débats sur la technique formelle ceux qui portent sur la pensée et l'attitude du poète vis-à-vis de la vie.

Le point d'aboutissement de la poésie libre se trouve chez les poètes du « courant populaire » (minshû-ha 民衆派)[3], qui est né vers 1916, c'est-à-dire dans le contexte de la « Démocratie de Taishô », et qui a rapproché la poésie des réalités de la société en prenant pour matière de création le travail des ouvriers et des paysans, ainsi que la vie quotidienne de la petite bourgeoisie, mais qui, en négligeant les questions formelles, a simplifié l'expression formelle, de façon à transformer la poésie en prose, comme le remarque Kuki : « aujourd'hui, la simplification de la forme de la poésie est revendiquée par les poètes populaires »[4]. En outre, à partir de la moitié des années 1920, un mouvement poétique d'avant-garde s'inspirant des futuristes et des dadaïstes a de surcroît prôné le démontage de la poésie libre, pour donner à la poésie japonaise un accent expressif plus intense : il a poursuivi plus en avant la simplification de l'expression parlée et les expressions émotionnelles comme les cris, le fracas et la suggestion[5]. Quant à la poésie surréaliste, présente dans la revue *Poésie et poétique* (*Shi to shi-ron* 詩と詩論, 1928-1933), notamment par son éditeur Haruyama Yukio, elle déclarait explicitement que la poésie et le vers (*inbun*) étaient différents par essence. La littérature prolétarienne ne fait pas exception à l'époque où écrit Kuki : « au nom de l'art prolétarien, le principe de la prose [*sanbun-shugi* 散文主義] essa[yait] même de recouvrir fondamentalement les règles du *tanka* »[6].

Ainsi, à l'époque où Kuki écrit sur la rime, à la fin des les années 1920, à l'apogée de la littérature prolétarienne, la prose et la suppression des règles formelles s'étaient répandues dans le monde de la poésie japonaise, de sorte qu'il était devenu malaisé de distinguer la poésie de la non-poésie. Du point de vue de l'histoire littéraire, Kuki réagit donc à cette situation poétique de suppression des règles formelles et s'oppose

---

[1] Sôma Gyofû 相馬御風, « *Ariake-shû* o yomu » 『有明集』を読む (Lecture du *Recueil poétique d'Ariake*), in *Waseda bungaku*, mars 1908 ; repris dans *Kindai bungaku hyôron taikei*, t. VIII, *op. cit.*, p. 66.
[2] Ishikawa Takuboku 石川啄木, « Yumimachi yori » 弓町より (De Yumimachi), in *Tôkyô Mainichi shinbun* 東京毎日新聞, 30 nov., 2-7 déc. 1909 ; repris dans *Kindai bungaku hyôron taikei*, t. VIII, *op. cit.*, p. 72-76.
[3] Yoshida Seiichi, « Shi-ron sôsetsu », art. cit., p. 609.
[4] Kuki, « Nihon shi no ôin » [A] et [B], KSZ V, p. 264.
[5] Itô Sei, *Kindai Nihon no bungaku-shi*, *op. cit.*, p. 561.
[6] Kuki, « Nihon shi no ôin » [A] et [B], KSZ V, p. 264.

doublement au naturalisme : à son affirmation de l'impulsion naturelle de l'instinct, comme nous l'avons vu plus haut, mais aussi à sa poétique dénuée de règles formelles. Il faut donc pour Kuki « sauver le monde poétique contemporain du danger de la prose [*sanbunteki kiki* 散文的危機] »[1]. À ce « danger » incarné par le naturalisme et l'art prolétarien, la solution que propose Kuki est la rime, réponse à la morale de l'instinct et à la poétique sans mètres.

Notre auteur ne semble pas avoir été le seul à réagir à cette tendance poétique à la suppression des règles et des mètres. C'est d'ailleurs à la même époque, en 1928, que Hagiwara Sakutarô publie *Les principes de la poésie*[2] : il définit la poésie comme la « littérature qui se fonde essentiellement sur des accords sonores [*onritsu* 音律] »[3]. Le « contenu » doit être lui-même « poétique », c'est-à-dire qu'il doit consister en l'« attitude qui sent les choses poétiquement », qui « *connaît la signification* de l'existence [*sonzai*] en la connaissant par l'émotion du sujet et en la fondant dans l'émotion ou l'affection du cœur »[4], mais ce « contenu » doit se refléter dans la « forme poétique », qui doit « *manifester l'émotion* [*jôshô suru* 情象する] »[5]. De même que Kuki écrit que « le contenu de l'art doit se parer d'une forme qui soit digne de l'art »[6], Sakutarô affirme que « la poésie doit consister en ce que *le "contenu poétique" a pris la "forme poétique"* »[7]. Cité par Kuki, Sakutarô écrit encore en 1936, dans la revue *Les quatre saisons*, que « si c'est pour écrire des poèmes sans mètre [*mu-inritsu* 無韻律], autant radicaliser avec audace la conscience de la prose et écrire de la prose normale »[8], ce qui signifie qu'il était attaché à une certaine spécificité de la « forme poétique ». *Les quatre saisons* (*Shiki* 四季), nées en 1934, éditées par Miyoshi Tatsuji, Maruyama Kaoru et Hori Tatsuo[9], et rassemblant des poètes comme

---

[1] Kuki, « Nihon shi no ôin [A] », KSZ V, p. 270.
[2] Hagiwara Sakutarô 萩原朔太郎, *Shi no genri* 詩の原理 (Les principes de la poésie), Tôkyô, Dai-ichi shobô 第一書房, 1928.
[3] *Ibid.* ; Tôkyô, Shôgakukan, 1947, p. 180.
[4] *Ibid.*, p. 182.
[5] *Ibid.*, p. 193.
[6] Kuki, « Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 255.
[7] Hagiwara Sakutarô, *Shi no genri, op. cit.*, p. 181 : 詩とは、詩的な内容が詩的の形式を取ったものでなければならない.
[8] Hagiwara Sakutarô, « Shidan jigen » 詩壇時言 (Sur le monde poétique actuel), in *Shiki* 四季 (Les quatre saisons), févr. 1936, p. 20 ; cité dans « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 233.
[9] Remarquons que Miyoshi Tatsuji 三好達治 (1900-1964), Maruyama Kaoru 丸山薫 (1899-1974) et Hori Tatsuo 堀辰雄 (1904-1953) participaient auparavant à la revue *Poésie et poétique*, mais ils ont fini par ressentir les limites de la poétique d'avant-garde, et ont alors « recherché à bâtir une

Nakahara Chûya, Tachihara Michizô, Jinbo Kôtarô, étaient d'ailleurs une revue poétique qui prônait principalement une poésie lyrique se fondant sur une conscience esthétique intellectuelle, et incarnait une tendance critique vis-à-vis de la suppression du mètre. Certains poètes ont donc été hostiles à la transformation de la poésie régulière en une simple prose et ont soutenu l'utilisation de certaines règles formelles, mais ils ne semblent pas avoir montré le même attachement que Kuki à la rime. Pour Sakutarô, « c'est un non-sens que de faire des allitérations et de rimer en japonais selon des règles occidentales, et *a fortiori* d'imiter la forme de la poésie occidentale. En un mot, le mètre [*inritsu* 韻律] du japonais réside en un "sixième sens" [*kan* 勘] organique d'une sorte d'anti-mécanisme, qu'on devrait appeler "loi de la non-loi" ou "règle de la non-règle" »[1].

Kuki n'ignore pas qu'il est différentes manières de régler formellement la poésie (décompte des syllabes, choix des strophes, ordre des mots), et affirme clairement qu'« [il] ne pense pas du tout que la poésie se forme seulement avec la rime »[2]. Il affirme d'ailleurs en 1941 qu'en développant la rime dans la poésie japonaise, celle-ci gagnera « *une* nouvelle arme »[3] (il ne dit nullement qu'il s'agit de *la seule* arme). Dans un texte écrit en 1981 à l'occasion de la publication des *Œuvres complètes* de Kuki, Nakamura Shin.ichirô, de « Matinée poétique » (マチネ・ポエティック), groupe de poètes né en 1942 s'essayant à la poésie rimée, affirme que les idées de Kuki sur la rime japonaise ont « fait date dans l'histoire pauvre de la poétique japonaise »[4], mais c'est seulement après la guerre qu'elles ont été estimées à leur juste valeur, notamment par son groupe de poètes. En dehors d'un petit groupe de jeunes

---

poésie lyrique plus orthodoxe » (Narita Takaaki 成田孝昭, art. « Shiki », in *Nihon kindai bungaku daijiten, op. cit.*, t. V, p. 135).

[1] Hagiwara Sakutarô, « Nihon shiika no inritsu ni kansuru genri » 日本詩歌の韻律に関する原理 (Principes concernant le mètre dans la poésie japonaise), in *Chûô kôron*, juin 1937 ; repris dans *Hagiwara Sakutarô zenshû* 萩原朔太郎全集 (Œuvres complètes de Hagiwara Sakutarô), t. IV, Tôkyô, Shinchô-sha, 1960, p. 460-461 : 日本語で洋詩風の定則的な頭韻や脚韻やを踏み、強いて洋詩の形式を模倣するということは無意味である。要するに日本語の韻律は、「無法則の法則」「無定形の定形」とも言うべき、一種のアンチ・メカニズムの有機的な「勘[かん]」に存するのである.

[2] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 290 : 私とても押韻だけで詩が成立するなどとは決して考えていない.

[3] Kuki, « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 319 : 詩が新しい形式を一つ獲得することは、武器が一つ加わったこと意味する. Nous soulignons.

[4] Nakamura Shin.ichirô 中村真一郎, « "Nihon shi no ôin" to machine poechikku » 「日本詩の押韻」とマチネ・ポエチック (« La rime dans la poésie japonaise » et Matinée poétique), in KSZ V, Geppô 6, avr. 1981, p. 1.

poètes né en 1942 (Kuki est déjà mort), l'affirmation de la rime en poésie japonaise était donc très marginale dans le monde poétique de l'époque[1] : Kuki a insisté sur la rime à une époque où elle était très peu développée dans la poésie japonaise. Pourquoi donc a-t-il tant revendiqué l'utilisation de la rime ?

b) La rime dans la philosophie de la contingence

L'attachement de Kuki à la rime est dû à sa position philosophique soulignant le phénomène de la rencontre contingente. Comme nous l'avons vu, « il y a dans le contingent, sous une forme ou une autre, le fait que deux choses se rencontrent »[2]. Or, la rime est aussi une rencontre qui aurait pu ne pas être, une rencontre entre deux mots de signification différente, mais qui *par hasard* ont la même sonorité dans leur dernière voyelle tonique et éventuellement dans tous les phonèmes qui la suivent : pour parler selon le schéma signifiant/signifié, il s'agit de deux mots qui ont des signifiés *différents*, mais qui ont un signifiant *en commun*. Il est contingent que 松 et 待つ, qui ont des signifiés différents (respectivement « pin » et « attendre »), possèdent un même signifiant, *matsu*[3]. En tant que leurs significations sont différentes, les deux mots auraient pu ne pas se rencontrer phonétiquement : la rime est une rencontre entre deux mots, analogue à la rencontre contingente entre deux individus qui sont différents, mais qui ont quelque chose en commun en tant qu'ils se sont rencontrés en un même lieu et en même temps, *hic et nunc*. La rime étant une rencontre contingente d'ordre phonétique entre deux mots de signification différente, Kuki affirme donc qu'il y a « coïncidence-correspondance [*fugô icchi* 符合一致] contingente sur le plan de la rime [*in*] »[4]. Cette définition est quasiment identique à celle de la rime dans la conférence de 1929 : « coïncidence contingente sur le plan des

[1] Selon nos recherches sur les bases de données Wine (http://wine.wul.waseda.ac.jp ; consulté en déc. 2015) et Nacsis Webcat (http://ci.nii.ac.jp/books/ ; consulté en déc. 2015). Il s'agit aussi de l'hypothèse de Shindô Masahiro 真銅正宏, *Gûzen no Nihon bungaku. Shôsetsu no omoshirosa no fukken* 偶然の日本文学－小説の面白さの復権 (La littérature japonaise du hasard. Le rétablissement de l'intérêt du roman), Tôkyô, Bensei shuppan, 2014, p. 138.
[2] *Ibid.*, p. 332.
[3] *Ibid.*, p. 348.
[4] Kuki, « Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 259 ; « Nihon shi no ôin [A] », KSZ V, p. 265 ; « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 280 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 231 : 韻の上での偶然の符合一致.

phonèmes », « homophonie »[1]. Comme la contingence, la rime est une *coïncidence* au double sens du terme : par hasard, par une rencontre (premier sens), deux individus différents se sont ajustés, unifiés (second sens). La rime est ainsi, en tant que rapport contingent entre deux mots, l'expression esthétique du phénomène contingent comme rencontre.

Par rapport à la définition de la rime qu'on trouve généralement en poétique[2], l'originalité de celle de Kuki consiste en l'ajout de l'idée de contingence. Notre auteur s'inspire ici de Paul Valéry, qu'il semble avoir découvert en France, notamment durant le débat sur la poésie pure (1925-1930)[3], et dont *Variété* (1924) a attiré l'attention de certains jeunes critiques littéraires au Japon, comme Nakamura Kenzô et Kobayashi Hideo[4]. Il s'inspire notamment de sa définition de la poésie comme « système pur des chances du langage »[5] ou comme « sourires jumeaux » entre deux mots[6], et de son idée de « beauté philosophique » de la rime[7]. Sa définition de la rime, qui a donc un lien évident avec la notion de contingence, objet principal de sa

---

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 348 : 音韻上の偶然の一致, 同音異義.

[2] Rappelons par exemple la définition que propose Jean Mazaleyrat : « homophonie, entre deux ou plusieurs mots, de leur dernière voyelle tonique ainsi que de tous les phonèmes qui, éventuellement, la suivent » (*Éléments de métrique française*, Paris, A. Colin, 1974, p. 184).

[3] Selon Nakamura Shin.ichirô, « "Nihon shi no ôin" to machine poechikku », art. cit., p. 3. En 1926, est publiée *La poésie pure* de l'abbé Bremond, présente dans la bibliothèque de Kuki (*Kuki Shûzô bunko mokuroku*, *op. cit.*, p. 112). Selon lui, la poésie pure est le noyau de la langue poétique – ineffable, intraduisible et inexplicable par les concepts.

[4] Voir Ninomiya Masayuki, *La pensée de Kobayashi Hideo*, *op. cit.*, p. 39-40.

[5] Paul Valéry, *Variété I* (1924), Paris, Gallimard, 1925, p. 159 ; cité par Kuki, qui traduit la définition valéryenne ainsi : 言語の運シャンスの純粋な体系 (« Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 259 ; « Nihon shi no ôin [A] », KSZ V, p. 265 ; « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 280 ; « Nihon shi no ôin » [1941], KSZ IV, p. 231). La phrase entière de Valéry est la suivante : « Et tandis que le monde du poème est essentiellement fermé et complet en lui-même, étant le système pur des ornements et des chances du langage, l'univers du roman, même du fantastique, se relie au monde réel, comme le trompe-l'œil se raccorde aux choses tangibles parmi lesquelles un spectateur va et vient » (Valéry, *Œuvres*, t. I, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 770).

[6] Valéry, « Aurore », in *Charmes* (1922) ; cité dans Kuki, « Nihon shi no ôin [A] », KSZ V, p. 266 : 言葉と言葉との交はす「ふたごの微笑」 ; « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 281 : 言葉と言葉との交はす「ふた子の微笑」 ; *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 220 : 一つの語と他の語との間に存する「双子の微笑」 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 233 : 言葉と言葉との交はす「双生児」. Citons les vers valéryens où apparaissent les « sourires jumeaux » : « Salut ! encore endormies / À vos sourires jumeaux, / Similitudes amies / Qui brillez parmi les mots ! » (Valéry, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 110).

[7] Valéry, *Variété I*, *op. cit.*, p. 67 ; cité dans Kuki, « Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 259 ; « Nihon shi no ôin [A] », KSZ V, p. 265 ; « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 280 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 231 : 哲学的の美. La phrase entière de Valéry est la suivante : « J'ai seulement voulu faire concevoir que les nombres obligatoires, les rimes, les formes fixes, tout cet arbitraire, une fois pour toutes adopté, et opposé à nous-mêmes, ont une sorte de beauté propre et philosophique » (Valéry, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 481).

philosophie, et sa reprise de l'idée de « beauté philosophique » de la rime montrent clairement que ses articles sur la rime ne sont pas de simples textes de circonstance : la rime a pour Kuki une signification pleinement « philosophique ».

De même que, nous l'avons vu, la contingence s'accompagne de l'étonnement[1], la rime, en tant que phénomène contingent, suscite un étonnement. Nous pouvons même affirmer que l'étonnement est au cœur même du dispositif poétique en général[2]. Une belle rime étonne parce que la rencontre de deux mots est contingente : « celui qui est incapable de ressentir une sorte d'étonnement mystique/philosophique devant le contingent est incapable d'éprouver la beauté de la rime »[3]. L'étonnement « philosophique » que l'on ressent devant la contingence, on l'éprouve aussi devant une belle rime, car celle-ci exprime esthétiquement la contingence de l'être.

Pour Baudelaire, « le Beau est *toujours* étonnant »[4], car il est marqué par l'individualité, la nouveauté et la variété de la vie, qui suscite l'étonnement[5]. Si Kuki ne cite pas ici le poète français et s'il ne conceptualise pas explicitement le rapport entre beauté et étonnement, il nous semble possible d'articuler la « beauté philosophique » de la rime et l'« étonnement philosophique » suscité par cette dernière. Dans le cas de Kuki, c'est le concept de contingence qui lie ces deux phénomènes. Si Kuki devait expliquer le caractère étonnant du beau, il répondrait sûrement que c'est dû à son caractère contingent. Si le spectateur est étonné devant quelque chose de beau, c'est parce qu'il a rencontré quelque chose qui peut ne pas être, quelque chose qu'il n'avait pas prévu. C'est le signe de la création, de la nouveauté : si une belle œuvre étonne, c'est parce qu'elle est neuve, parce qu'elle n'était pas prévue par la conscience. C'est vrai d'une œuvre qui vient d'être créée, mais aussi d'une œuvre ancienne : quand bien même on la relirait, une belle œuvre nous étonne toujours parce qu'elle est *toujours* nouvelle, c'est-à-dire qu'on y trouve

---

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 336.

[2] *Cf.* Nathalie Mauriac Dyer, « Poétique de la surprise : Aristote et Proust », in *Item*, mis en ligne le 6 mars 2007, disponible sur : http://www.item.ens.fr/index.php?id=75879.

[3] Kuki, « Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 259 : 所謂偶然に対して一種の神秘的驚異を感じ得ない者は押韻の美を感得することは出来ない ; « Nihon shi no ôin [A] », KSZ V, p. 265, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 280 et « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 231 : いわゆる偶然に対して一種の哲学的驚異を感じ得ない者は押韻の美を味得することは出来ない. Kuki distinguera explicitement deux types d'étonnement dans *Le problème de la contingence* (voir *infra*, Troisième Partie, chap. III, 2, e).

[4] Baudelaire, *Salon de 1859*, in *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 616. Souligné par Baudelaire.

[5] Voir aussi *Exposition universelle, 1855, Beaux-arts*, *op. cit.*, p. 578-579, où Baudelaire écrit que « *le beau est toujours bizarre* », et non pas « *étonnant* », mais où il éclaircit le rapport entre le beau et l'étonnement.

des choses imprévues, des choses qu'on n'avait pas vues auparavant. « Homère est nouveau ce matin, et rien n'est peut-être aussi vieux que le journal d'aujourd'hui. »[1]

Que certains mots de sens différent aient une même sonorité est un donné, une rencontre qui nous est donnée, le poète étant quant à lui cet être « Flairant dans tous les coins les hasards de la rime, / Trébuchant sur les mots comme sur les pavés, / Heurtant parfois des vers depuis longtemps rêvés »[2]. Comme dans la *praxis*, le poète fait quelque chose du donné, il lui donne un sens, en l'occurrence, en fait quelque chose de *beau*, c'est-à-dire une rime *créée*. La rime est un « jeu fondé sur les rapports contingents du langage sur le plan acoustique [*onkyô-jô no* 音響上の] »[3]. À la possible objection qui critiquerait la rime en la considérant comme un simple « jeu [*yûgi* 遊戯] sur les sons », un simple « calembour » ou « jeu de mots » (*jiguchi* 地口, *goro-awase* 語呂合), notre auteur répond que d'une part, « la rime (*in*), en se fondant sur les relations réciproques entre les mots, produit du rythme [*sessô* 節奏] et vise par là l'unité du vers [*shi-ku no tôitsu* 詩句の統一] », et que d'autre part, « dans l'art, le jeu n'est pas nécessairement sans valeur », mieux, qu'« en un sens l'art est lui-même un jeu » ; il va même jusqu'à affirmer que « celui qui ne comprend pas le jeu n'est pas digne d'entrer dans le monde de l'art », et que « plus le jeu est pur, plus il est un jeu "indifférent" dans le monde des formes qui s'est éloigné du réel »[4]. Nous reconnaissons ici la position esthétisante de l'art pour l'art, partagée par les écrivains du « mouvement des sensations nouvelles » et s'opposant à la position prolétarienne de l'« art pour la classe », mais aussi la position *iki* qui, nous l'avons vu, « s'engage dans un jeu autonome sans but et indifférent en respirant, détaché, un air calme »[5]. Comme l'homme *iki*, le poète joue, autonome et indifférent, pour lui-même, et non pour une fin morale, sociale ou politique : l'homme *iki* joue dans le domaine de la

[1] Charles Péguy, « Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne » (1914), in *Œuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 1255.
[2] Baudelaire, « Le Soleil », v. 6-8, in *Les Fleurs du mal*.
[3] Kuki, « Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 259 : 言語の音響上の偶然的関係に基づく遊戯 ; « Nihon shi no ôin [A] », KSZ V, p. 265 : 言語の音響上の偶然的関係に本づく遊戯 ; « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 280 : 言語の音響上の偶然的関係に基づく遊戯 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 231 : 言語の偶然的関係に基づく構成的遊戯.
[4] Kuki, « Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 258-259 ; « Nihon shi no ôin [A] », KSZ V, p. 264-265 ; « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 278-279 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 229-230.
[5] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 48 ; KSZ I, p. 22 ; trad. Loivier, p. 39 (modifiée).

praxis, il joue avec autrui ; le poète créant des rimes joue dans le domaine de la *poièsis*, il joue avec les mots.

Pour reprendre une phrase de la conférence sur la contingence, nous pouvons affirmer que c'est ainsi que le poète va « faire de la contingence véritablement une contingence »[1]. À partir de 1931, Kuki ajoutera que « le jeu de la rime élève la poésie jusqu'au niveau de la nature libre des arts, en même temps qu'il confère à la langue l'existentialité du *Dasein*, et accorde, dans l'instant de la rencontre, une détermination univoque à la plurivocité des membres de la disjonction »[2]. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est la poésie rimée qui incarne la liberté au sens d'autonomie, par opposition à la « poésie libre », qui selon Kuki n'obéit qu'à l'impulsion de l'instinct. La rime ne confère pas seulement la liberté de l'autonomie à la poésie, mais aussi l'« existentialité » du *Dasein* à la langue, c'est-à-dire, selon la réinterprétation de l'être-jeté par Kuki, le caractère contingent de l'existence, ou plutôt, révèle le caractère contingent du langage. En outre, par la création, c'est-à-dire par le « jeu de la rime », le poète accorde à la « plurivocité des membres de la disjonction », c'est-à-dire aux différentes significations possibles qui nous sont données par les mots, une « détermination univoque », c'est-à-dire un sens, une beauté déterminée : le poète ne laisse pas passer la plurivocité des possibilités dans l'instant de la rencontre, en laissant non déployées les multiples significations possibles, mais, par la création, leur accorde une univocité, c'est-à-dire déploie une possibilité parmi ces possibilités. En choisissant, parmi de nombreuses possibilités, de créer une rime entre *sœur* et *douceur*[3], le poète donne un sens déterminé au mot « douceur », rapproché du signifié « sœur », sens qui eût été différent si « douceur » avait été rimé avec un autre mot (disons, par exemple, avec « bonheur »). Par la rime, le poète donne aux mots d'une langue un sens spécifique, une beauté : pour parler comme Mallarmé, il « donne un sens plus pur aux mots de la tribu »[4].

---

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350.

[2] Kuki, « Nihon shi no ôin » [A] et [B], KSZ V, p. 265 et 280 : 押韻の遊戯は詩を自由芸術の自由性にまで高めると共に現存在の実存性を言語に付与し、邂逅の瞬間に於て離説肢の多義性に一義的決定を齎すものである ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 231 (Kuki remplace *gensonzai* 現存在 – *Dasein* – par *ningen sonzai* 人間存在 – l'être humain).

[3] Comme dans « L'Invitation au voyage » de Baudelaire : « Mon enfant, ma sœur, / Songe à la douceur ».

[4] Mallarmé, « Le Tombeau d'Edgar Poe ».

Ainsi, la rime a une « beauté philosophique » car elle est le symbole de l'être, que la philosophie (de Kuki) considère comme contingent, et qu'elle est née de la création poétique. Elle est, dans le domaine esthétique, le phénomène qui exprime de manière éclatante celui de la rencontre, de la contingence. Le phénomène de la rime unifie l'esthétique (le beau) et la phénoménologie de la contingence (la rencontre). Quand bien même, dans le corps du développement sur la « rime dans la poésie japonaise », les remarques philosophiques sur le caractère contingent de la rime sont restreintes, le lien entre la question de la rime et la philosophie de la contingence n'en demeure pas moins évident. Ses développements sur la poésie japonaise peuvent être lus selon son idée de « rapport contingent sur le plan des phonèmes [*on.in*] », comme c'est par exemple le cas de l'« homophonie » de l'allitération, du mot-pivot (*kake-kotoba*)[1] et du mot-oreiller (*makura-kotoba*)[2]. L'interprétation de la poésie japonaise ancienne selon l'idée de contingence semble assez pionnière : un spécialiste contemporain de *waka*, quoiqu'il ne se réfère pas à Kuki, commente aussi le mot-pivot selon l'idée de contingence, notamment de « coïncidence contingente des mots »[3]. Ainsi, Kuki nous montre aussi une voie en vue d'une interprétation de la poésie japonaise ancienne selon une phénoménologie de la contingence.

4. Contingence et métaphysique

a) La contingence, ou le « point de vue métaphysique » (1929)

Kuki étudie la notion de contingence en s'inspirant de réflexions entreprises par d'anciens philosophes, notamment Aristote, mais la réinterprète à partir d'un point de vue nouveau : il met la contingence au centre de la philosophie, à partir des points de vue métaphysique et phénoménologique. Kuki se serait exprimé comme Maurice Merleau-Ponty qui, dans un essai de 1947 intitulé « Le métaphysique dans l'homme »,

---

[1] Kuki, « Nihon shi no ôin » [A] et [B], KSZ V, p. 267 et 300 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 258.

[2] Kuki, « Nihon shi no ôin » [B], KSZ V, p. 300 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 257. Le *makura-kotoba* 枕詞, « mot-oreiller », « mot-appui » ou encore « mot-initiateur », est généralement un terme de 5 mores qui coïncide avec le premier segment prosodique et ressort comme une unité distincte. Sa fonction est analogue à l'épithète homérique.

[3] Watanabe Yasuaki 渡辺泰明, *Waka to wa nani ka* 和歌とは何か (Qu'est-ce que le *waka* ?), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami shinsho », 2009, p. 78 : 言葉の偶然の一致. Voir aussi p. 74-78.

affirme : « la contingence de tout ce qui existe et de tout ce qui vaut n'est pas une petite vérité à laquelle il faudrait tant bien que mal faire une place dans quelque repli du système, c'est la condition d'une vue métaphysique du monde »[1].

Même Aristote, qui a développé une importante théorie de la contingence entre les chapitres 4 et 6 du livre II de la *Physique* – si bien que Pierre Aubenque est allé jusqu'à parler d'« ontologie de la contingence »[2] –, affirme dans le chapitre 8 que la totalité de la nature n'en demeure pas moins régie par la finalité. Ce qui arrive par hasard n'est que le produit d'une déviation du cours de la nature : il est contre-nature. Ceci arrive notamment du fait de la résistance de la matière à l'information durant la génération. La contingence reste finalement « dans quelque repli du système ». La clef de voûte du système, le Premier Moteur immobile – « le Bien en soi et le Désirable en soi »[3] – est, « objet d'amour », la « cause finale »[4] vers laquelle tend le monde : le Dieu d'Aristote, en tant qu'il est « premier », « moteur » et « immobile », meut notamment la sphère des fixes sans être mû lui-même, tandis que les étants de la nature s'efforcent d'imiter l'éternité des corps célestes. Pour parler comme Étienne Gilson, c'est un « Dieu qui se laisse aimer » ou, pour parler comme Aubenque, un « Dieu aimable »[5]. En tant qu'il est le Bien que les étants désirent et vers lequel ils se meuvent, le Premier Moteur est un « être nécessaire » : il « force notre inclination naturelle », il est « la condition du Bien », « ce qui n'est pas susceptible d'être autrement, et qui existe seulement d'une seule manière »[6]. Bien en soi, égal à lui-même car ne pouvant pas être autrement, le Premier Moteur est *nécessaire* ; au contraire, « l'être qui est mû est susceptible d'être autrement qu'il n'est »[7], il est *contingent*. La clef de voûte du système est ainsi le Premier Moteur nécessaire, « Principe auquel sont suspendus le Ciel et la nature »[8], dont notamment les choses contingentes ; ce Dieu est l'objet de la métaphysique en tant que « théologie » ou

---

[1] Merleau-Ponty, « Le métaphysique dans l'homme » (1947), in *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 168.
[2] Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (1962), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, p. 489.
[3] Aristote, *Métaphysique*, Λ (XII), 7, 1072a35.
[4] *Ibid.*, 1072b1-3.
[5] Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, p. 78 : « Le Dieu de saint Thomas et de Dante est un Dieu qui aime, celui d'Aristote est un Dieu qui se laisse aimer » ; Pierre Aubenque, « Aristote 385 environ-322 avant J.-C. », in *Encyclopaedia Universalis 2014* (version électronique) : « il n'est rien qui ressemble aussi peu au Dieu d'amour des chrétiens que le Dieu aimable d'Aristote ».
[6] Aristote, *Métaphysique*, Λ (XII), 7, 1072b10-14.
[7] *Ibid.*, 1072b4.
[8] *Ibid.*, 1072b14.

« philosophie première », tandis que les choses contingentes de la nature sont l'objet de la « physique » ou « philosophie seconde ». En effet, selon la fameuse distinction aristotélicienne des sciences théorétiques, la Théologie s'occupe des être séparés de la matière et immobiles, la Physique des êtres non séparés mais non pas immobiles, la Mathématique des êtres immobiles mais non séparés[1]. Ainsi, la métaphysique au sens de philosophie première aristotélicienne, a pour objet l'être nécessaire, tandis que l'être contingent est l'objet de la physique ou philosophie seconde.

Or, Kuki pense justement la contingence du côté de la métaphysique, c'est-à-dire au centre de la philosophie ; elle n'est pas seulement traitée dans une science « seconde ». Dans la deuxième partie de la conférence, qui peut être considérée comme un approfondissement de l'idée de contingence, il pense la contingence du « point de vue métaphysique » analysé ci-dessus, c'est-à-dire « considère ce réel donné en le plaçant en arrière-plan, dans le domaine du possible qui n'est pas donné »[2]. De ce point de vue, le contingent n'est plus seulement le « réel donné », mais consiste en ce qu'une « possibilité se réalise sans avoir été déterminée par la nécessité » : en ce sens, « la contingence est la possibilité elle-même »[3]. On considère le possible derrière le réel donné, car par « métaphysique » Kuki entend ici le fait de « voir en se situant derrière [*haigo* 背後] le réel donné », « autrement dit [de] voir le réel à partir d'une position disjonctive [*sengenteki* 選言的] », à partir de l'arrière-plan constitué par les possibilités disjonctives « A est-il B, ou bien C, ou bien D »[4]. Nous pouvons aussi appeler *spéculatif* ce point de vue, qui est celui de l'intellect se détachant de l'expérience, de l'actuel donné, en vue de l'expliquer *a posteriori*. Cependant, le spéculatif ne s'oppose pas nécessairement au contingent, qui est ce qui nous est donné dans l'expérience : si ce point de vue spéculatif semble s'éloigner de celui qui valorise le donné, cette prise de distance par rapport au fait, en mettant en avant le caractère contingent de l'actuel en pensant les autres possibles, insiste justement par là même sur le caractère singulier, unique, contingent du donné, comme

---

[1] *Ibid.*, E (VI), 1026a16-23.
[2] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 332-333.
[3] *Ibid.*, p. 333.
[4] *Ibid*. Précisons qu'en logique des propositions, il s'agit ici, non pas de la « disjonction inclusive » (le « ou » inclusif), signifiant « soit l'un, soit l'autre, soit les deux à la fois », mais de la « disjonction exclusive » (le « ou » exclusif), signifiant « soit l'un à l'exclusion de l'autre, soit l'autre à l'exclusion de l'un » ou encore « ou bien…, ou bien… », comme l'indique d'ailleurs un dictionnaire japonais de philosophie de l'époque (art. « *Sengen-genri* 選言原理 [*Law of disjunction, Principium disjunctionis*] », in *Iwanami tetsugaku shô-jiten, op. cit.*, p. 671).

nous l'avons vu avec la voie de l'*épochè* (que nous avons aussi appelée « première voie »).

Or, ce point de vue, qui lie la contingence à la possibilité, c'est-à-dire qui spécule sur le réel donné en le rejetant dans le passé, dans le domaine des possibles, est une manière assez classique de penser, optique rétrospective critiquée par Bergson, pour qui « le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit »[1]. Comme le dit d'ailleurs Kuki lui-même, on trouve ce point de vue spéculatif dans la métaphysique classique, notamment chez Leibniz.

Cependant, on peut trouver certaines divergences entre Kuki et Leibniz. Dans la métaphysique leibnizienne, tous les compossibles tendent à l'existence, au réel, mais c'est par décret divin que seuls certains y accèdent selon le principe du meilleur, de sorte que les êtres contingents n'ont leur raison dernière que dans l'être nécessaire, Dieu : étant donné cette raison d'ordre moral (le meilleur), les choses dites contingentes sont, comme le commente Émile Boutroux, « une sorte de nécessité, une nécessité morale, sinon métaphysique, qui les rend intelligibles pour Dieu *a priori* »[2]. Le point de vue métaphysique de Kuki affirme quant à lui un auto-engendrement de l'être, une naissance sans géniteur. En effet, selon notre auteur, « la possibilité se réalise sans avoir été déterminée par la nécessité »[3], ni même par la nécessité divine : « tout fait peut être considéré comme la position [*sotei*] de la possibilité elle-même »[4]. *Sotei*, nous l'avons vu dans notre analyse de *La structure de l'iki*, est le terme utilisé pour exprimer l'idée de *Setzung*, qui signifie, selon la pensée idéaliste, l'acte par lequel le Moi se pose lui-même dans l'être et pose le non-moi hors de lui-même. Dans la pensée kukienne de la contingence, ce n'est cependant pas le moi qui pose, mais la possibilité elle-même : alors que dans *La structure de l'iki*, c'est le « soi en tant qu'un »[5] qui pose l'autre, en l'occurrence l'autre sexe, dans la pensée de la contingence, ce n'est ni le moi, ni Dieu, mais la possibilité elle-même qui se pose : la possibilité *se* pose elle-même comme fait, indépendamment du moi, ce qui signifie

---

[1] Bergson, « Le possible et le réel », in *La pensée et le mouvant, op. cit.*, p. 110.
[2] Émile Boutroux, « Notice biographique et philosophique sur Leibnitz », in Leibnitz, *La Monadologie*, édition annotée par E. Boutroux, Paris, Delagrave, 1880, p. 76-77.
[3] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 333 : 必然性によって規定されないで、可能性が現実化すること.
[4] *Ibid.*, p. 334.
[5] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 ; trad. Loivier, p. 29 (modifiée).

que le fait contingent est « auto-position facticielle de la possibilité »[1] ; « la contingence, par son essence non-rationnelle, s'auto-pose absolument »[2]. En outre, contrairement au monde actuel selon Leibniz, qui, réalisé par Dieu selon le principe du meilleur, jouit d'un privilège sur les autres possibles, le monde actuel tel que Kuki le considère n'a aucun privilège sur les possibles qui ne se sont pas réalisés, n'étant déterminé par aucune nécessité, aucune nécessité morale telle que le principe du meilleur. Son exemple des jeux de hasard le montre : de même que la face du dé qui apparaît n'a aucun privilège ontologique sur les autres faces (possibilités qui ne se sont pas réalisées), ce monde actuel ne jouit d'aucun privilège. Pour parler comme les métaphysiciens analytiques, Kuki est ainsi un possibiliste[3].

Même si Kuki affirmera plus explicitement dans le cours sur la contingence (1930) que celle-ci est l'objet par excellence de la métaphysique, la contingence est ici déjà considérée d'un point de vue métaphysique, au sens spéculatif du terme. Pour parler comme Merleau-Ponty, le thème de la contingence n'est pas placé « dans quelque repli du système », mais il est considéré comme la « condition d'une vue métaphysique du monde ». Le phénomène contingent, qui nous est donné, nous fait réfléchir sur sa possibilité, c'est-à-dire sur le fait qu'il aurait pu être autrement, ce qui est justement, pour Kuki, faire de la métaphysique.

b) La contingence, ou le « problème métaphysique à proprement parler » : l'être et le néant (1930)

Ce qui est remarquable dans l'introduction du cours de 1930, c'est que Kuki mêle la notion de la contingence, non seulement avec celle du concret, mais aussi avec celle de la métaphysique. Citons-en un passage, qui se trouve dans le paragraphe intitulé « La contingence en tant que problème de la philosophie » et qui sera répété dans la thèse de 1932 et le livre de 1935. La citation est longue, car il s'agit d'un passage crucial du point de vue de l'étude de la conception kukienne de la métaphysique :

> Même si le concept de contingence est utilisé de manière variée, le point commun à toutes ces utilisations réside en ce que l'essence du sens de la contingence consiste en la négation de la nécessité. Le nécessaire [*hitsuzen* 必然] signifie le fait d'être effectivement nécessairement

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 336.
[2] *Ibid.*, p. 345.
[3] Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004, p. 392, 820.

[*kanarazu shika aru koto* 必ず然か有ること]. Cela signifie que l'être [*sonzai* 存在], en un sens, a en lui-même sa raison [*jiko no naka ni konkyo o motteiru koto* 自己の中に根拠を有っていること]. Le contingent [*gûzen* 偶然] signifie le fait d'être effectivement par hasard [*tamatama shika aru koto* 偶々然か有ること]. Cela signifie que l'être n'a pas en lui-même sa raison suffisante. *« It has no bottom »*. Être effectivement par hasard signifie le fait de pouvoir ne pas être [*nai koto* 無いこと] ainsi. C'est l'être qui peut ne pas être. La contingence consiste en ce que l'être est pensé dans son rapport avec le non-être [*hi-sonzai* 非存在]. Que l'étant [*u* 有] s'enfonce dans le néant [*mu* 無]. Ou encore que le néant viole le champ de l'étant. Comme le dit Heidegger, *Da-sein heisst : Hineingehaltenheit in das Nichts* (*Was ist Metaphysik ?*, S. 20). Dans la contingence, l'être fait face au néant. Et aller vers le néant en dépassant l'être, aller vers le métaphysique en dépassant la forme [*katachi o koete keijijô no mono ni yuku koto* 形を超えて形而上のものに行くこと], voilà le sens de la métaphysique [*keijijôgaku* 形而上学]. Quand elle pose le problème de l'être, la métaphysique pose aussi nécessairement le problème de l'être entouré par le non-être, c'est-à-dire par le néant. Le point de divergence entre la métaphysique et les autres sciences réside aussi en ceci. Les autres sciences ne mettent en question que l'étant [*sonzaisha sunawachi u* 存在者即ち有], et n'essaient pas de connaître quoi que ce soit du néant. Comme le dit Heidegger, *Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: ... Sie ist somit als eine „metaphysische" Frage erwiesen* (*Was ist Metaphysik?*, S. 24).

Au sens où le problème de la contingence ne peut être séparé de la question du néant, il est le problème de la métaphysique à proprement parler [*genmitsu ni* 厳密に]. Aussi et par conséquent, les sciences autres que la philosophie comme métaphysique ne posent pas le problème de la contingence.[1]

Faisons tout d'abord quelques remarques sur le lexique. Kuki définit étymologiquement le nécessaire (*hitsuzen* 必然) et le contingent (*gûzen* 偶然), d'où

---

[1] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 204-205 : 偶然性の概念が種々異なって用いられる場合にあってもすべてに共通の点, 即ち偶然性の意味の本質は必然性の否定であるということに存する. 必然とは必ず然か有ることを意味している. 存在が何等かの意味で自己の中に根拠を有っていることである. 偶然とは偶々然か有ることを意味している. 存在が自己の中に十分の根拠を有っていないことである. "It hath no bottom." 偶々然か有るとはそうで無いことが出来ることを意味している. 無いことの出来る存在である. 偶然性とは存在が非存在と関係して考えられていることである. 有が無の中にくい入っていることである. 又は無が有の領域を侵していることである. Heidegger 曰く, Da-sein heisst : Hineingehaltenheit in das Nichts (Was ist Metaphysik ?, S. 20) 偶然性ということにあって存在が無に直面している. そうして存在を超えて無に行くこと, 形を超えて形而上のものに行くこと, が形而上学の意味である. 形而上学は存在を問題とする場合にも必ず非存在即ち無にかこまれた存在を問題とする. 形而上学と他の学問との相違点もそこにある. 他の学問は存在者即ち有を問題とするだけで無に就ては何物をも知ろうとはしない. Heidegger 曰く, Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: ... Sie ist somit als eine „metaphysische" Frage erwiesen. (Was ist Metaphysik?, S. 24)

偶然性の問題も無に対する問いと離すことが出来ないという意味で厳密に形而上学の問題である. 又従って形而上学としての哲学以外の学問は偶然性ということを問題としない. Kuki souligne.

Cf. *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 269 : に根ざしている (s'enracine dans) à la place de にくい入っている (s'enfonce dans) ; *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 9-10 : に根ざしている à la place de にくい入っている, に包まれた (enveloppé par) à la place de にかこまれた (entouré par). En outre, les citations de Heidegger n'apparaissent plus dans la thèse et *La problème de la contingence*.

l'impression de tautologie dans les définitions, surtout dans notre traduction française. Le caractère 然, commun aux deux termes, utilisé dans *hitsuzen* 必然, *gûzen* 偶然 et *shika* 然か, désigne l'affirmation, le consentement, l'effectivité, comme lorsqu'on dit « en effet, comme tu le dis » (然り、君の言うとおり) ; le caractère 必, utilisé dans *hitsuzen* 必然 et *kanarazu* 必ず, signifie la nécessité, la certitude, ce qu'il y a toujours ; le caractère 偶, utilisé dans *gûzen* 偶然 et *tamatama* 偶々, signifie, comme nous l'avons déjà vu, la rencontre, le hasard. Les définitions étymologiques de *hitsuzen* 必然 (le nécessaire) et de *gûzen* 偶然 (le contingent) seront donc respectivement « ce qui est effectivement nécessairement » et « ce qui est effectivement par hasard ». Dans ces définitions, Kuki a ajouté à l'explicitation étymologique la locution *aru koto* 有ること (le fait d'être), qui donne une extension ontologique aux définitions du nécessaire et du contingent. *U* 有 signifie « l'étant » dans le vocabulaire de Kuki (alors qu'il traduit chez Watsuji l'être, le *Sein* au sens heideggérien[1]) : comme l'exprime le terme *sunawachi* 即ち (« c'est-à-dire »), *u* est utilisé comme synonyme de *sonzaisha*, qui traduit le *Seiende* heideggérien[2], c'est-à-dire l'étant déterminé, l'étant là présent qui vient à la rencontre du *Dasein ;* dans la mesure où les termes *sonzaisha* et *u* sont utilisés comme synonymes et que nous n'avons pas trouvé de synonyme d'« étant » en français, nous n'avons pas distingué *sonzaisha* de *u* et avons éludé la locution *sunawachi u*. Pour ce qui est de *sonzai* 存在, conformément à la traduction kukienne du *Sein* heideggérien par *sonzai*, nous l'avons rendu par « l'être », qui « concerne tout étant », mais qui n'est pas lui-même un étant[3].

Kuki affirme ici explicitement que le problème de la contingence « est le problème de la métaphysique à proprement parler », alors qu'au début de l'introduction du cours, il expliquait son intérêt pour la contingence par le fait que celle-ci est quelque chose de concret qui permet à la philosophie d'être près de la vie. Ces deux affirmations pourraient être considérées comme contradictoires si l'on entend par « métaphysique » la simple spéculation rationnelle ne se fiant pas à l'expérience et ayant pour objet des réalités immatérielles (par exemple, Dieu et l'âme), c'est-à-dire la science abstraite par excellence, d'autant plus si l'on considère, comme nous

[1] Kuki présente ses traductions et celles de Watsuji dans son cours sur Heidegger (*Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 48).
[2] Voir par exemple, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 133.
[3] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 38 ; trad. Martineau, p. 49.

l'avons déjà vu chez Aristote, que le domaine de la philosophie première est le nécessaire.

En quel sens alors entend-il le mot « métaphysique » ? En quoi la contingence est-elle le problème métaphysique à proprement parler ? Quel est le point commun à la contingence (ce concret) et à ce qu'il appelle « métaphysique » ? C'est, suggère l'extrait ci-dessus, le non-être ou néant. D'une part, la contingence, dont la définition la plus générale consiste en la « *négation* de la nécessité », est, contrairement à la nécessité, le mot qui désigne l'être qui « *n*'a *pas* en lui-même sa raison suffisante », qui « peut *ne pas* être », ce qui signifie que par le concept de contingence « l'être est pensé dans son rapport avec le *non-être* »[1]

Cependant, gardons-nous d'affirmer que la contingence est un pur néant, un néant absolu, comme Tanaka Kyûbun, qui soutient que « selon Kuki, l'essence de la contingence est le "néant" »[2]. À la différence du « néant absolu » de Nishida, la contingence selon notre auteur est l'être en rapport avec le néant. Pour Nishida, ce n'est pas un sujet de la connaissance distinct des objets, c'est-à-dire un « moi qui » (*watashi wa* 私は) constitue de l'extérieur les phénomènes, mais plutôt un « moi en lequel » (*watashi ni oite* 私に於て) ou *au-quel* apparaissent les phénomènes, c'est-à-dire un « lieu » ou un « champ de conscience » en contexte, en rapport avec autrui, c'est-à-dire où apparaissent les phénomènes ; c'est en ce sens qu'il est un « néant », pure ouverture de la conscience qui n'est pas encore un « moi » souverain ; c'est parce que ce « champ de conscience » originaire est antérieur à toute forme, à la distinction entre objet et sujet souverain qu'il est appelé « néant absolu ». Quant au néant dont parle Kuki, il ne peut être absolu, car il ne désigne pas un champ de conscience, mais la rencontre concrète même apparaissant phénoménalement ; ce qui est originaire pour Kuki n'est pas le champ de conscience, mais la rencontre même qui a toujours déjà lieu ici et maintenant entre le donné et la conscience (antérieure à la distinction entre sujet et objet).

Ainsi, pour parler par image, « dans la contingence, l'être fait face au néant » : la rencontre peut *ne pas* être. À partir d'une définition classique de la contingence (négation de la nécessité, ce qui peut ne pas être), Kuki la définit ontologiquement comme l'être en rapport avec le néant. D'autre part, la métaphysique est définie

[1] Nous avons ajouté les italiques.
[2] Tanaka Kyûbun, *Nihon no tetsugaku o yomu*, *op. cit.*, p. 119.

comme la science qui « pose le problème de l'être entouré par le non-être, c'est-à-dire par le néant », car elle consiste à « aller vers le néant en dépassant l'être ». Ainsi, dans la mesure où la contingence et la métaphysique impliquent *toutes deux* la « question du néant », leur point commun est le non-être ou néant, et c'est en mettant en avant ce point commun que Kuki peut soutenir dans une même introduction que la contingence est aussi bien quelque chose de concret que le « problème de la métaphysique à proprement parler ».

Nous voyons ici une évolution dans la pensée de Kuki. L'importance des notions d'être et de néant est nettement affirmée, d'autant qu'elles sont ici les éléments de définition de la contingence et de la métaphysique. L'idée de négation était aussi présente dans la conférence de 1929, comme lorsque Kuki affirmait que « l'étonnement devant la contingence est finalement fondé sur le fait qu'une chose qui en quelque sorte *ne* devrait *pas* être là est là »[1], mais les notions même d'être et de néant n'étaient pas présentes. Dans le cours de 1930, la contingence est redéfinie comme être en rapport avec le néant. De même, la « métaphysique » est redéfinie comme science qui pose le problème de l'être entouré par le néant, et la contingence explicitement considérée comme le « problème de la métaphysique à proprement parler », tandis que dans la conférence de 1929, la contingence était certes considérée du point de vue métaphysique, qui consistait à « voir en se situant derrière le réel donné »[2], mais n'était pas considérée telle quelle comme un « problème » métaphysique : *en 1929, était considéré comme métaphysique le seul point de vue envisageant la contingence comme le « possible réalisé sans avoir été déterminé par la nécessité »*[3] *; en 1930, la* contingence elle-même *est considérée comme un « problème » métaphysique*. Ainsi, à la différence de Merleau-Ponty qui dira en 1947 que la contingence est la « *condition* d'une vue métaphysique du monde »[4], Kuki affirme ici que la contingence est *elle-même* un « problème métaphysique à proprement parler ».

Une question doit alors être posée : quand Kuki parle de la néantité de la contingence, s'agit-il de quelque chose de concret, c'est-à-dire – comme c'est le cas du phénomène de la rencontre – de quelque chose de donné dans une expérience phénoménologique ? ou s'agit-il seulement d'une négation logique allant de pair avec

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 339. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 333.
[3] *Ibid.*
[4] Merleau-Ponty, « Le métaphysique dans l'homme », art. cit., p. 168.

l'idée spéculative de possibilité, c'est-à-dire du *ne pas* de la définition logicienne de la contingence, en tant que « ce qui peut *ne pas* être », d'autant que notre auteur la cite explicitement[1] ?

c) L'influence de la métaphysique du Dasein

L'évolution de Kuki sur la contingence et la métaphysique est soutenue par l'apparition des notions de l'être et du néant. Or, cette apparition semble bien due à *Was ist Metaphysik ?*, « leçon inaugurale » professée par Heidegger le 24 juillet 1929 devant toutes les facultés de l'université de Fribourg réunies, et publiée la même année sous forme de livre chez Friedrich Cohen[2]. Eu égard aux thèses de *Was ist Metaphysik ?*, de la conférence et du cours sur la contingence, nous pouvons inférer que Kuki, qui possédait le livre[3], s'en est inspiré dans son cours de 1930, et non pas dans sa conférence d'octobre 1929. Contrairement à Obama Yoshinobu, qui affirme que la sensibilité de Kuki au néant est due à sa vie, à sa naissance, à ses « rapports avec [Okakura] Tenshin, son père et sa mère »[4], nous allons montrer, par l'étude des textes, que l'apparition des notions métaphysiques de l'être et du néant dans l'œuvre de Kuki s'explique par sa lecture de *Was ist Metaphysik ?*. Aussi, contrairement à ce que soutient Higaki Tatsuya[5], c'est moins par l'influence nishidienne du « néant absolu » que Kuki a traité du néant, que par l'influence heideggérienne, comme l'indique Kuki lui-même.

Concernant la question des influences, nous devons insister sur un point, important pour notre enquête : si Kuki a été influencé par la pensée de Heidegger, c'est en grande partie par son aspect *métaphysique*. Comme nous l'avons déjà entrevu quand nous commentions le séjour européen de Kuki, le Heidegger que Kuki a connu en Allemagne en 1927-1928 est le phénoménologue en train de projeter une métaphysique du *Dasein*, dont *Was ist Metaphysik ?* est justement un texte emblématique. Nombreux sont les commentateurs qui n'oublient pas d'affirmer

---

[1] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 205, mais aussi p. 206 (« *quod* <u>*potest*</u> *non esse* », écrit en latin et souligné par Kuki).
[2] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, F. Cohen, 1929.
[3] *Kuki Shûzô bunko mokuroku*, *op. cit.*, p. 15.
[4] Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 8, 18. Voir l'introduction de notre thèse.
[5] Higaki Tatsuya, « Seimei to bibun. Nishida to Kuki o meguru hitotsu no kôsatsu » 生命と微分ー西田と九鬼を巡るひとつの考察 (Vie et différentielle. Une réflexion autour de Nishida et de Kuki), in *Nihon no tetsugaku*, n° 9, 2008, p. 48.

l'influence de Heidegger sur Kuki, mais personne, à notre connaissance, ne précise qu'il s'agit du Heidegger qui projetait une nouvelle métaphysique[1]. Insistons-y : ce qui intéresse Kuki chez Bergson ou Heidegger, c'est certes leur tendance à être proche du « concret », de la durée pure pour le premier et du *Dasein* pour le second – d'où aussi son intérêt pour la phénoménologie, qui s'efforce de faire retour « aux choses mêmes » –, mais aussi et en même temps leur tendance métaphysique. Dans son cours sur *Sein und Zeit* (1931-1932), il remarque la « conviction métaphysique de Heidegger »[2]. C'est d'ailleurs, nous l'avons vu, cette insistance sur le concret et le métaphysique qui domine l'introduction du cours de Kuki sur la contingence.

Revenons à cette introduction. D'une part, après avoir affirmé que la contingence consiste en ce que « l'étant s'enfonce dans le néant » et que « le néant viole le champ de l'étant », et avant d'affirmer que « dans la contingence, l'être fait face au néant », Kuki cite la définition du *Da-sein* qu'on trouve dans *Was ist Metaphysik ?* : « *Hineingehaltenheit in das Nichts* », c'est-à-dire, selon la traduction d'Henry Corbin : « se trouver retenu à l'intérieur du néant », ou, selon celle de Roger Munier : « instance dans le rien »[3]. D'autre part, après avoir défini la métaphysique comme ce qui « va vers le néant en <u>dépassant</u> *l'être*, va vers le métaphysique en <u>dépassant</u> la forme », comme ce qui pose le « problème de l'être entouré par le non-être, c'est-à-dire par le néant », Kuki cite la caractérisation heideggérienne de la métaphysique : « *Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: ... Sie ist somit als eine „metaphysische" Frage erwiesen* », c'est-à-dire

[1] Mine Hideki n'a pas non plus traité de la métaphysique du *Dasein* dans son étude sur Kuki et Heidegger (*Haideggâ to Nihon no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 120-178).
[2] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 235.
[3] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *op. cit.*, p. 20 ; trad. Henry Corbin, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968, p. 62 ; trad. Roger Munier, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Cahier de l'Herne : Martin Heidegger*, Paris, 1983, p. 53. Sur *Hineingehaltenheit*, nous reproduisons la note de Munier à sa traduction : « Le terme est d'une traduction malaisée. Il désigne le fait de se tenir dans le rien, mais en étant déjà comme détenu par lui. La connotation, en somme, est double : d'activité (*Hinein*) et de passivité (*gehalten*). Il semble bien, toutefois, que la passivité l'emporte. […] J'ai donc traduit *Hineingehaltenheit in das Nichts* par : *instance dans le rien* et *sich hineingehalten in das Nichts* par : *se tenir instant dans le rien*. Le mot instance serait à prendre à la fois au sens de *in-stare* et dans une acception proche de celle qu'il a dans la locution adverbiale « en instance de... » — par exemple : en instance de départ... » (p. 57). Pour ce qui est de la traduction de *Nichts* par « rien », Munier s'explique ainsi : « *Nichts* enfin, a été traduit par *rien*, et non par néant. *Rien*, on le sait, vient de *rem*, chose, étant. Le *Nichts* étant lié à l'étant au point de faire un avec lui, il semble donc que *rien*, qui implique la même étrange ambiguïté, convienne assez bien ici. Au surplus, ce mot est le seul qui permette le transfert, en français, de certaines expressions allemandes dont la portée apparaît essentielle pour l'intelligence du texte (*rien* d'autre, *rien* de plus, ne *rien* savoir de..., etc.) » (p. 58).

en français : « être retenu dans le néant […], c'est pour le *Dasein* passer au-delà de l'étant dans son ensemble… Cette question s'atteste ainsi comme une question "métaphysique" » ; « L'instance du *Dasein* dans le rien […] est le dépassement de l'étant dans son ensemble… C'est par là que cette question s'avère être une question "métaphysique" »[1]. Le *koeru* 超える de Kuki (que nous avons traduit par « dépasser ») correspond à l'*Übersteigen* de Heidegger (passer au-delà, dépasser), qui exprime le préfixe « méta- » de la « métaphysique » occidentale : comme le remarque François Jaran, il semble d'ailleurs que « l'intérêt que présente pour Heidegger le terme "métaphysique" soit lié à la présence en lui du préfixe πετά [*meta*] »[2], et que Kuki semble à son tour porter de l'intérêt à cet aspect de dépassement (comme il le montre par le soulignage de « dépasser »).

Si les citations heideggériennes sont explicites, quelques écarts entre notre auteur et le philosophe allemand sont perceptibles. Tout d'abord, Kuki élude la question de l'angoisse, alors que le philosophe allemand en parle explicitement dans *Was ist Metaphysik ?*. En effet, dans la seconde citation de Heidegger, Kuki a purement et simplement supprimé la partie portant sur l'angoisse. La citation que l'on trouve dans le cours de Kuki est la suivante : « *Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen* », alors qu'on lit dans l'original : « *Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts* auf dem Grunde der verborgenen Angst *ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen* », en français : « Être retenu dans le néant *par la cause de l'angoisse cachée*, c'est pour le *Dasein* passer au-delà de l'étant dans son ensemble » ; « L'instance du *Dasein* dans le rien *sur le fond de l'angoisse cachée* est le dépassement de l'étant dans son ensemble »[3]. L'angoisse joue ainsi un rôle clef chez Heidegger, d'ailleurs aussi bien dans *Sein und Zeit* que dans *Was ist Metaphysik ?*[4]. C'est selon lui l'angoisse – « disposition affective » (*Stimmung*) fondamentale de la métaphysique – qui « seule dévoile en son mode originel » le rien[5].

---

[1] *Ibid.*, p. 24 ; trad. Corbin, p. 67 ; trad. Munier, p. 54.
[2] François Jaran, *La Métaphysique du* Dasein, *op. cit.*, p. 103.
[3] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *op. cit.*, p. 24 ; trad. Corbin, p. 67 ; trad. Munier, p. 54. Nous soulignons.
[4] Rappelons cependant, avec Jean-Luc Marion, que dans *Sein und Zeit* « l'angoisse se circonscrit au *Dasein* seul, par opposition à l'étant face auquel elle le singularise radicalement », alors que dans *Was ist Metaphysik ?* son champ d'application s'élargit, au point d'opérer la réduction « sur tout l'étant – reconduit à son Rien originaire » (*Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 126).
[5] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *op. cit.*, p. 23 ; trad. Corbin, p. 66 ; trad. Munier, p. 54. Voir aussi p. 17 : « Die Angst offenbart das Nichts » ; cité et traduit par Kuki, *Heidegger no*

L'angoisse révèle le rien car elle est essentiellement indéterminée : quand je m'angoisse, je m'angoisse *de rien* et *pour rien* – alors qu'au contraire, j'ai peur *d'un étant déterminé* et *pour un étant déterminé* (par exemple d'un chien agressif, parce que j'ai peur d'être blessé)[1] ; le « rien » du « je m'angoisse de rien » impose donc une « répulsion » (*Abweisung*) à l'encontre de l'étant dans sa totalité indéterminée, mais en même temps y « renvoie » (*Verweisen*) alors qu'il l'a ébranlé, autrement dit, le rien en provoque l'expulsion, mais une expulsion qui le désigne en même temps ; c'est ce double mouvement qui « obsède le *Dasein* dans l'angoisse » et qui est le « néantir » (*Nichten*) du rien, manifestant ceci que l'étant et le rien vont de pair[2]. Ainsi, en *dé-paysant* radicalement le *Dasein* – dont le domaine familier est ce dont on se soucie quotidiennement, l'étant déterminé –, l'angoisse lui révèle le rien qui manifeste « l'étant dans sa pleine étrangeté »[3] : elle lui révèle qu'il est « retenu », « instant » dans le rien, c'est-à-dire que toujours il est « au-delà de l'étant dans son ensemble »[4], son mode d'être consistant dans un dépassement ou transcendance, autrement dit ek-sistence, être « hors de soi », exister au monde.

Si Kuki fait explicitement référence au *Nichts* selon la métaphysique du *Dasein*, c'est qu'il fait sienne la thèse heideggérienne selon laquelle le rien comme « néantir » n'est nullement une négation logique, un « *vis-à-vis* [*Gegenüber*] indéterminé de l'étant, mais se dévoile comme *appartenant à l'être* de l'étant »[5], donné au *Dasein* dans une expérience concrète. Remarquons que cette distinction entre négation logique et néant donné est explicitement affirmée plus loin dans le cours, quand notre auteur considère Héraclite comme un philosophe « du réel » ayant affirmé l'idée de néant et « tourné ses yeux vers la contingence de l'individuel concret »[6]. Contrairement aux Éléates, qui, pensant seulement à partir du principe logique d'identité, admettent seulement la nécessité de l'être, et non pas le néant, considéré comme une simple négation logique de l'être, Héraclite, qui selon Kuki « n'admet pas

---

genshôgakuteki sonzairon, KSZ X, p. 132 : 無を顕示するものは不安である ; trad. Corbin, p. 59 : « L'angoisse révèle le Néant ».

[1] Voir Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40.

[2] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *op. cit.*, 19 ; trad. Corbin, p. 61 ; trad. Munier, p. 52. Voir J.-L. Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 127.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 20 ; trad. Corbin, p. 62 (modifiée) ; trad. Munier, p. 53.

[5] *Ibid.*, p. 25-26 : « *Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte* Gegenüber für das Seiende, *sondern es enthüllt sich als* zugehörig zum Sein *des Seienden* ; trad. Corbin, p. 69 : « *l'opposé* » pour *Gegenüber* ; trad. Munier, p. 55 ; cité en allemand (sans traduction) dans Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 218.

[6] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 217 : 具体的な個物の偶然性に眼を向けた.

l'application absolue du principe d'identité », affirme « en même temps l'être et le non-être, et par conséquent le devenir »[1] : ainsi, « le néant selon les Éléates était le néant en tant que négation logique de l'être. Le néant selon Héraclite est le néant s'enfonçant dans l'être. C'est le néant en tant que détermination de l'être. Le néant selon les Éléates est *das unbestimmte Gegenüber für das Seiende* [le vis-à-vis indéterminé de l'étant]. Le néant selon Héraclite est *zugehörig zum Sein des Seienden* [appartenant à l'être de l'étant] »[2]. Kuki qualifie alors d'« originaire » (*genponteki*) et de « métaphysique » le néant héraclitéen, rapproché du néant heideggérien, et de « dérivé » (*haseiteki* 派生的) et de « logique » le néant selon les Éléates[3].

Or, si l'expérience concrète qui révèle ce néant « originaire » et « métaphysique » est l'angoisse selon Heidegger, Kuki élude complètement cette disposition affective quand il cite le philosophe allemand dans son cours sur la contingence. Quelle est alors chez Kuki l'expérience qui révèle le néant (*mu*) ? Malgré l'absence de la notion dans l'introduction du cours, ce ne peut être, selon notre interprétation, que la rencontre accompagnée d'étonnement, dont nous avons montré plus haut qu'elle était, en tant que « contingence paradigmatique » ou « nodale »[4], le donné par excellence. Quand je fais une rencontre, par définition contingente, je suis étonné car je ne la prévoyais pas, et l'individuel que j'ai rencontré et qui est là, je le vois comme un « étant s'enfonçant dans le néant » ; je me rends compte que le « néant viole le champ de l'étant », que je n'ai pas affaire à un simple étant présent et objectivé, mais à un contingent, fissuré, violé par le néant.

Remarquons là encore que le commun se distingue de l'identité ethnique. Nous avons vu plus haut que le phénomène du commun était la rencontre contingente entre

---

[1] *Ibid.* : Herakleitos は同一律の絶対適用を認めないから存在と非存在とが同時に成立し、従って生成が肯定される.

[2] *Ibid.*, p. 218 : Elea 派の無は存在の論理的否定としての無であった. Herakleitos の無は存在に喰い入っている無である. 存在の規定としての無である. Elea 派の無は das unbestimmte Gegenüber für das Seiende である. Herakleitos の無は zugehörig zum Sein des Seienden である.

[3] *Ibid*. Cette antériorité ontologique du néant métaphysique par rapport au néant en tant que négation logique sera répétée dans le cours de 1931-1932 : Kuki, citant à nouveau la définition du *Da-sein*, explique à ses étudiants que, selon *Was ist Metaphysik ?*, « la négation logique est quelque chose qui est né d'un tel néant métaphysique » (論理的の否定という様なことはこういう形而上的な無から生じたことである, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 132). Dans ce cours, Kuki traduit *Hineingehaltenheit in das Nichts* par 無の中へ引き入れられていること, c'est-à-dire le fait d'être entraîné (littéralement « tiré et inséré ») vers le néant.

[4] Rappelons que, considérée comme « paradigmatique » (*mohanteki*) dans la conférence de 1929 (KSZ II, p. 331), la rencontre est qualifiée de « nodale » (*kakushinteki*) dans la thèse de 1932 et le livre de 1935 (KSZ II, p. 120, p. 301).

des individus différents et l'identité ethnique un objet posé comme nécessaire[1]. Nous pouvons approfondir cette distinction en affirmant que l'identité ethnique est ce qui ne peut pas ne pas être, ou plutôt ce qui est censé ne pas pouvoir ne pas être, alors que le commun est ce qui peut *ne pas* être, phénomène de l'être entouré de *néant*[2]. L'identité ethnique est un objet ou, comme l'affirmait Kuki dans *La structure de l'iki*, la propriété d'un peuple, le « ce qui est à nous » (*ware ware no mono*) qui ne se partage avec d'autres ethnies, mais que le « nous » ethnique en moi est censé « re-connaître »[3], alors que le commun contingent n'est pas un objet propre, mais un phénomène qui est véritablement donné par la rencontre et entouré par le néant, mais que je ne reconnais pas et qui donc m'étonne. Et si l'identité ethnique est un objet, c'est parce que le nationalisme ethnique a essentialisé, littéralement fétichisé un élément du commun contingent, un élément contingent de l'histoire d'un pays, en un objet de propriété qui ne peut pas ne pas être. Dans cette perspective, le commun véritable n'est pas un objet ou une propriété, mais le phénomène de la pauvreté caractérisé par sa contingence et sa néantité.

Kuki se distingue de Heidegger à propos de ce qui révèle le néant : *chez Heidegger, c'est l'angoisse qui révèle le rien, c'est-à-dire réduit l'étant au rien* ; *chez Kuki, c'est la rencontre contingente accompagnée d'étonnement qui révèle le néant, c'est-à-dire réduit l'étant au contingent entouré de néant*. Ainsi, chez Heidegger, c'est l'individu qui s'angoisse lui-même, parce qu'il s'angoisse de rien, ce qui signifie que l'angoisse est une disposition affective solitaire ; chez Kuki, c'est certes l'individu qui s'étonne, mais c'est par la rencontre avec autrui, qu'il est étonné : en ce sens, on ne devrait pas dire que je *m'étonne de* quelque chose, mais que je suis *étonné par* (la rencontre de) quelque chose. Je ne m'étonne jamais seul ; l'étonnement suppose toujours une rencontre avec autrui, un « nous » à deux, c'est-à-dire une expérience commune. De ce point de vue, chez Heidegger, le néant est révélé par *l'angoisse individuelle* ; chez Kuki, il est révélé par la *rencontre (fortuite) avec l'autre* accompagnée d'étonnement. Autrement dit, c'est la présence ou non de la thématisation de la contingence qui distingue les deux philosophes à propos de l'être, du néant et de la métaphysique. Comme nous l'avons déjà vu à propos de *Sein und Zeit*, Heidegger porte un faible intérêt à la question de la contingence, c'est-à-dire de la rencontre fortuite : le

[1] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, c.
[2] *Cf.* Roberto Esposito, qui caractérise la communauté par le Rien, la « non-appartenance commune » (*Communitas : origine et destin de la communauté, op. cit.*, notamment p. 21).
[3] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 159 ; KSZ I, p. 81. Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. III, 5.

phénomène de la rencontre est présent dans *Sein und Zeit*, mais il s'agit d'une rencontre dont les conditions sont définies par l'intentionnalité du *Dasein*.

Ainsi, l'expérience concrète (l'angoisse selon Heidegger, la rencontre qui étonne selon Kuki) révèle au *Dasein* qu'il se tient dans le néant, c'est-à-dire que toujours il est dépassement de l'étant. Or, la métaphysique consiste justement dans un « dépassement ». Kuki propose alors une définition à caractère tautologique de la métaphysique : *katachi o koete keijijô no mono ni yuku koto* 形を超えて形而上のものに行くこと (« aller vers le métaphysique en dépassant la forme »). Outre la définition de la méta-physique comme « dépassement », il y a une référence à l'histoire de la pensée est-asiatique par la mise en avant de l'étymologie du mot 形而上. Comme il s'agit ici de « dépasser la forme [*katachi* 形] », la locution *keijijô no mono* 形而上のもの, qu'on a traduite par « le métaphysique », fait référence à la pensée chinoise, notamment au *Livre des Mutations* (*Yijing* 易経), selon lequel *xing er shang* 形而上 signifie « ce qui est en amont des formes », c'est-à-dire le *Dao* 道 (littéralement « voie », « chemin ») ou source d'être et réalité ultime, à l'opposé de *xing er xia* 形而下, « ce qui est en aval des formes » (il s'agit, nous l'avons vu, du *keijika* dont parlait Sôseki dans *Je suis un chat*), c'est-à-dire les « objets concrets » (*qi* 器, littéralement « récipient »)[1]. Nous aurions pu traduire littéralement *keijijô no mono ni yuku koto* 形而上のものに行くこと par « aller vers ce qui est en amont des formes », mais nous y avons renoncé pour éviter la tautologie « aller vers ce qui est en amont des formes en dépassant la forme ». Nous avons traduit *keijijô no mono* 形而上のもの par « le métaphysique » en référence à *keijijô-gaku* 形而上学, dont les caractères dérivent du *xing er shang* de la pensée chinoise, mais qui désigne la métaphysique occidentale depuis l'ère Meiji ; cependant, n'oublions pas que Kuki joue sur le mot *keijijô no mono*, qui fait ici allusion aussi bien à la métaphysique occidentale qu'à l'idée est-asiatique de « ce qui est en amont des formes ».

D'autre part, quand Kuki affirme que la métaphysique consiste à « dépasser l'être [*sonzai*] » (non seulement dans son cours de 1930, mais aussi dans sa thèse de 1932 et son livre de 1935), il semble s'inspirer de l'idée heideggérienne qu'il cite lui-même, celle de « passer au-delà de l'étant dans son ensemble », *Übersteigen des Seienden im*

[1] *Xici* 繫辞 *(Grand Commentaire)* A 11-12 ; il s'agit des traductions d'Anne Cheng dans son *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 283.

Ganzen. Or, si, comme nous l'avons vu plus haut, Kuki semblait distinguer dans son vocabulaire *sonzai* (être, *Sein*) de *sonzaisha* ou *u* (étant, *Seiende*), son « être » (*sonzai*) correspond ici à l'étant selon Heidegger. À partir de la thèse de 1932, Kuki remplace *sonzaisha* par *sonzai*[1], c'est-à-dire que la distinction entre ces deux notions (auxquelles nous pouvons ajouter *u*, considéré comme synonyme de *sonzaisha*) semble ne pas être aussi claire que la distinction heideggérienne entre étant et être. Y aurait-il ici une inconséquence ou un flottement dans le vocabulaire ? Car, d'un point de vue heideggérien, c'est une inconséquence que d'affirmer à la fois le dépassement de l'être et le dépassement de l'étant. Pour le philosophe allemand, il y a dépassement de l'étant (comme nous l'avons vu), mais non pas dépassement de l'être : le rien ne dépasse pas l'être en tant que tel, mais « se dévoile comme *appartenant à l'être* de l'étant » ; « l'*être* lui-même est *fini* dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance du *Dasein* qui, dans le *rien*, émerge hors de l'étant »[2]. Comme le commente Jean-Luc Marion, « le Rien même constitue la transgression (transcendance) de l'étant en direction de l'être de l'étant »[3] ; autrement dit, comme le révèlent les formulations ramassées de Claude Romano, l'être « n'"est" *rien* d'étant »[4], et « le rien n'"est" rien d'autre que l'être lui-même », ce qui signifie qu'être et néant sont équivalents chez Heidegger[5]. D'ailleurs, dans son cours de 1931-1932 sur Heidegger, Kuki, plus fidèle au vocabulaire heideggérien, affirme que « la métaphysique consiste à dépasser l'étant [*sonzaisha*] »[6], et non pas l'être (*sonzai*). C'est que si, chez Heidegger, être et néant sont en relation d'*appartenance*, chez Kuki, dans ses textes sur la contingence, ils sont en relation de *face-à-face* ou d'*encerclement* : « Dans la contingence, l'être [*sonzai*] fait face [*chokumen shiteiru* 直面している] au néant » ; il s'agit de « l'être entouré [*kakomareta* かこまれた] par le non-être, c'est-à-dire par le néant ». En effet, si le néant appartient fondamentalement

---

[1] Kuki, *Gûzensei* (cours, 1930), KSZ XI, p. 205 : 他の学問は存在者即ち有を問題とするだけで ; *Gûzensei* (thèse, 1932), KSZ II, p. 269 ; *Gûzensei no mondai* (1935), KSZ II, p. 10 : 他の学問は存在もしくは有… . Nous soulignons.

[2] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *op. cit.*, p. 26 ; trad. Corbin, p. 69 (modifiée) ; trad. Munier, p. 55 (modifiée).

[3] Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 130.

[4] Claude Romano, « Présentation de la conférence de Heidegger. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », in J. Laurent et C. Romano (dir.), *Le Néant*, *op. cit.*, p. 514.

[5] Claude Romano, « Une phénoménologie du néant est-elle possible ? Autour de la controverse Carnap-Heidegger », in *Il y a*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003, p. 301 et 300.

[6] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 133 : 形而上学とは存在者を超えることである (τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ).

à l'être, il ne peut le dépasser ; en revanche, s'il y a face-à-face entre les deux ou encerclement de l'un par l'autre, le dépassement devient possible.

Ainsi, Kuki est fidèle à la métaphysique du *Dasein* dans son cours sur Heidegger, mais son rapport au philosophe allemand semble plus ambigu dans sa philosophie de la contingence : tout en s'en inspirant explicitement, il affirme des idées qui s'écartent quelque peu de celles de Heidegger. À quoi ces écarts et flottements sont-ils dus ? Notre hypothèse est la suivante : quoique s'inspirant de la phénoménologie (ici, de la métaphysique du *Dasein*), Kuki reste attaché à un mode de penser logicien. Nous le trouvons dans l'introduction même de son cours de 1930, reprise dans sa thèse de 1932 et son livre de 1935 : rappelons-le, la contingence est aussi définie, du point de vue de la logique modale, comme « ce qui peut ne pas être », définition alliant le sens spéculatif de l'idée de possibilité (élucidée, nous l'avons vu, par Bergson) avec le *ne pas* de la négation logique. Tout d'abord, la contingence est considérée comme la « négation de la nécessité » ; il s'agit là clairement d'une négation logique, comme si la nécessité était antérieure à la contingence et que la contingence n'en était que la négation. Ainsi, le nécessaire signifiant que « l'être a en lui-même sa raison », le contingent signifie que « l'être *n*'a *pas* en lui-même sa raison suffisante »[1], c'est-à-dire qu'il « peut ne pas être ». Selon une vision typiquement rétrospective, le contingent est ainsi quelque chose qui *est*, qui n'est pas néant, mais qui *peut ne pas* être : il n'était à l'origine, dans le passé, qu'un possible parmi d'autres, un « néant », un « non-être », mais qui s'est réalisé par hasard, sans cause nécessaire, c'est-à-dire qui est devenu quelque chose qui « est » ; *à l'opposé de* l'être nécessaire (négation logique), qui, selon le principe d'identité, *est* éternellement un, c'est-à-dire ne peut pas ne pas être, le contingent *peut ne pas* être. La contingence est en ce sens la négation de la nécessité, laquelle est définie par le principe d'identité. Et c'est pourquoi, pour Kuki, la métaphysique ne consiste pas seulement à dépasser l'étant, le *Seiende* (selon la citation heideggérienne), mais aussi à « dépasser l'être » (*sonzai*) : avec la contingence ou ce qui peut ne pas être, on dépasse la position de la nécessité, c'est-à-dire de ce qui ne peut pas ne pas être, de l'être en tant qu'être.

Ici, nous décelons une conception de l'être et du néant, qui dérive, non pas de la phénoménologie, notamment de la métaphysique du *Dasein*, mais de la logique traditionnelle : il ne s'agit pas d'un rien appartenant à l'être de l'étant, mais d'un

[1] Nous soulignons.

néant qui, à l'origine, dans le passé (selon la vision rétrospective), est un possible sans être, et qui, ensuite, se réalise, devient quelque chose qui est. Nous voyons donc une autre grande divergence entre Kuki et Heidegger : tout en utilisant la notion modale de « possibilité » en la réinterprétant phénoménologiquement, le philosophe allemand s'efforce de s'arracher à la logique modale ; quant à notre auteur, il reste attaché à la logique modale, quand bien même il s'inspire par ailleurs de la phénoménologie. Kuki semble partagé entre deux conceptions de la métaphysique : d'une part, comme discipline proche de la phénoménologie faisant appel à une expérience de la néantité de la contingence, qui a été considérée, quelques pages avant la définition de la métaphysique, comme un exemple du « concret » ; d'autre part, comme spéculation logicienne reprenant la définition de la contingence par la logique modale. Cette ambivalence peut être expliquée par sa méthode, qui, nous l'avons vu, consiste à « partir du concret donné », mais aussi d'« énoncer logiquement [ce] vécu »[1], ambivalence qui se retrouvera dans toute l'œuvre de Kuki : si l'antériorité ontologique du concret donné sera affirmée par Kuki, l'attitude logicienne persistera, ce qui, nous le verrons, posera des problèmes d'ordre théorique et pratique.

d) Kuki dans l'histoire de la métaphysique

La métaphysique pose le problème de l'être. Cependant, ajoute Kuki, elle pose aussi par là même celui de l'être entouré par le néant : « quand elle pose le problème de l'être, la métaphysique pose aussi nécessairement le problème de l'être entouré par le non-être, c'est-à-dire par le néant ». En outre, elle consiste à « dépasser l'être », à « aller vers le métaphysique en <u>dépassant</u> la forme ». Ici, Kuki semble faire référence à la tension qu'on trouve dans l'histoire de la métaphysique occidentale depuis Aristote et dont il parle dans son cours sur *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*[2], la tension entre ontologie et théologie : l'aspect ontologique correspond au « problème de l'être » et l'aspect théologique au « dépassement ».

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 12 et 9 ; KSZ I, p. 7 et 3. Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. II.
[2] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 23-24.

Rappels historiques sur l'équivocité de la « science recherchée »

Rappelons l'équivocité de la « science recherchée », qui se disait chez Aristote de deux manières : d'une part, « science de l'être en tant qu'être » (Γ, 1), qui au XVIIème siècle sera appelée « ontologie » (*ontologia*) ; d'autre part, « philosophie première » (*prôtè philosophia*), assimilée à la « philosophie théologique » (*philosophia theologikè*, E, 1, 1026a). La science de l'être en tant qu'être est la science des choses en tant qu'elles sont, non pas ceci ou cela (ligne, point ou feu, Γ, 2, 1004b6), mais en tant qu'elles sont *tout court* : l'être devient l'objet propre de la métaphysique, mais considéré sous le point de vue le plus universel qui soit ; cette science de l'universel est d'emblée opposée, dès les premières lignes du livre Γ de la *Métaphysique*, aux sciences particulières, qui portent sur un genre particulier de l'être. Or, la philosophie première ou théologie est justement considérée comme une science particulière parmi d'autres, encore que cette science ait pour objet « le genre le plus éminent » (E, 1, 1026a21), c'est-à-dire le divin, réalité immobile et séparée (*choristos*) de la matière : ce qui est au-delà de la nature. Alors que la science de l'être en tant qu'être se distingue de toutes les autres par son universalité, la théologie s'impose par sa primauté, c'est-à-dire par la particularité éminente de son objet.

La « science recherchée », qui sera appelée « métaphysique » (en grec *ta meta ta physika*, « ce qui vient après la physique », à partir du Ier siècle après J.-C. ; en latin *metaphysica*, à partir du XIIe siècle), révèle ainsi dès l'origine une tension entre l'universalité de l'être (elle est plus générale et plus abstraite que toutes les sciences particulières) et la transcendance ou primauté d'une région éminente (elle dépasse le champ de l'apparence, du sensible, elle touche au transcendant) : science de l'être comme tel, science de l'être séparé et premier. Il paraît donc bien s'agir de deux sciences différentes, et non de deux définitions différentes de la même science qu'on appellera « métaphysique ».

Bien que certains, comme al-Fârâbî ou Duns Scot, se soient efforcés de les distinguer, ces deux sciences ont plutôt eu tendance à être confondues par les commentateurs sous le nom unique, mais équivoque, de « métaphysique ». En effet, chacune des deux sciences (ontologie et théologie) est à la fois universelle et première. D'une part, si la science de l'être en tant qu'être est d'emblée définie par son universalité, elle prétend aussi par là même à la primauté : conformément au schéma des *Analytiques*, selon lequel l'universel contient en puissance le particulier, la science la plus générale, science des principes les plus universels, sera en même temps le fondement des sciences particulières, qu'elle précédera dans l'ordre de l'intelligibilité. D'autre part, et à l'inverse, la théologie, d'abord définie par sa primauté, n'en vise pas moins à l'universalité : science du Principe premier, Dieu, elle connaît en même temps ce dont le principe est principe, c'est-à-dire, s'agissant du Principe premier de qui « dépendent » toutes choses, « le Ciel et la nature » tout entiers (Λ, 7, 1072b14). Chacune des deux sciences étant à la fois universelle et première, les commentateurs ont été souvent tentés d'assimiler leurs objets : l'être en tant qu'être serait l'être *éminemment* être, c'est-à-dire le divin. Cette assimilation de l'être divin et de l'être en tant qu'être masque cependant la dualité des problématiques ontologique et théologique, et méconnaît la distinction, scolarisée plus tard, mais déjà en germe chez Aristote, entre une *metaphysica generalis*, science de l'être commun (*ens commune*), et une *metaphysica specialis*, science d'un être particulier, mais suprême (*summum ens*).

Sur cette équivocité de la « métaphysique », voir Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*

Cependant, chez notre auteur, l'ontologie ne traite pas seulement de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire au nécessaire, mais de l'être entouré par le néant, c'est-à-dire de la contingence ; l'aspect de dépassement ne correspond pas au dépassement du

sensible en direction de Dieu, mais à celui de la forme, de l'être, en direction du néant. Ainsi, une nouvelle figure de la métaphysique apparaît au sein de l'œuvre Kuki : si, dans les *Propos sur le temps* de 1928, la métaphysique, qui allait de pair avec la mystique (rappelons-nous, le « métaphysique-mystique »), désignait la transmigration, l'absolu, la profondeur infinie atteinte par le mystique lors de l'instant de l'extase verticale, le cours sur la contingence de 1930 présente, à travers la réinterprétation de la tension constitutive de la métaphysique occidentale, une métaphysique à caractère ontologique portant sur l'être entouré par le néant[1], et une métaphysique portant sur le dépassement de l'être en direction du néant. Cependant, Kuki ne semble pas présenter ces deux aspects comme indépendants l'un de l'autre : poser le problème de l'être revient par là même (« aussi nécessairement », dit-il) à poser celui de l'être entouré par le néant, et ainsi de dépasser l'être en direction du néant[2].

Ici, il nous semble possible de situer Kuki dans l'histoire de la métaphysique, dans laquelle, en nous inspirant de Lambros Couloubaritsis et de Dominique Janicaud[3], nous pouvons distinguer deux grands lignées concurrentes : celle qui se concentre sur l'*être* et celle qui traite de *ce qui dépasse l'être*. La première, appelée « ontologisme » par Couloubaritsis[4], dérive de la conception aristotélicienne de la « science de l'être en tant qu'être », nommée « ontologie » depuis le XVIIe siècle, et a pour représentants principaux Aristote, saint Thomas et Hegel. La seconde dérive de l'idée platonicienne du Bien « au-delà de l'essence » (*epekeina tès ousias*), développée par les philosophies néoplatoniciennes de l'Un et revendiquée récemment par la philosophie lévinassienne de l'Autre[5].

---

[1] Même si cette métaphysique ne traite pas de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire du nécessaire, nous pouvons affirmer qu'il a un « caractère » ontologique au sens où il traite de l'*être* entouré par le néant.

[2] Rappelons les définitions de Kuki (KSZ XI, p. 205) : « aller vers le néant en dépassant l'être, aller vers le métaphysique en dépassant la forme, voilà le sens de la métaphysique. Quand elle pose le problème de l'être, la métaphysique pose aussi nécessairement le problème de l'être entouré par le non-être, c'est-à-dire par le néant ».

[3] Lambros Couloubaritsis, « La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie ? », in *Herméneutique et Ontologie*, Paris, PUF, 1990, p. 297-322 ; Dominique Janicaud, « Phénoménologie et métaphysique », in Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université de Laval, 1999, p. 117-128.

[4] *Ibid.*, p. 308.

[5] Platon, *La République*, VI, 509b9 ; Plotin, *Ennéades*, VI, 9 [9], 11, 42 ; Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, LGF, coll. « Le Livre de Poche », 2012, p. IV. Pour une interprétation platonicienne de l'œuvre de Levinas, voir Jean-François Mattéi, « Levinas et Platon. Sur l'"Au-delà de l'être" », in *Noesis* (en ligne), 3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004, consulté le 9 mai 2017. URL : http://noesis.revues.org/6.

Kuki, par sa thématique du dépassement de l'être, peut être placé dans ce deuxième courant, même si, assurément, les contenus de ce dépassement et les méthodes par lesquelles il est accompli sont différents selon les philosophes. Par exemple, chez les néoplatoniciens, ce qui dépasse l'être – l'Un ou Dieu, appelé même « Néant par excellence » par Jean Scot Érigène (vers 800-815)[1] – est au-delà de l'être par *excès*, par surabondance d'être, et il est nécessaire. Chez Kuki, ce qui dépasse l'être, c'est-à-dire le néant, trahit au contraire l'*insuffisance* d'être de l'étant rencontré par hasard : la contingence consiste en ce que « l'être n'a pas en lui-même sa raison suffisante » ; le néant qui caractérise la contingence exprime le fait que le contingent en question aurait pu ne pas être, contrairement au « Néant par excellence », qui ne peut pas ne pas être. L'expérience du dépassement chez Kuki n'est pas un dépassement de l'être par l'union extatique avec l'Un, mais un dépassement de l'être par la rencontre d'un individuel qui peut ne pas être, qui est entouré par le néant : que ce soit par le « point de vue métaphysique » ou par la rencontre fortuite (les « deux voies » que nous avons vues plus haut), il s'agit d'« aller vers le néant en dépassant l'être », c'est-à-dire de réduire l'étant rencontré à sa néantité contingente.

5. Contingence, phénoménologie et métaphysique : rapprochements et écarts (conclusions et transition)

Alors que les thèmes de la contingence et de la métaphysique n'étaient pas thématiquement rapprochés dans le poème de 1927 et les *Propos* de 1928, ils sont pour la première fois explicitement pensés ensemble dans la conférence de 1929 : la dimension « métaphysique » de la contingence est explicitement affirmée. La contingence n'est pas seulement, selon la définition de la logique modale, ce qui peut ne pas être, ni seulement le « réel donné » dans l'expérience, mais, selon le « point de vue métaphysique », elle consiste aussi en ce qu'une « possibilité se réalise sans avoir été déterminée par la nécessité » : on considère le possible derrière le réel donné, car par « métaphysique » Kuki entend ici le fait de « voir en se situant derrière le réel donné », ce qui signifie qu'il a ici une idée spéculative de la métaphysique. Dans le cours de 1930, c'est la contingence *elle-même* qui est considérée comme « le

[1] Jean Scot Érigène, *Periphyseon*, III, 681 A : *per excellentiam nihilum* ; cité dans Emmanuel Falque, « Jean Scot Érigène : la théophanie comme mode de la phénoménalité », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2002/3 - tome 86, p. 393 ; voir aussi la traduction de Pedro Calixto dans J. Laurent et C. Romano (dir.), *Le Néant, op. cit.*, p. 227.

problème métaphysique à proprement parler », en tant que problème de l'« être entouré par le néant » et du « dépassement » de l'être en direction du néant.

Nous avons aussi vu qu'il était possible d'interpréter le contingent comme un phénomène au sens phénoménologique. D'une part, en caractérisant le phénomène husserlien comme « se phénoménalis[ant] simplement lui-même originairement » (opposé au phénomène au sens kantien, défini comme ce qui est constitué par les catégories du sujet de la connaissance), en traduisant l'*originär gebende Anschauung* par « intuition se donnant originairement » et en présentant le phénomène au sens heideggérien comme « ce-qui-se-montre-en-lui-même », Kuki insiste sur le caractère donné du phénomène, c'est-à-dire sur l'idée du phénomène qui *se* donne : le phénomène est défini comme ce qui est donné ou se donne à la conscience sans être constitué souverainement par le sujet ; il ne s'agit ni d'un objet « constitué par le sujet de la connaissance », ni d'un objet antérieur à un sujet qui lui serait soumis, mais d'un phénomène où donné et conscience sont toujours déjà spontanément en situation de rencontre. D'autre part, le contingent comme rencontre peut être interprété comme le donné par excellence car, étant ce fait imprévu par celui qui s'en étonne, il est par excellence ce qui n'est pas constitué par la conscience, mais qui lui est donné. Ainsi, l'idée kukienne de phénomène au sens phénoménologique et celle de contingence convergent vers un point, celui du *donné* qui n'est pas constitué par la conscience, mais qui apparaît par une rencontre fortuite, c'est-à-dire incontrôlée par le sujet : la contingence est en ce sens le thème par excellence de la phénoménologie.

En s'efforçant de faire retour à un phénomène simplement donné à la conscience, Kuki réagit au néokantisme des années 1910 et 1920, qui considérait le phénomène comme ce qui est produit par le *Je* transcendantal comme sujet de la connaissance. En insistant notamment sur le phénomène de la rencontre avec autrui, cette « contingence paradigmatique »[1], il réagit à l'individualisme de l'ère Taishô, qui pose un moi-individu abstrait, c'est-à-dire isolé d'autrui, et qui le fait se connecter miraculeusement à un universel tout aussi abstrait : chez Kuki, l'individualité de la contingence n'est pas posée dogmatiquement, mais apparaît *par la rencontre avec autrui*, ou « nous » à deux. Ce « nous » à deux se distingue des « nous » suivants : le « nous » impérialiste de l'universalisme occidentaliste, c'est-à-dire le « nous » des Occidentaux qui, se considérant d'emblée comme « universel », s'impose aux autres,

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 331.

au reste du monde ; le « nous » de classe du marxisme, sans individu ni universel (concepts de l'idéologie bourgeoise), par exemple le « nous » ouvrier s'opposant au « nous » bourgeois ; le « nous » quotidien ou le « on » sans individu ni universel, décrit dans l'éthique de Watsuji, et réduit aux interrelations entre rôles et qualifications qui ont trait au tout de la société ; le « nous » ethnique sans individu ni universel du nationalisme ethnique de l'ère Shôwa qu'on trouve dans l'introduction et la conclusion de l'essai sur l'*iki*, « nous » composé du « je », du « tu » et du « ils » de même ethnie (qui ne sont pas de véritables individus), et étant par définition différent des autres « nous » ethniques (« eux ») – réaction au « nous » universaliste-impérialiste. Nous avons aussi vu que le « nous » ethnique, ou l'identité ethnique, n'était pas une véritable communauté, mais un objet hybride posé comme nécessaire, le phénomène du commun étant au contraire caractérisé par le néant et le donné qu'est la rencontre contingente entre des individus différents. Toute rhétorique qu'elle soit, la référence à la réminiscence platonicienne, par laquelle le « nous » ethnique en moi « re-connaît » ce qui est propre à ce « nous », en l'occurrence l'*iki*, témoigne de l'importance de cette figure de l'identité dans l'essai de Kuki. Remarquons enfin que la figure du « nous » est absente de l'individualisme de l'ère Taishô, qui ne pose qu'un « moi » et un universel : c'est d'ailleurs par absence de « nous » que cet individualisme libéral et universaliste est une vision du monde abstraite, à laquelle ont justement réagi le nationalisme ethnique et le marxisme. La rencontre contingente avec autrui et la coexistence intersubjective de l'*iki*, ou tension dynamique entre la femme et l'homme, sont toutes deux des « nous » à deux individus, mais nous verrons qu'elles se distinguent du point de vue de la temporalité, et que la première est phénoménologiquement antérieure à la seconde[1].

Ainsi, métaphysique et phénoménologie se rapprochent au sens où elles ont un thème en commun, la contingence, le « nous » à deux contingent, qui, sans être constitué par personne (ni par moi, ni par Dieu), se phénoménalise ou se pose lui-même spontanément. Nous avons aussi vu que le « point de vue métaphysique » de Kuki se rapproche de la méthode phénoménologique de la réduction, notamment à travers le procédé de la variation, en ce qu'il nous fait envisager dans le réel la pluralité d'autres possibles, la différenciation interne possible du réel. Il s'agit dans

[1] Voir *infra*, Troisième Partie, chap. II, 1, b.

les deux cas d'une véritable conversion du regard à l'égard des phénomènes, même si chez Husserl le procédé en vient à affirmer la nécessité de l'essence de la chose considérée, tandis que chez Kuki il en vient à affirmer la contingence de l'existence même de cette chose. Nous voyons donc à ce niveau de notre enquête un net rapprochement du phénoménologique et du métaphysique.

Tandis que dans la conférence de 1929, le métaphysique consistait à « considérer le réel donné en le plaçant en arrière-plan »[1], dans le cours de 1930, le métaphysique est lui-même donné, expérimenté. Dans la conférence, le donné contingent n'était pas lui-même considéré comme métaphysique ; dans le cours, c'est le donné contingent lui-même qui est considéré comme métaphysique. Or, comme nous l'avons vu, la contingence étant au sens phénoménologique le phénomène donné de la rencontre, la contingence n'est plus seulement un *thème* commun à la métaphysique et à la phénoménologie, mais *l'expérience* commune à ces deux disciplines : le contingent est, en même temps, le donné au sens phénoménologique et, au sens métaphysique, l'être entouré par le néant (aspect ontologique) et le dépassement de l'être en direction du néant (aspect de dépassement). Malgré certaines divergences que nous avons repérées entre Kuki et Heidegger, le philosophe japonais semble s'inspirer du néant élucidé par la métaphysique du *Dasein*, c'est-à-dire du néant donné, « originaire » et « métaphysique » (et non pas « dérivé » et « logique »).

Cependant, malgré cette convergence, nous avons aussi vu qu'il restait une ambivalence dans la métaphysique de Kuki : entre l'approche phénoménologique de la contingence (expérience de sa néantité par la rencontre) et l'approche logicienne-spéculative se fondant sur le principe d'identité, celle du « point de vue métaphysique » sur la contingence (ce qui *peut ne pas* être). Kuki n'a pas sabordé la seconde approche au profit de la première, proche de la métaphysique du *Dasein*. En outre, dans ses premières années après le retour au Japon, Kuki n'articule pas explicitement ses développements sur la contingence et la rime avec sa spéculation métaphysique développée dans les *Propos* sur le temps de la transmigration. Si les textes sur la contingence et la rime sont publiés séparément, nous avons vu le lien entre ces deux phénomènes (la rime comme expression esthétique de la rencontre contingente) ; cependant, concernant l'éternel retour et la contingence, ou l'éternel retour et la rime, nous ne le voyons pas.

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 332-333.

Dans le cours de 1930, Kuki souligne le fait qu'Héraclite et les pythagoriciens, autres représentants de la « philosophie du réel » selon lui, ont non seulement porté de l'intérêt à la contingence, mais aussi avancé l'idée d'éternel retour du même : « selon la pensée des pythagoriciens, le monde naît du feu, comme l'a pensé Héraclite ; aussi, le monde, après une période déterminée, est répété éternellement » ; pour les pythagoriciens, « après une période déterminée écoulée, les événements [*jishô* 事象] du monde répètent strictement des choses totalement identiques [*dôitsu no* 同一の] »[1]. Ainsi, affirme Kuki, « la παλιγγενεσία de toute chose donne une valeur absolue à la contingence ; elle admet un sens absolu à la facticité de l'instant donné [*ataerareta*] »[2]. Cependant, notre auteur n'explique pas le lien conceptuel entre l'idée de contingence et l'idée d'éternel retour du même : il se contente d'affirmer tout d'abord qu'Héraclite et les pythagoriciens respectent la contingence de l'expérience, et ensuite qu'ils affirment l'idée d'éternel retour du même. Or, il ne va nullement de soi que l'affirmation de la contingence débouche sur celle de l'éternel retour du même, c'est-à-dire de l'identique, d'autant plus que Kuki, dans le cours, vient d'opposer explicitement la position du principe d'identité à la position qui affirme le multiple et la contingence. Comme dans les *Propos* de 1928, où il faisait une petite remarque sur le « problème du hasard et du temps en cercle », et dans la conférence de 1929, Kuki met ici côte à côte l'idée de contingence et celle d'éternel retour du même sans expliquer clairement leur articulation. Il faudra attendre le « Temps métaphysique » de 1931 pour qu'il explicite leurs rapports conceptuels.

Dans le texte de 1930 sur la rime, Kuki qualifie de « mystique »[3] l'étonnement que l'on ressent devant la contingence, et, à partir de l'article publié en 1931 chez Iwanami, où il parle d'« étonnement philosophique », il affirme : « on peut dire que celui qui n'est pas compréhensif à l'égard de l'exigence *métaphysique* de se ressouvenir de l'aspect où, dans la vie antérieure, on n'était qu'un seul corps quand on est devant le mystérieux destin de l'amour [*koi*] en ce monde flottant [*ukiyo*], celui-là ne peut pas comprendre l'essence de la rime dans toute sa profondeur »[4]. Que signifie

---

[1] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 221 : 一定の時期を経て世界の事象は厳密に全く同一のことを繰り返すのである.

[2] *Ibid.* : 万物の παλιγγενεσία,[sic]偶然性に絶対の価値を与えている. 与えられた瞬間の事実性に絶対の意味をみとめるのである.

[3] Kuki, Kuki, « Ôin ni tsuite » (1930), KSZ V, p. 259.

[4] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] » (1931), KSZ V, p. 280 et « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 231 : 浮世の恋の不思議な運命に前世で一体であった姿を想起しようとする形而上的要求

cette phrase quelque peu maniérée ? L'idée de ressouvenir de l'union dans la vie antérieure semble être une référence à Platon, cité dans *La structure de l'iki*. Comme nous l'avons vu dans les *Propos*, « mystique » et « métaphysique » sont synonymes chez Kuki, et désignent le temps de la transmigration et la réminiscence, c'est-à-dire l'« extase métaphysique-mystique » : « une continuité du moi n'existe que d'une façon imaginaire, – c'est une continuité qui ne se révèle qu'aux moments mystiques, moments profonds du "profond éclat", où le moi se reconnaît lui-même avec un étonnement frémissant »[1]. Cet étonnement, comme nous l'avons déjà vu, se faisait dans l'instant d'une rencontre fortuite : on s'étonne en même temps du contingent, mais aussi de l'identité du moi dans la réminiscence. Ainsi, dans le texte de la rime, Kuki fait implicitement référence à cet instant mystique où l'on se reconnaît soi-même, même s'il se borne à suggérer le lien entre la réminiscence et la rime : pour comprendre la rime, dit-il, on doit avoir un désir de réminiscence. Autrement dit, le lien entre la rime, élucidée à partir de la phénoménologie de la rencontre, et la réminiscence, extase métaphysique-mystique, n'est pas clarifié. Ce lien sera explicitement conceptualisé dans la période de systématisation, notamment dans « Le temps métaphysique » (1931), le cours sur la littérature (1933) et le *Problème de la contingence* (1935).

に理解を有たない者は、押韻の本質を、その深みに於て、会得することは出来ないと云ってもよい. Nous soulignons.

[1] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (61).

TROISIÈME PARTIE

VERS LA SYSTÉMATISATION :
LA NÉCESSITATION DU DONNÉ
(1931-1941)

La période qui s'ouvre avec l'article sur « Le temps métaphysique » (1931) est celle du processus de systématisation, notamment avec l'articulation entre la pensée phénoménologique de la contingence et la pensée cosmologique de l'éternel retour du même, *Le problème de la contingence*, le livre principal de Kuki publié en 1935[1], étant l'accomplissement de cette systématisation. Après cette œuvre, il n'y a pas de grande évolution dans la pensée de Kuki, qui écrit davantage d'essais et de textes de circonstance. Dans un contexte de montée des tensions internationales, notamment avec l'éclatement de la guerre sino-japonaise en 1937, la philosophie de la contingence va être mise à l'épreuve de l'histoire. Cette confrontation entre philosophie de la contingence et histoire vécue par Kuki révèlera avec acuité les tensions qui subsistent malgré tout dans son œuvre systématisée, notamment entre phénoménologie du donné, existence de l'*amor fati*, cosmologie de l'éternel retour et nationalisme ethnique.

Dans cette partie, les trois premiers chapitres, présentés selon un plan conceptuel, concernent la systématisation philosophique de l'œuvre de Kuki : le premier porte sur la systématicité des trois sens de la contingence, dont l'un, la rencontre comme « nous » à deux, possède un caractère phénoménologiquement originaire ; dans le deuxième chapitre, qui traite principalement de la temporalité de la rencontre contingente comme présent, nous proposons une systématisation du croisement entre temps phénoménologique et temps métaphysique avec des éléments nouveaux que nous trouvons dans les textes de Kuki des années 1930, présentés selon un ordre un chronologique dans le deuxième moment du chapitre ; dans le troisième chapitre, nous verrons que derrière cette systématisation, qui présente des problèmes, il existe un arrière-fond existentiel allant de pair avec une logique du principe de l'identité. Le quatrième chapitre, qui concerne la période qui va de 1936 à 1941, est particulier : il concerne moins la systématisation philosophique que les rapports entre la philosophie de la contingence et les déclarations politico-culturelles de Kuki, notamment celles de 1937. Nous n'en avons cependant pas fait une partie indépendante, dans la mesure où il n'y a pas de changement philosophique notable dans la pensée de Kuki après la publication du *Problème de la contingence*. Nous voulons plutôt présenter, du point

[1] Nous nous référerons à la traduction française d'Omodaka Hisayuki pour le lecteur non-japonophone ; nous ferons, le moment opportun, des remarques sur sa traduction. Nous traduirons nous-même les extraits que nous citerons, à partir de l'édition des *Œuvres complètes*.

de vue de la *praxis*, le caractère problématique de l'articulation que Kuki présente entre la rencontre contingente et l'éternel retour du même.

Chapitre Premier

De la trinité de la contingence
et, derechef,
du caractère originaire de la rencontre

1. Les trois contingences : logique-catégorique, empirique-hypothétique, métaphysique-disjonctive

Comme nous l'avons déjà vu dans la conférence de 1929, Kuki a le souci des classifications, que Sakabe Megumi appelle le « penchant pour les constructions baroques »[1]. Ce penchant se renforce dans la thèse de 1932, avec une classification des contingences qui sera répétée dans le livre de 1935, *Le problème de la contingence*, où il adopte un plan strictement conceptuel, dont les trois parties correspondent à la division de la contingence en trois types : *logique ou catégorique* (*ronriteki* 論理的, *teigenteki* 定言的), *empirique ou hypothétique* (*keikenteki* 経験的, *kasetsuteki* 仮説的), *métaphysique ou disjonctif* (*keijijôteki* 形而上的, *risetsuteki* 離接的). Comme on l'a remarqué dans la littérature secondaire, la division en « catégorique », « hypothétique » et « disjonctif » provient de celle des jugements selon les « relations de la pensée » chez Kant[2], mais n'oublions pas d'affirmer que, comme l'écrit Kuki lui-même[3], la contingence « catégorique » correspond à ce qu'Aristote a appelé *symbebèkos* (lat. *accidens*), la contingence « hypothétique » à *automaton* (lat. *casus*) et à *tychè* (lat. *fortuna*), et la contingence « disjonctive » à *endechomenon* (lat. *contingens*)[4].

---

[1] Sakabe Megumi, « Kaisetsu » 解説 (Commentaire), in Kuki Shûzô, *Gûzensei no mondai*, *Bungei-ron*, *op. cit.*, p. 344 ; « Kuki Shûzô no miryoku » 九鬼周造の魅力 (L'attrait de Kuki Shûzô), in Sakabe Megumi, Washida Kiyokazu et Fujita Masakatsu (éd.), *Kuki Shûzô no sekai*, *op. cit.*, p. 4.

[2] Kant, *Critique de la raison pure*, B 95, 98-99. Kant reprend cette division dans ses cours de logique (*Logique*, AK IX, p. 104-105 ; trad. fr. Louis Guillermit, Paris, Vrin, p. 114). Nous remercions Saitô Takako de nous avoir indiqué ce texte.

[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 15 ; trad. Omodaka, p. 7.

[4] Pour *symbebèkos*, voir *Métaphysique*, Δ (V), 30 ; E (VI), 2 ; pour *automaton* et *tychè*, *Physique*, II, 4-6 ; pour *endechomenon*, *De l'interprétation*, 12-13 ; *Métaphysique*, Δ (V), 5 ; 12.

Cette division est une nouveauté par rapport à la conférence de 1929, qui divisait la contingence en *logique*, *métaphysique* et *psychologique* : certaines caractéristiques de ce que Kuki appelait « contingence logique », notamment concernant la relation de cause à effet et la relation entre la fin et le moyen, sont désormais placées dans la contingence empirique ; le sens psychologique de la contingence, c'est-à-dire l'étonnement, désormais qualifié d'« émotion métaphysique » (*keijijôteki jôcho* 形而上的情緒)[1], est développé dans la partie traitant de la contingence métaphysique. La relation inessentielle entre sujet et prédicat est désormais appelée « contingence logique » ou « catégorique » ; la relation inessentielle entre cause et effet et entre fin et moyen, « contingence empirique » ou « hypothétique » ; la contingence du point de vue métaphysique, « contingence métaphysique » ou « disjonctive ».

Résumons sous forme de tableau la classification des trois types de contingence[2] :

I) La contingence logique ou catégorique
Le jugement catégorique concerne la relation entre le sujet et le prédicat.
Cette contingence désigne le prédicat qui a une relation inessentielle par rapport au sujet en tant que concept : il n'y a pas de relation d'identité (c'est-à-dire de nécessité) entre le sujet et le prédicat.
Le contingent catégorique est le « fait isolé », l'« exception » par rapport à la loi.
Son sens nodal est « **l'individuel** et chaque événement individuel [*kobutsu oyobi koko no jishô* 個物および個々の事象] » (KSZ II, p. 252 ; trad. Omodaka, p. 190 [modifiée]) face au concept général.
C'est ce qu'Aristote appelle *symbebèkos*.

II) La contingence empirique ou hypothétique
Le jugement hypothétique concerne la relation entre le principe et la conséquence.
Cette contingence désigne ce qui est en dehors de la relation d'identité (c'est-à-dire de nécessité) entre principe et conséquence.
Son sens nodal est la « **rencontre** entre une série et une autre série », la « rencontre en ce lieu et en cet instant », appelée « non-rationalité de l'histoire » (253 ; 191 [trad. modifiée]). La rencontre se trouve en dehors des nécessités causale et finale.
C'est ce qu'appelle Aristote *automaton* et *tychè* (88-95 ; 63-67 [trad. modifiée] ; *cf.* KSZ Bekkan, p. 228).
Remarque : Kuki distingue plusieurs types de contingence empirique, ce qui manifeste son « penchant pour les constructions baroques ». Il fait notamment des développements sur :
- le « contingent final », *mokutekiteki gûzen* 目的的偶然 (ou hasard par néant de finalité, c'est-à-dire un événement qui s'est produit sans avoir été visé), subdivisé en :
  - « contingent final négatif [*shôkyokuteki* 消極的] » (événement qui s'est produit sans avoir été visé, par défaut ou absence de ce qui aurait dû être réalisé comme fin ; c'est ce qu'Aristote appelle *automaton*).
  - « contingent final positif [*sekkyokuteki* 積極的] » (événement qui s'est produit sans avoir été visé, mais qui aurait pu et dû être visé ; c'est ce qu'Aristote appelle *tychè*).

[1] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 311.
[2] Pour un résumé plus détaillé du *Problème de la contingence*, voir Saitô Takako, *La question du temps dans la pensée de Kuki*, *op. cit.*, p. 233-270.

- le « contingent causal », *ingateki gûzen* 因果的偶然 (ou hasard par néant de causalité, c'est-à-dire un événement auquel il manque une cause), subdivisé en :
  - « contingent causal négatif (ou absolu) » (par néant de cause).
  - « contingent causal positif (ou relatif) » (relation inessentielle entre deux séries causales, ou rencontre).

Comme l'a remarqué Graham Mayeda, la distinction entre « causal » et « final » semble provenir de la classification de la contingence que Windelband propose dans *Die Lehren vom Zufall* en « causale », « téléologique » et « logique » (la contingence métaphysique ou disjonctive étant absente)[1].
Malgré ces multiples distinctions au sein de la contingence empirique-hypothétique, c'est selon Kuki à la rencontre, ou « contingent causal positif (ou relatif) », que sont finalement réduits les autres contingents empiriques.

III) La contingence métaphysique ou disjonctive
Le jugement disjonctif concerne la relation entre le tout et ses parties, autrement dit entre le tout et ses membres disjonctifs, ce qui implique aussi la relation (de disjonction) entre les parties elles-mêmes : une partie implique l'existence d'une autre partie, ce qui signifie que chaque partie n'est qu'une possibilité parmi d'autres.
C'est la contingence que montre chaque membre de la disjonction par rapport à l'identité (c'est-à-dire à la nécessité) de la totalité des possibilités.
Son sens nodal est la « **possibilité de ne pas être** » (253 ; 191 [trad. modifiée]). C'est un réel ayant le caractère de néantité de l'impossibilité : il « se phénoménalise comme un simple réel dans l'instant du présent, comme s'il s'agissait d'un jeu » (254 ; 191 [trad. modifiée]).
C'est ce qu'Aristote appelle *endechomenon*.

2. Le mode d'exposition des trois contingences

Kuki ne se borne pas à juxtaposer ces trois types de contingence, mais montre le passage logique entre ces contingences. Soit un trèfle à quatre feuilles. Si l'on considère que l'attribut essentiel du trèfle en général est d'avoir trois feuilles – ce qui signifie qu'il y a une relation d'identité entre le sujet « trèfle » et le prédicat « plante à trois feuilles » –, alors ce trèfle à quatre feuilles est un contingent catégorique : entre « trèfle » et « plante à quatre feuilles », il n'y a pas de rapport d'identité, de rapport nécessaire ; ici, le prédicat « plante à quatre feuilles » est attribut accidentel du sujet « trèfle ».

Cependant, si l'on se concentre du point de vue empirique ou hypothétique sur *ce* trèfle à quatre feuilles présent *ici* et *maintenant*, on se demandera pourquoi ce trèfle à quatre feuilles est là. On pourra par exemple expliquer que c'est parce que le bourgeon a été déchiré à cause du vent que ce trèfle est à quatre feuilles. Ainsi, du point de vue empirique, on peut expliquer par la causalité la particularité d'un étant individuel, expliquer pourquoi cet étant est là : ce n'est alors plus un hasard que ce

[1] Graham Mayeda, « Is There a Method to Chance ? », art. cit., p. 13 ; Wilhelm Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, Berlin, F. Menschel, 1870, p. 55 ; voir les notes de Kuki, KSZ Bekkan, p. (6).

trèfle soit à quatre feuilles. Mais si l'on réfléchit davantage, on peut considérer qu'il n'était nullement nécessaire que le vent frappât le bourgeon du trèfle : le vent est né d'une série causale, et le bourgeon d'une autre série causale indépendante ; or, ces deux séries causales indépendantes l'une de l'autre se sont rencontrées, et le trèfle est alors devenu ce trèfle à quatre feuilles. C'est cette rencontre qui est contingente, rencontre constituant le « sens nodal » de la contingence empirique ou hypothétique. Nous reconnaissons ici l'idée de Cournot.

Cependant, à l'affirmation selon laquelle deux séries se sont rencontrées par hasard, on pourrait réagir ainsi : il a bien dû y avoir une cause commune qui a fait se rencontrer les deux séries causales, ce qui montrerait que cette rencontre était nécessaire. En effet, « dans le cas où A et B se croisent en un point C, il est possible que A ait pour cause A', que A' ait pour cause A'', que B ait pour cause B', que B' ait pour cause B'', et que A'' et B'' aient pour cause commune O. Par conséquent, il est possible que la rencontre entre A et B ne soit pas contingente au sens strict »[1]. La rencontre entre A et B semble être contingente en tant que les deux séries causales semblent être indépendantes l'une de l'autre ; cependant, en faisant comme si tous les phénomènes étaient régis par la causalité nécessaire, il est tout à fait possible d'imaginer, en remontant dans le passé, que ces séries causales avaient en réalité une cause commune O qui les a fait se « rencontrer » nécessairement. En outre, la cause « O signifie le croisement de M et de N », et « il se peut que la série causale MM'M'' contenant M et la série causale NN'N'' contenant N aient encore P pour cause commune » ; ainsi de suite, en remontant spéculativement les causes des séries qui se croisent, on remonte à un « *x* en tant qu'idée [*rinen* 理念] », que Kuki appelle « contingent originel » (*gen gûzen* 原偶然, *genshi gûzen* 原始偶然)[2] en s'inspirant de l'*Urzufall* de Schelling.

En remontant les séries causales, Kuki semble accepter la causalité nécessaire, mais, en vérité, il ne fait qu'emprunter l'hypothèse de la causalité pour montrer que, *même en essayant d'expliquer les phénomènes par celle-ci, on finit par atteindre un*

---

[1] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 302. Cf. *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 146 ; trad. Omodaka, p. 108.

[2] *Ibid.*, p. 302-303. Cf. *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 146 ; trad. Omodaka, p. 109. Kuki écrit *gen gûzen* 原偶然 dans la thèse (1932) et *genshi gûzen* 原始偶然 dans *Le problème de la contingence* (1935). Kuki a peut-être voulu insister sur l'idée de « commencement » en ajoutant le caractère 始 ; pourtant, comme nous le verrons, le « contingent originel » est en même temps un phénomène donné qui apparaît originairement dans le présent.

contingent, le contingent originel. « Nous avons poursuivi “indéfiniment” [*mukyû ni* 無窮に] l’*x* en tant qu’idée, tout en faisant l’hypothèse [*katei shitsutsu* 仮定しつつ] de la domination totale de la nécessité dans le champ de l’expérience »[1]. Le caractère simplement hypothétique de la nécessité causale est aussi exprimé par les syntagmes tels que « il *se peut* que » (*kamo shirenu* かも知れぬ)[2], « *essayons* d’adopter [*tatte miyô* 立ってみよう] la position opposée [celle de la causalité] », « *essayons* de penser [*kangaete miyô* 考えてみよう] en excluant le plus possible les contingents »[3].

Quand bien même on remonterait les séries causales et qu’on atteindrait un *x*, « on pourrait seulement dire de lui qu’il *est*, et non pas qu’il *est nécessairement* », à savoir qu’il est seulement le « contingent originel le plus ancien », comme l’affirme Schelling[4]. Quand bien même on atteindrait cet *x*, on pourrait penser qu’il aurait pu ne pas être, et donc que ce monde réel lui-même aurait pu ne pas être, c’est-à-dire qu’il n’est qu’un membre de la disjonction par rapport à la totalité des possibilités. Ainsi, c’est après la remontée vers l’idée de contingent originel, à la fin de la deuxième partie de la théorie de la contingence, que Kuki va traiter, dans la troisième, de la contingence métaphysique ou disjonctive, dont la définition principale est la « possibilité de ne pas être »[5].

3. Trois contingences en un : le caractère originaire de la rencontre, ou l’ouverture de l’intersubjectivité

Ce mode d’exposition semble montrer que Kuki privilégie la contingence métaphysique ou disjonctive au détriment des deux autres contingences. Il y aurait un

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 146 ; trad. Omodaka, p. 109 (modifiée). Cf. *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 303.
[2] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 302.
[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 146 ; trad. Omodaka, p. 108 (modifiée).
[4] *Ibid.*, p. 146-147 : シェリングの言う如く「それに関しては、在るとだけ云えるので、必然的に在るとは云えないのである」(man kann von ihm nur sagen, dass es Ist, nicht, dass es notwendig Ist)。それは「最古の原始偶然」(der älteste Urzufall)である(Schelling, *Sämtliche Werke*, 1856-1857, II, 1, S. 464 ; II, 2, S. 153) ; trad. Omodaka, p. 109 (modifiée). Souligné par Kuki, qui cite respectivement les tomes XI et XII des *Schellings sämtliche Werke*, éd. Karl Friedrich August Schelling [le fils du philosophe], Stuttgart, J. G. Cotta, 1856 et 1857. Les traductions françaises des tomes XI et XII sont respectivement les suivantes : *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. fr. collective de la RCP *Schellingiana* sous la dir. de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1998 ; *Philosophie de la mythologie*, trad. fr. Alain Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.
[5] *Ibid.*, p. 253 ; trad. Omodaka, p. 191 (modifiée).

approfondissement de la réflexion jusqu'à la troisième contingence de sorte que les deux autres seraient désormais inutiles pour saisir la réalité. Or, il n'en est rien. Au-delà de ce mode d'exposition, nous ne devons pas oublier que ces trois contingences forment une « trinité »[1], c'est-à-dire qu'elles sont unies indissolublement, et que la rencontre, comme nous l'avons déjà vu, constitue le « sens nodal de la contingence »[2]. Comme l'affirme Takahashi Satomi dans une recension du *Problème de la contingence*[3], une lecture rapide de ce livre nous donne l'impression d'une construction abstraite étrangère à la réalité concrète, mais le point de départ de Kuki est l'intuition du contingent, de l'« impulsion du hasard », comme il se confie à lui-même dans un *tanka* : « Ayant publié *Le problème de la contingence*. Faire un volume, en interrogeant dans une logique entêtée l'"impulsion" du hasard »[4].

Comme Kuki l'écrit lui-même en conclusion, « contingent logique », « contingent empirique » et « contingent métaphysique » sont intrinsèquement liés ; ils ne désignent pas trois contingents de contenus différents, mais sont trois vues sur un même contingent, trois caractérisations différentes d'un même contingent :

> Ces trois sens de la contingence ne sont nullement séparés les uns des autres, mais sont unis indissolublement [*konzen toshite itsu ni yûgô* 渾然として一に融合]. Le sens nodal [*kakushinteki* 核心的] de l'« individuel et de chaque événement » réside dans la « rencontre entre une série et une autre série », et le sens nodal de la rencontre réside dans le fait qu'il peut aussi ne pas y avoir de rencontre, c'est-à-dire dans la « possibilité de ne pas être ». Et le sens radical [*kongenteki* 根源的] de la contingence, qui détermine originairement [*genponteki ni*] tous ces sens, est la position de l'autre [*tasha* 他者] face à la nécessité de l'un [*issha* 一者]. La nécessité n'est rien d'autre qu'une modalité de l'identité, c'est-à-dire de l'un. La contingence réside tout d'abord là où il y a la dualité [*nigensei* 二元性] entre l'un et l'autre. […] L'origine de l'individuel remonte à la position duale [*nigenteki*] de l'autre face à l'un. La rencontre n'est rien d'autre que la rencontre

---

[1] Nous empruntons cette idée à Imamichi Tomonobu 今道友信 (« Tôku kara no inori » 遠くからの祈り [Prière de loin], in KSZ X, Geppô 11, janv. 1982, p. 3). Cependant, se contentant d'affirmer que le chiffre trois est important dans les réflexions de Kuki (les trois moments de l'*iki*, les trois contingences, les trois *regalia* de l'empereur), Imamichi n'explique pas en quel sens il s'agit d'une trinité.

[2] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 301 ; *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 120 ; trad. Omodaka, p. 86 (modifiée).

[3] Takahashi Satomi 高橋里美, « *Gûzensei no mondai*. Kuki hakushi no kingyô ni tsuite » 『偶然性の問題』ー九鬼博士の近業について (*Le problème de la contingence*. À propos d'un ouvrage récent du docteur Kuki), in *Teikoku Daigaku shinbun* 帝国大学新聞 (Journal de l'Université impériale), 31 mars 1936 ; repris dans *Takahashi Satomi zenshû* 高橋里美全集 (Œuvres complètes de Takahashi Satomi), t. IV, éd. Miyake Gôichi 三宅剛一 *et al.*, 1973, p. 289.

[4] *Tanka* posthume de Kuki, KSZ Bekkan, p. 153 : 『偶然性の問題』を著して / わくら葉のものの「はずみ」をかたくなの論理に問ひて一巻をなす. L'archaïsme *wakuraba* わくら葉, plus souvent écrit 病葉, littéralement « feuille malade », désigne la feuille rouge ou jaune qu'on trouve en été ; par son caractère rare, exceptionnel, cette feuille symbolise le hasard ou la contingence (*Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 37).

entre deux éléments [*nigen*] indépendants. La possibilité de ne pas être, en tant qu'elle se fonde sur le choix de l'un [*itsu* 一] ou de l'autre [*ta* 他], présuppose deux éléments.[1]

Comme nous l'avons vu, contrairement à l'individu posé dogmatiquement par les individualistes de l'ère Taishô, l'individuel (contingence logique) est donné ou apparaît *par* le phénomène de la rencontre avec l'autre (contingence empirique) : c'est seulement par la rencontre donnée que je me rends compte de la différence de l'autre et de moi-même, par conséquent de son individualité et de la mienne ; l'individuel suppose l'autre rencontré, c'est-à-dire apparaît par le « nous » à deux qu'est la rencontre. Le donné premier, c'est-à-dire la phénoménalité, est la rencontre ; l'individu est un donné dérivé, donné par la rencontre. Ainsi, les acteurs de la rencontre sont toujours des individus, différents l'un de l'autre, et non pas identiques, qui ne sont pas identifiés aux catégories universelles par le sujet transcendantal : ce ne sont pas des points homogènes mais des individus hétérogènes qui se rencontrent, et c'est pourquoi il y a étonnement quand il y a rencontre ; un individu A est étonné de rencontrer un individu B parce qu'il est *différent*.

Pour ce qui est du rapport entre la rencontre (contingence empirique) et la possibilité de ne pas être (contingence métaphysique), une rencontre est une rencontre qui peut ne pas être, c'est-à-dire position de la possibilité qui m'étonne. En ce sens, il n'y a pas de pure passivité : un individu est certes passif au sens où, rencontrant un autre individu sans l'avoir prévu, il n'est pas un sujet complètement souverain ; mais c'est parce qu'il le considère comme pouvant ne pas être – c'est-à-dire parce qu'il fait un travail de comparaison par rapport à d'autres possibilités – qu'il est étonné. Et nous pouvons ajouter que c'est parce qu'il le considère comme pouvant ne pas être qu'il considère l'autre rencontré comme un individu ; ainsi l'individuel (contingence

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 254-255 : これらの偶然の三つの意味は決して個々に分離しているのではなく、渾然として一に融合している。「個物および個々の事象」の核心的意味は「一の系列と他の系列との邂逅」ということに存し、邂逅の核心的意味は邂逅しないことも可能であること、すなわち「無いことの可能」ということに存している。そうしてこれらすべてを原本的に規定している偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の措定ということである。必然性とは同一性すなわち一者の様相にほかならない。偶然性は一者と他者の二元性のあるところに初めて存するのである。[...] 個物の起源は一者に対する他者の二元的措定に遡る。邂逅は独立なる二元の邂逅にほかならない。無いことの可能は一または他の選択に基くものとして二元を予想している ; trad. Omodaka, p. 192 (modifiée). Cf. *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 315-316. En nous référant au terme *nigen-ron* 二元論, qui traduit la notion philosophique de « dualisme » (*Iwanami Tetsugaku shô-jiten* [1930], *op. cit.*, p. 531), nous avons traduit le substantif *nigen-sei* 二元性 par « dualité » et l'adjectif *nigen-teki* 二元的 par « dual ». Pour ce qui est de *nigen* 二元, notamment dans *nigen no kaikô*, nous l'avons traduit littéralement (et faute de mieux) par « deux éléments ».

logique) suppose la possibilité de ne pas être (contingence métaphysique) : l'individuel donné par la rencontre est toujours considéré comme position de la possibilité qui nous étonne, et un possible est toujours individuel en tant qu'il est un possible différent d'autres possibles.

Cependant, c'est la dualité de la rencontre qui est originaire par rapport à la possibilité de ne pas être. En effet, « le sens radical de la contingence, qui détermine originairement tous ces sens, est la position de l'autre [*tasha*] face à la nécessité de l'un [*issha*] », ce qui rejoint l'affirmation qu'on trouve dans la deuxième partie du *Problème de la contingence* et selon laquelle « le sens nodal de la contingence est la rencontre entre A et B, qui nie la nécessité du principe d'identité, selon laquelle "A est A". Nous pouvons définir la contingence comme "rencontre entre deux éléments indépendants" »[1]. Du fait de sa position dernière dans le développement de la théorie de la contingence, la contingence métaphysique ou disjonctive semble constituer le caractère originaire de la contingence en général, mais elle suppose en réalité cette dualité entre A et B, entre l'un et l'autre : « la possibilité de ne pas être, en tant qu'elle se fonde sur le choix de l'un ou de l'autre, suppose deux éléments » ; dans la thèse de 1932, on lit à la place de cette phrase : « la possibilité de ne pas être a pour fondement la révolte contre l'unique [*ichi gen ni taisuru hangyaku* 一元に対する反逆] »[2], cette idée de « révolte » (peut-être effacée en 1935 en raison du contexte politique de montée de la répression) supposant d'ailleurs la dualité de la rencontre. C'est seulement quand l'un rencontre l'autre qu'on peut parler de possibilité. Si l'un (le même) ne rencontrait pas l'autre, il serait tout seul, littéralement unique, il ne serait que la pure incarnation du principe d'identité, c'est-à-dire de l'être nécessaire, et il n'y aurait alors aucun possible dans ce monde éléatique qui se réduirait d'ailleurs à cet un lui-même : remarquons d'ailleurs que celui-là ne serait pas véritablement un « monde », car le monde, que ce soit au sens cosmologique de totalité des objets ou au sens phénoménologique d'horizon originaire par lequel apparaissent à la conscience des phénomènes, suppose la pluralité. C'est seulement par la rencontre avec autrui qu'un véritable monde apparaît et que naît l'idée de possible.

Il en va de même dans notre monde quotidien : c'est seulement parce que je rencontre autrui que je pense à la possibilité ; si j'étais seul, je ne penserais pas à la

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 120 ; trad. Omodaka, p. 86 (modifiée). Cf. *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 301.
[2] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 255, 316.

possibilité. Si l'homme borné n'arrive pas à considérer les choses sur le mode de la possibilité ou de la contingence, c'est parce qu'il voit sur le mode de l'unique, de l'identique, du nécessaire, c'est-à-dire qu'il ne pense qu'à une seule chose ou qu'il applique le soi à autrui, bref qu'il ne reconnaît pas autrui comme autrui : il ne fait pas de véritable rencontre. De même, l'impérialiste, qui se sent chez autrui comme chez lui, ne reconnaît pas autrui comme autrui : pour lui, autrui n'existe pas ; ne rencontrant personne, il est seul dans le monde, ou plutôt il *est* le monde. Nous savons d'ailleurs par les exemples romain et chinois qu'un empire se considère toujours comme le (seul) monde.

Ainsi, la rencontre ou dualité entre l'un et l'autre est originaire par rapport à la contingence comme possibilité : le contingent comme possibilité, auquel le « point de vue métaphysique » (rappelons-nous, ce que nous avons appelé « première voie » ou voie de l'*épochè*) réduit l'étant, suppose cette phénoménalité de la rencontre inattendue (apparaissant dans la « voie seconde »). Aussi, ajoutons que, même si Kuki ne l'affirme pas lui-même, du point de vue phénoménologique, c'est-à-dire de celui de la conscience à laquelle apparaît un monde, la rencontre est originaire par rapport au principe d'identité. L'existence même du monde, c'est-à-dire du pluriel, témoigne de l'originarité de la rencontre et de la secondarité du principe d'identité. Ce qui nous est donné phénoménologiquement est le commun de la rencontre, et, par lui, la différence individuelle : qu'elle soit logique ou ethnique, l'identité ne nous est pas donnée phénoménologiquement, primairement. Dans cette perspective, le couple phénoménologique pertinent n'est donc pas l'identité et la différence, ou le même et l'autre, mais le commun et le différent.

Toute contingence possède donc *en même temps* les trois sens, logique-catégorique, empirique-hypothétique, métaphysique-disjonctif, et le second sens – la rencontre avec autrui – constitue le caractère originaire de la contingence en général. C'est ce phénomène de la rencontre qui joue le rôle de principe dans la philosophie première de Kuki, que nous pouvons encore appeler « métaphysique phénoménologique » : tout étant suppose originairement ce phénomène de la rencontre, qui est la phénoménalité même ou donné premier ; en ce sens, la rencontre contingente n'a rien d'exceptionnel ou de miraculeux, elle est ce par quoi apparaît tout phénomène. Par « philosophie première », nous n'entendons pas ici, au sens aristotélicien, la théologie, mais, selon

une reprise phénoménologique, la philosophie dévoilant le « principe inconditionné »[1] de tout apparaître, la primauté de la phénoménalité, qui est, selon notre interprétation de la philosophie de Kuki, la rencontre contingente, « première » aussi par rapport à ce que notre auteur appelle « point de vue métaphysique », c'est-à-dire à la définition métaphysique-spéculative de la contingence comme possibilité de ne pas être, qui se fonde sur le principe d'identité[2]. Cette philosophie première, nous pouvons encore l'appeler « métaphysique phénoménologique »[3], si par « métaphysique » on n'entend pas la métaphysique scolaire (ontologie en tant que science de l'être comme objet, ou métaphysiques « spéciales », en tant que théologie, cosmologie et psychologie rationnelles, ou encore onto-théologie), mais cette primauté au sens phénoménologique et l'idée de dépassement (« méta ») en direction du néant « originaire » et « métaphysique », c'est-à-dire celle de dépassement de la nécessité qui est, comme nous l'avons vu, caractéristique de l'attitude naturelle[4]. Si nous utilisons la locution « métaphysique phénoménologique », c'est aussi pour distinguer la véritable philosophie « première » kukienne de ce que nous pouvons appeler « métaphysique spéculative », qui se fonde sur le principe de l'identité et dont dérivent les définitions de la contingence comme « négation de la nécessité » et *possibilité* de *ne pas* être.

---

[1] Jean-Luc Marion « Phénoménologie de la donation et philosophie première », in *De surcroît*, *op. cit.*, p. 27. Comme le rappelle Marion, parmi les phénoménologues, Husserl et Levinas ont repris à leur compte la locution « philosophie première » (Husserl, *Philosophie première*, I, *op. cit.*, § 1, Hua. VIII, p. 3 et 5, trad. Kelkel, p. 3 et 5 ; Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 340).

[2] Comme nous l'avons vu plus haut (Deuxième Partie, chap. V, 4, c).

[3] *Cf.* Natalie Depraz, qui parle de « métaphysique phénoménologique » dans son étude sur Michel Henry, métaphysique caractérisée par l'expérience de la « passivité non duelle », l'« autoantécédance de soi-même et réitérabilité incessante et toujours surprenante de l'événement de la naissance à soi », l'« intersubjectivité fondée comme cogénération et parachevée dans l'autoaffection » (« En quête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maître Eckhart », in J. Greisch et A. David [éd.], *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 255-279).

Remarquons que, si certains phénoménologues reprennent à leur compte le terme « métaphysique » (Depraz, Levinas, le Heidegger de la métaphysique du *Dasein*, et même Husserl dans le § 60 des *Méditations cartésiennes*), ce n'est pas le cas des heideggériens qui, suivant le Heidegger faisant rupture avec la métaphysique du *Dasein* (dans le cours de l'hiver 1930-1931 sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel), l'entendent strictement au sens d'onto-théologie. Le cas de Marion est particulier, reprenant à son compte la locution « philosophie première », mais non pas le terme « métaphysique ».

[4] Sur le néant « originaire » et « métaphysique » qui se révèle par la rencontre contingente, voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 4, c. Rappelons-le, la notion de « néant » apparaît aussi dans *Le problème de la contingence*, dont le début de l'introduction reprend celle du cours de 1930 (analysée dans notre deuxième partie). Sur la nécessité comme attitude naturelle, voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, d (la voie seconde).

Jouant le rôle de principe dans la philosophie première, la rencontre contingente est à l'origine de la socialité : « La relativité duale, qui forme le contingent, constitue la socialité originaire en ouvrant partout l'intersubjectivité [*kan-shutaisei* 間主体性] »[1]. Remarquons que Kuki utilise ici *kan-shutaisei* 間主体性, et non pas *kan-shukansei* 間主観性, terme utilisé pour traduire l'intersubjectivité husserlienne des *Méditations cartésiennes*[2] : *shukan* et *shutai* ont en commun le caractère 主, désignant le « propriétaire », le « maître », le « fondement », mais le premier, en tant qu'il « voit » ou « contemple » (観), désigne plutôt le sujet « théorique »[3], le « sujet de la connaissance » (*ninshiki shukan*) dont Kuki disait qu'il constituait le phénomène au sens kantien, opposé au phénomène au sens phénoménologique qui « se phénoménalise lui-même »[4], alors que le second, en tant qu'il est celui qui possède un « corps » (体), dégage une nuance plus concrète, en rapport avec l'action et la relation avec d'autres hommes (le terme « concret » en japonais, *gutai*, s'écrit d'ailleurs avec le caractère « corps », 体, et, comme nous l'avons vu, il a souvent une nuance collective à l'époque) ; cette signification de *shutai*, qui est aujourd'hui un mot courant au Japon (notamment dans forme adjectivale), s'est d'ailleurs stabilisée dans les années 1930, notamment à partir de la traduction des *Thèses sur Feuerbach* par Miki, qui rend par *shutaiteki ni* l'adverbe *subjectiv*, apparaissant dans un passage où Marx parle de *praxis* et d'« activité humaine sensible » (*sinnlich menschliche Tätigkeit*)[5]. Selon l'idée kukienne de phénomène se phénoménalisant et d'intuition se

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 258-259 : 偶然を成立せしめる二元的相対性は到るところに間主体性を開示することによって根源的社会性を構成する ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée). Nous ne pouvons faire des remarques sur toutes les traductions problématiques d'Omodaka ; indiquons ici, en guise d'exemple, qu'il traduit *sôtaisei* 相対性, non par « relativité », mais par « corrélation » (qui se dit en japonais *sôkan* 相関).

[2] Kuki, *Husserl, Méditations cartésiennes* (cours de 1934-1935), KSZ X, p. 420, 439. Remarquons cependant que Kuki n'a pas thématisé lui-même la distinction entre *kan-shutaisei* et *kan-shukansei*. Par ailleurs, son cours sur les *Méditations cartésiennes* est paraphrastique et il semble ne pas s'en être inspiré dans *Le problème de la contingence* (1935).

[3] Rappelons que *theorein* signifie « voir », « contempler ». Sur ce sujet, voir Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, 2004.

[4] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 12.

[5] Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845), I ; trad. fr. Renée Cartelle et Gilbert Badia (modifiée), *Thèses sur Feuerbach*, in *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 23 ; trad. Miki dans *Doicche ideorogî* ドイッチェ・イデオロギー (L'idéologie allemande), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 1930, p. 31 : 実践, 感性的・人間的活動 ; citée dans Kobayashi Toshiaki, *« Shutai » no yukue*, *op. cit.*, p. 96. Sur l'histoire du terme *shutai* ou « sujet corporel », voir cet ouvrage précieux de Kobayashi Toshiaki. Selon lui (p. 61), le signifiant *shutai* existait

donnant originairement, l'intersubjectivité concrète se constitue par la « relativité duale » ou rencontre contingente *se faisant* entre deux « sujets corporels » (*shutai*), mais imprévue par les « sujets théoriques » (*shukan*) : elle se constitue par la situation originaire où le sujet (corporel) est toujours déjà en situation de rencontre avec autrui. C'est par l'ouverture de cette intersubjectivité rendue possible par la rencontre que la « socialité originaire » se constitue, et donc toute relation humaine et toute société. C'est ainsi le caractère originaire de la rencontre qui rend possible par exemple l'intersubjectivité *iki*, l'« interrelation » watsujienne entre des personnes déterminées par des « qualifications » sociales, ou ce qu'on appelle plus communément « les relations » ou la « sociabilité ». La rencontre contingente comme expérience commune à des sujets corporels est aussi antérieure à la communauté ethnique, que Kuki a appelée *minzoku*. La communauté originaire est cette expérience commune de la rencontre contingente entre des sujets corporels, qui s'éveillent à leur individualité, à leur différence, expérience du commun contingent où, malgré la différence qui me sépare d'autrui, je suis par hasard « avec » cet autrui et où quelque chose de commun « traverse » moi et autrui, selon l'étymologie de l'équivalent japonais du mot « commun », *kyôtsû no mono* 共通のもの. La communauté ethnique est la rigidification de cette communauté contingente, proclamée alors par le nationalisme ethnique comme étant un objet nécessaire, comme une « identité de corps » que je partage « avec » mes semblables, selon l'étymologie de l'autre équivalent japonais de la « communauté », *kyôdôtai* 共同体 : ceux qui constituent cette communauté ne sont pas *des sujets corporels différents* les uns des autres, mais *des semblables* qui font *un seul corps*.

---

avant la traduction de Miki, au plus tard depuis *Tetsugaku yôryô* 哲学要領 (Les points essentiels de la philosophie, 1887) de Inoue Enryô, mais c'est depuis les années 1930 que le terme se stabilise en tant que terme technique, développé par l'école de Kyôto. Remarquons aussi que la « polémique sur la subjectivité » (*shutaisei ronsô* 主体性論争) d'après-guerre est héritière du développement de l'idée de « sujet » par l'école de Kyôto dans les années 1930.

Chapitre II

La rencontre contingente comme répétition du même

Le phénomène de la rencontre est non seulement au fondement des contingences « logique » et « métaphysique », mais il est selon Kuki au fondement de ce qu'il appelle « temps métaphysique » ou éternel retour du même, qui nous semblait contradictoire avec la notion même de contingence. Traitons donc de la temporalité de la contingence avant de montrer son articulation avec l'éternel retour du même.

1. La temporalité de la contingence : le présent

a) La rencontre hic et nunc *entre deux individus ou le « fait originel radical et primaire »*

La « temporalité de la contingence est le *présent*, qui a pour schéma le "maintenant" »[1], car « le contingent est la rencontre dans le présent »[2]. Plus précisément, cette rencontre se fait « ici et maintenant », *hic et nunc* :

> La contingence au sens fondamental [*shôgi no* 勝義の] réside dans le point de croisement [*kôsa-ten*] entre deux ou plus de deux séries causales, et elle s'accomplit dans l'« ici et maintenant » (*hic et nunc*). Elle est déterminée par l'« ici » spatial et le « maintenant » temporel.[3]

Dans la thèse de 1932, Kuki articulait en outre le *hic et nunc* avec la notion d'« *haecceïtas* » :

> Bref, la contingence réside dans le point de croisement entre deux ou plus de deux séries causales, et elle concerne l'individuel ou chaque événement individuel, qui forme le point de croisement des séries causales par l'« ici » spatial et le « maintenant » temporel. La contingence consiste en ce qu'une *haecceïtas* et une autre *haecceïtas* se croisent de

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 209 : 偶然性の時間性は「いま」を図式とする現在である; trad. Omodaka, p. 157 (modifiée). Souligné par Kuki.
[2] *Ibid.*, p. 210 : 偶然が現在に於ける邂逅であること ; trad. Omodaka, p. 157.
[3] *Ibid.*, p. 135 : 勝義の偶然性は二つ或は二つ以上の因果系列の交叉点に存するもので「ことといま」(hic et nunc)に成立するものである。空間的の「ここ」と時間的の「いま」に限定されているものである ; trad. Omodaka, p. 100-101 (modifiée).

manière éphémère [*yukizuri* 行きずり] en « ce lieu » et se clignent de l'œil [*mekubase o suru* 目くばせをする] en « cet instant ».[1]

Kuki réutilise une notion qu'il avait adoptée dans un de ses poèmes écrits à Paris, celle d'*haecceïtas* (orthographiée alors *Hecceitas*), ce concept scotiste désignant l'individualité, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose individuelle est ainsi. À Paris, elle était utilisée dans un contexte où notre auteur ne saluait plus qu'« avec ironie » les caractères « universel » et « objectif » de la connaissance humaine que la « théorie de la connaissance » se proposait d'établir[2], et où il « [se] réjouis[sait] de la philosophie de l'intuition », notamment pour caractériser un « parfum » singulier « effleurant [sa] main »[3]. Ici, la notion d'*haecceïtas* est réutilisée pour caractériser la rencontre de deux choses individuelles qui se fait *hic et nunc*, en « ce lieu » et en « cet instant », en cet « ici » spatial et en ce « maintenant » temporel. Certes, Kuki parlait déjà de « Toi et moi, moi et toi / Mystère de la rencontre » (ou « croisement ») dans le poème « La contingence » (1927)[4], de l'« instant où se rencontrent deux chemins » dans les *Propos sur le temps* (1928)[5] et du fait de « poser originairement ensemble le temps et l'espace » par l'idée de « simultanéité » spatio-temporelle dans « Le problème du temps » (1929)[6], mais c'est la première fois que Kuki articule explicitement ensemble les idées d'*haecceitas*, de rencontre et de *hic et nunc* : comme nous l'avons dit ci-dessus, l'individuel suppose la contingence ou rencontre *hic et nunc*, l'individuel n'apparaissant que par la rencontre avec autrui. La rencontre entre l'un et l'autre se produit dans un *instant* présent, mais aussi, comme nous l'avons vu dans « Le problème du temps » avec la simultanéité ou coexistence spatio-temporelle, en un *lieu* particulier, car la simultanéité de la rencontre suppose l'espace, en l'occurrence la spatialité de *ce lieu-ci* : c'est seulement en un instant et en un lieu particuliers et concrets qu'une rencontre se produit. Kuki appelle d'ailleurs cette rencontre « contingent simultané » (*dôjiteki gûzen* 同時的偶然)[7].

---

[1] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 301-302 : 要するに偶然性とは、二つ或は二つ以上の因果系列の交叉点に存するもので、空間的の「此処」または時間的の「今」によって因果系列の交叉点を形成する個物または個々の事象に関するものである。偶然とは一の haecceïtas と他の haecceïtas とが、「この場所」に行きずり、「その瞬間」に目くばせをするのである.

[2] Kuki, « Pari shô-kyoku », KSZ I, p. 189.

[3] Poèmes posthumes, KSZ Bekkan, p. 110.

[4] Kuki, « Gûzensei » (poème), KSZ I, p. 132.

[5] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (77).

[6] Kuki, « Jikan no mondai », KSZ III, p. 330.

[7] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 128 ; trad. Omodaka, p. 95.

La rencontre est l'instant du maintenant qui brise la continuité du temps, elle est une rupture dans la continuité temporelle horizontale qui est une anticipation vers l'avenir, une intentionnalité de la conscience visant l'horizon de la possibilité : le contingent, cet imprévu qui m'étonne, frappe ma conscience *constituante* du temps en train de se faire. En fait, il brise le temps phénoménologique ekstatico-horizontal dont parlait Kuki dans les *Propos*, possédant l'horizon de l'avenir, c'est-à-dire tendu vers l'à-venir : « ce qui est espéré dans l'avenir n'est pas le contingent. Le contingent ne peut qu'être ce qui est affecté [*shokuhatsu* 触発] dans l'actualité [*genzaisei* 現在性] »[1]. Il n'y a pas de constitution du phénomène par le sujet, mais simple « affection », simple contact (触 de *shokuhatsu*), entre la conscience et le simple donné, bref simple rencontre. Remarquons d'ailleurs que le mot français « contact » a étymologiquement le même sens que « contingence » : le mot latin *contactus* dérive de *contingo*, composé du préfixe, *con-*, « avec », et de *tango*, « toucher ». Le présent contingent dont parle Kuki n'est donc pas le point mathématique abstrait critiqué par certains philosophes du temps, mais l'instant du « contact », de la « rencontre » entre donné et conscience.

C'est pourquoi « le contingent en général est ce qui se crée [*sôzô sareru* 創造される] dans l'actualité »[2] : comme nous l'avons déjà vu, la terminaison *–reru* exprimant la spontanéité, le contingent, qui n'est pas constitué par le sujet, lui apparaît subitement, en *se créant* lui-même spontanément *ex nihilo* en tant que rencontre. Pour ce qui est de l'idée de création dans le présent, Kuki semble s'inspirer de l'idée husserlienne d'*Urimpression* (impression originaire), qui est *Urschöpfung* (création originaire) – que notre auteur traduit par *gen-sôzô* 原創造 –, ou *neue Jetzt* (maintenant nouveau, *atarashii ima* 新しい今)[3]. L'impression originaire « ne naît pas comme quelque chose de produit », mais elle est *genesis spontanea*, « génération

[1] *Ibid.*, p. 210 : 未来性に於て期待されるものも偶然ではない。偶然はただ現在性に於てのみ触発されるものでなくてはならない ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée). Même si *genzaisei* 現在性 dérive de *genzai*, que nous avons traduit jusqu'ici par « présent », nous avons rendu *genzaisei*, qui désigne le caractère de ce qui est présent, par « actualité », afin d'éviter le barbarisme « présentité ».

[2] *Ibid.* : 一般に偶然は現在性に於て創造されるものである ; trad. Omodaka, p. 157 (modifiée).

[3] Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1928, p. 451 ; trad. fr. Henri Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2007, p. 131 ; cité dans Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 160.

originaire » (*Urzeugung*)[1] : elle est « le non-modifié absolu, la source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs »[2]. Kuki ajoute qu'elle « n'est pas ce qui a été produit dans la conscience », mais « quelque chose de complètement nouveau »[3]. Cependant, Husserl, qui fonde la temporalité des vécus intentionnels sur ce qu'il appelle le « flux absolu de la conscience, constitutif du temps »[4], ne parle nullement de contingence ou de rencontre : c'est Kuki qui, en traduisant entre parenthèses *genesis spontanea* par *gûzen hassei* 偶然発生 (génération contingente), a vu dans cette créativité de l'impression originaire en un présent le phénomène de la contingence, c'est-à-dire de la rencontre. Dans la pensée de Kuki, qui insiste sur le caractère donné et spontané du phénomène au sens phénoménologique, l'impression originaire ne peut supposer que le phénomène de la rencontre (ou « contact », « affection ») entre la conscience et le donné. C'est à ce moment présent qu'il y a précisément « intuition se donnant originairement [*sôshiteki ni* 創始的に] », dont nous avons traité plus haut : l'intuition se donne spontanément à la manière d'une *création* première, quand « ce qui nous est offert originairement [*sôshiteki ni*] »[5], c'est-à-dire le contingent donné et « complètement nouveau », se *présente hic et nunc* à la conscience, en un commencement premier.

Dans *Le problème de la contingence*, c'est d'ailleurs dans une même page que Kuki affirme que « le contingent en général est ce qui *se crée* dans l'actualité », que « le contingent est la rencontre dans le présent » et que « ce qui fait que le contingent originel est contingent réside dans l'actualité où il apparaît comme contingent [*gûzen suru* 偶然する] à l'instant du "maintenant" *donné* »[6]. Même le « contingent originel », qui semblait être cette « idée » atteinte par spéculation en remontant les séries causales, est fondamentalement un phénomène qui apparaît présentement. Dans des articles publiés ultérieurement, « Qu'est-ce que l'anthropologie ? » (1938) et

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 423 ; trad. Dussort, p. 88 ; cité dans Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 159-160.
[3] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 161 : 意識内で生産されたものでない ; 全然新しいものである.
[4] Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie…*, *op. cit.*, p. 428 ; trad. Dussort, p. 97.
[5] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 13. Rappelons que dans le terme *sôshiteki*, il y a l'idée de commencement et de création (voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, b).
[6] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 210 : 原始偶然が偶然たる所以は与えられた「いま」の瞬間に偶然する現在性に存する ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée). Nous soulignons « se crée » et « donné ».

« L'émotion d'étonnement et la contingence » (1939), Kuki affirmera que « le fait même donné en acte n'est rien d'autre que le contingent originel »[1] et parlera même de « contingent originel donné » (*ataerareta genshi gûzen*)[2]. Le verbe *gûzen suru* 偶然する, qui ne se dit pas dans le japonais courant, comme ne se disent pas dans l'allemand courant les expressions heideggériennes *die Welt weltet* ou *das Nichts nichtet*, est difficilement traduisible[3] : au lieu de la traduire littéralement « faire contingence » ou « contingencer », nous avons opté pour la périphrase « apparaître comme contingent », afin d'éviter le barbarisme. Le contingent, ou rencontre, est « donné » à la conscience en tant qu'il « se crée », nouveau, dans le présent, en tant qu'il apparaît *de lui-même* spontanément comme contingent. Autrement dit, comme nous l'avons vu, le contingent s'auto-pose, il se donne. La contingence consiste ainsi dans la « coïncidence avec quelque chose de "déjà" donné dans l'instant du "maintenant" donné »[4].

Dans le paragraphe suivant, Kuki parle bel et bien de l'originarité et de la primauté de l'intuition de la contingence en utilisant un vocabulaire phénoménologique :

> Si l'on intuitionne les choses en chair et en os et originairement, ce n'est pas la contingence en tant que négation de la nécessité qui est vécue, ce n'est ni en rapport avec la possibilité que la contingence est comprise. C'est le fait de voir droitement [*seishi* 正視] le contingent en tant que réel dans le présent qui est le fait originel radical et primaire [*ichijiteki* 一次的]. Ensuite, secondairement [*nijiteki ni* 二次的に], on peut penser les cas où l'on voit obliquement [*shashi* 斜視] le possible futur comme orientation vers le futur, et où l'on voit obliquement le nécessaire passé en tant que persistance à partir du passé.[5]

Le vocabulaire utilisé pour caractériser l'« intuition » est largement phénoménologique : comme nous l'avons vu dans notre analyse de la conception kukienne de la phénoménologie, *jitai* 事態 (choses) est la traduction de *Sachen*, *yûtaiteki ni* 有体的に (en chair et en os) de *leibhaft* ; *genteki ni* 原的に (originairement) est une nouveauté par rapport au *sôshiteki ni* du cours sur la

---

[1] Kuki, « Ningengaku to wa nanika », KSZ III, p. 48 : 現勢として与えられている事実そのものは、原始偶然にほかならぬ.
[2] Kuki, « Odoroki no jô to gûzensei », KSZ III, p. 172.
[3] Omodaka Hisayuki ne l'a d'ailleurs pas traduit.
[4] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 211 : 与えられた「いま」の瞬間に於て、「既に」与えられたものと符合する ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée).
[5] *Ibid.*, p. 211-212 : 事態を有体的に原的に直観するならば、必然性の否定として偶然性が体験されるのでもなく、可能性に関連して偶然性が会得されるのでもない。現在において現実としての偶然を正視することが根源的一次的の原始的事実である。次で二次的に未来への動向として未来的な可能を斜視し、過去よりの存続として過去的な必然を斜視する場合が考えられるのである ; trad. Omodaka, p. 158-159 (modifiée).

phénoménologie, mais exprime bel et bien l'idée d'*originär*, les phénoménologues d'aujourd'hui utilisant d'ailleurs cette traduction[1]. C'est l'« intuition » ou le fait de « voir droitement » le contingent dans le présent, « en chair et en os et originairement », qui est le « fait originel radical et primaire ». La contingence « en tant que négation de la nécessité » et la contingence « en rapport avec la possibilité » ne sont que « secondaires ». En utilisant les idées de *modus rectus* et de *modus obliquus* selon Franz Brentano et Oskar Becker, Kuki affirme que c'est à partir de la position du réel actuel, vu « droitement », que l'on voit « obliquement » un possible futur ou un nécessaire passé[2] : c'est seulement après avoir intuitionné le donné contingent, c'est-à-dire après avoir rencontré le donné *hic et nunc*, que l'on voit « obliquement » la contingence comme possibilité ou comme négation de la nécessité, ou encore que l'on s'oriente vers un futur possible ou que l'on demeure attaché à un passé nécessaire. C'est seulement « dans le domaine de la logique, qui a déjà quitté l'immédiateté du vécu, que la contingence est définie comme négation de la nécessité, ou encore comme corrélat de la possibilité »[3] : ces définitions logiques ne sont que des dérivés (« obliques » et « secondaires ») de l'« intuition », ou « immédiateté du vécu » comme rencontre (« droite » et « primaire »). Dans la partie où nous avons traité du rapport de Kuki avec la métaphysique du *Dasein*, nous avons vu l'ambivalence chez lui entre l'aspect phénoménologique et l'aspect logicien de sa théorie de la contingence, c'est-à-dire la coexistence dans sa pensée entre la contingence comme rencontre donnée et la contingence comme *possibilité* de *ne pas* être : or, nous voyons ici que Kuki soutient explicitement le caractère originaire, primaire du donné concret intuitionné par rapport à la contingence comme négation logique de la nécessité ou comme corrélat de la possibilité. La phénoménologie de la rencontre contingente est bien la véritable philosophie première de Kuki, première donc par rapport à ce que nous avons appelé sa « métaphysique spéculative » qui se fonde sur le principe logique d'identité, dont dérivent la définition de la contingence

---

[1] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, b. La traduction d'Omodaka est insuffisante car elle ne rend pas compte de ce vocabulaire phénoménologique : pour ne prendre qu'un exemple, *yûtaiteki* 有体的 est traduit par « substantiel », ce qui est un contre-sens conceptuel.

[2] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 211 ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée) ; Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. II, éd. Oskar Kraus, Leipzig, F. Meiner, p. 225 ; Oskar Becker, « Zur Logik der Modalitäten », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, n° 11, 1930, p. 539.

[3] *Ibid.*, p. 212 : 偶然性が必然性の否定として、または可能性の相関者として規定されるのは体験の直接性を既に離脱した論理の領域に於てである ; trad. Omodaka, p. 159 (modifiée).

comme « négation de la nécessité » et le « point de vue métaphysique » sur la contingence définie comme possibilité.

Du point de vue de l'histoire de la philosophie, on peut trouver le privilège du présent dans les philosophies augustinienne et husserlienne du temps, auxquelles d'ailleurs Kuki fait référence[1] : saint Augustin explique que « ni l'avenir, ni le passé n'existent » en tant que tels, mais que seuls existent le « présent du passé » (ou mémoire, *memoria*), le « présent du présent » (ou intuition, *contuitus*) et le « présent du futur » (ou attente, *expectatio*), lesquels « existent dans notre esprit »[2] au présent, c'est-à-dire que c'est seulement en nous souvenant présentement dans notre esprit qu'existe le passé et que c'est seulement en attendant présentement dans notre esprit qu'existe l'avenir ; chez Husserl, comme nous l'avons vu, l'« impression originaire » se produit dans le « maintenant » (*Jetzt*), qui s'amplifie dans une profondeur de plus en plus éloignée, la « rétention » étant un présent élargi qui retient au présent le passé récent comme s'il lui appartenait encore, et la « protention » l'attente présente d'un futur proche qui est par là même déjà présent. L'originalité de Kuki consiste à avoir découvert l'immédiateté du vécu présent dans le phénomène contingent de la rencontre entre deux individus, thème absent chez le Père de l'Église et le fondateur de la phénoménologie[3] : le présent selon Kuki n'est pas le présent augustinien ou husserlien qui demeure, c'est-à-dire le présent de la conscience qui demeure, mais l'instant du « contact », de la « rencontre » entre donné et conscience, laquelle n'est ni souveraine ni simplement passive.

Aussi, ce passage nous conforte dans notre interprétation selon laquelle la contingence en tant que rencontre est plus originaire que la contingence « disjonctive » comme possibilité de ne pas être. Remarquons aussi que

---

[1] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 152-157 ; *Bungaku gairon* 文学概論 (Précis de littérature), cours prononcé à l'Université impériale de Kyôto en 1933, repris dans KSZ XI, p. 132-134 ; « Bungaku no keijijôgaku », KSZ IV, p. 12. Signalons aussi deux autres contemporains de Kuki, Jean Wahl et Gaston Bachelard, qui ont écrit respectivement *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* (1920) et *L'intuition de l'instant* (1932). Dans sa bibliothèque, Kuki possédait l'*Essai sur la connaissance approchée* (1927) et *Le nouvel esprit scientifique* (1934) de Bachelard, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (1920) et *Vers le concret* (1932) de Wahl, mais non pas leurs livres consacrés à l'instant. En outre, à notre connaissance, il n'a jamais cité les deux philosophes français dans son œuvre publiée.

[2] Saint Augustin, *Confessions*, liv. XI, chap. XX, trad. Joseph Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 269. Trabucco traduit *contuitus* par « intuition directe », Kuki par *chokkan*, c'est-à-dire « intuition » (Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 154).

[3] À notre connaissance, Wahl et Bachelard n'ont pas non plus traité l'idée d'instant à partir du phénomène de la rencontre contingente.

l'interprétation générale de l'œuvre de Kuki par Obama Yoshinobu, qui a pour point de départ la définition de la contingence comme « négation de la nécessité », doit être nuancée : plus largement, son interprétation semble surévaluer les aspects logiques et spéculatifs de la philosophie de Kuki, comme cette définition logique ou la cosmologie de l'éternel retour du même, au détriment de son aspect phénoménologique. Certes, comme Obama le souligne, Kuki commence son *Problème de la contingence* par cette définition[1], mais nous venons de voir qu'il affirme explicitement que cette définition est seulement « secondaire » par rapport à l'intuition phénoménologique du contingent, c'est-à-dire, comme il l'écrit une page plus haut, de la rencontre.

Se faisant ici et maintenant, la rencontre contingente est un « point de croisement » (*kôsa-ten*) passager, éphémère : signifiant littéralement « aller et frotter », le mot *yukizuri* 行きずり, qu'on utilise pour parler d'amour éphémère (*yukizuri no koi*) ou de simple passant (*yukizuri no hito*), désigne le fait de se rencontrer et de se croiser, comme lorsque je croise (*sure chigau* 擦れ違う, littéralement « se frotter par erreur ») quelqu'un dans la rue, de manière passagère, momentanée, sans que nous nous voyions longtemps ; dans le même esprit, *mekubase o suru* 目くばせをする signifie « cligner de l'œil », comme lorsque je fais un signe de l'œil à quelqu'un que je croise par hasard dans la rue, geste corporel qui exprime aussi l'éphémère, le passager. Deux individus se croisent de manière éphémère : ils suivaient indépendamment leurs chemins, et, par hasard, ils se rencontrent, ils se croisent, cette rencontre étant passagère, momentanée. Avant de se croiser, ils n'éprouvaient aucun intérêt l'un pour l'autre, ils étaient « indifférents », et à l'instant même où ils se croisent par hasard, tout étonnés qu'ils sont, ils éprouvent un « intérêt » passager l'un pour l'autre :

> Ce que Hegel appelle « indifférent [*mukanshin* 無関心] » (*gleichgültig*) (*Encycl.*, § 250) est retenu-et-surmonté [*shiyô sareru* 止揚される] par un intérêt passager [*karisome no kanshin* 仮初の関心]. La contingence n'est rien d'autre que la pointe extrême d'intérêt du croisement entre indifférence et indifférence.[2]

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 9 ; trad. Omodaka, p. 3 ; Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 4.

[2] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 302 ; *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 141 : ヘーゲルの謂はゆる「無関心」(gleichgültig) (Hegel, Encyklopädie, hrsg. v. Bolland, § 250)が仮初の関心に止揚されるのである。偶然性とは無関心と無関心との交叉点の関心的尖端性にほかならない ; trad. Omodaka, p. 105 (modifiée).

Leur indifférence d'origine[1] est en quelque sorte *dépassée* par un unique intérêt l'un pour l'autre, suscité par la rencontre. Kuki utilise ici le terme *shiyô* 止揚 que les philosophes japonais utilisent pour exprimer l'*Aufhebung* hégélienne[2] : ayant conceptuellement le double sens de « nier » (*negieren*) et de « conserver » (*aufbewahren*)[3], le concept hégélien a été exprimé en japonais par les caractères 止, qui signifie « arrêter », « retenir », et 揚, qui signifie « élever », « tirer vers le haut », « surmonter ». Comme l'explique Kuki dans son cours sur Hegel (1937) à propos de l'*aufheben* (*shiyô*), « deux concepts qui se contredisent sont pensés ensemble dans un troisième concept plus élevé, plus englobant, plus riche », et « ces deux concepts contradictoires constituent désormais les moments du troisième concept » : il s'agit là de « moments retenus-et-surmontés » (*shiyôteki keiki* 止揚的契機, *aufgehobene Moment*) ; « les deux moments retenus-et-surmontés ne se contredisent plus » et « la contradiction a été surmontée [*kokufuku sareta* 克服された] » ; « la synthèse, tout en conservant la thèse et l'antithèse, possèdent une nouvelle unité »[4]. Selon ce schéma dialectique, nous pouvons donc affirmer dans notre cas qu'une « indifférence » et une autre « indifférence » se contredisent lorsqu'elles se rencontrent ici et maintenant, mais que cette rencontre produit le « moment retenu-et-surmonté » qu'est l'« intérêt passager » et qui dépasse les deux « indifférences » initiales.

Nous avons vu dans le poème de 1927 que l'« antinomie [*hanritsu* 反律] de l'amour » consistait en la « rencontre » entre le « moi » (la thèse) et le « toi » (l'antithèse), rencontre « mystérieuse » et « étrange » car chacune des deux « droites de causes et effets » du « moi » et du « toi » se rencontrent alors qu'elles sont parallèles, c'est-à-dire qu'elles « devraient ne pas se toucher » dans un monde euclidien. En ajoutant les idées de la thèse de 1932, nous pouvons affirmer que ce « moi » et ce « toi » sont indifférents l'un à l'autre avant de se rencontrer, mais qu'avec l'apparition spontanée d'autrui par la rencontre mystérieuse et éphémère *hic et nunc*, qui est une antinomie entre la thèse du moi et l'antithèse du toi, l'indifférence

---

[1] Il s'agit bien ici d'*indifférence* (*mukanshin*, *gleichgültig*) entre les intérêts, et non pas d'*équivalence* (trad. Omodaka).
[2] *Iwanami Tetsugaku shô-jiten* (1930), *op. cit.*, p. 746-747.
[3] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. – La Science de la logique*, Add. § 96, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, p. 530.
[4] Kuki, *Kanto oyobi Kanto igo*, KSZ VII, p. 300.

est dépassée par un intérêt passager. Contrairement à ce qu'affirme Mine Hideki[1], nous nous rendons compte que la dialectique n'est pas complètement absente de la pensée de Kuki, même si elle est apparemment plus discrète que la logique modale. Aussi, la dialectique chez notre auteur est polysémique, puisque la notion de *shiyô* (*Aufhebung*) est une référence à la dialectique hégélienne et celle de *hanritsu* (antinomie) à la « Dialectique transcendantale » dans la critique kantienne. *Hanritsu* avait une nuance plus problématique, comme c'est d'ailleurs le cas de l'antinomie dans la « Dialectique transcendantale », car l'« antinomie de l'amour » désignait seulement le « mystère » de cette rencontre entre le moi et le toi, qui « devraient ne pas se croiser » ; *shiyô* a une nuance plus affirmative, comme c'est le cas de l'*Aufhebung* hégélienne, car on trouve cette fois-ci à travers le croisement un dépassement dans le moment de l'« intérêt passager ».

b) La rencontre contingente et la coexistence iki

Le moment du croisement entre « une *haecceïtas* et une autre *haecceïtas* » semble alors analogue à celui de la coexistence « entre les deux sexes »[2] dans le phénomène de l'*iki*, où deux individus sont aussi dans une situation de rencontre : comme nous l'avons déjà vu, il y a entre eux une tension où ils s'attirent par le charme, par la « séduction » (*bitai*), mais malgré cette attirance, la tension est en même temps aiguisée par une « bravade » (*ikiji*) qu'ils conservent chacun de leur côté et par laquelle pour ainsi dire ils ne baissent pas la garde, et par une « résignation » (*akirame*) qui les détourne de l'unification et même de l'attachement ; il s'agit ainsi, comme la contingence ci-dessus, d'une rencontre qui ne se réalise pas dans une unification qui la rende pérenne, mais d'une tension passagère, d'un intérêt passager. L'*iki* n'est pas pérennisé comme l'amour l'est par le mariage, notamment chez Hegel. La réalisation de l'unification par la pérennisation est d'ailleurs le contraire de l'*iki* : *yabo*, rustre. Deux individus, à l'origine indifférents l'un à l'égard de l'autre, se sont par hasard rencontrés et éprouvent l'un pour l'autre un intérêt momentané, caractérisé par les moments de la « séduction » et de la « bravade », mais ils conservent en même temps, par le moment de la « résignation », une « indifférence ayant quitté

[1] Mine Hideki, *Haideggâ to Nihon no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 123.
[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 40 ; KSZ I, p. 18 ; trad. Loivier, p. 31.

l'attachement »[1], dans la mesure où ils renoncent à rendre pérenne leur rencontre contingente. Comme dans le cas de la contingence, l'*iki*, qui évite l'union, est une « rencontre entre deux éléments indépendants »[2]. Que ce soit dans l'*iki* ou dans la contingence en tant que rencontre, l'indifférence est retenue et surmontée par un intérêt passager.

En tant que « nous » à deux, la coexistence *iki* et la rencontre contingente ont des caractères communs, sur lesquels a insisté la littérature secondaire[3], mais il existe aussi de véritables écarts entre ces deux phénomènes[4]. Dans son explicitation du phénomène de l'*iki*, Kuki insiste davantage sur le moment du possible, notamment sur la « tension ayant pour fondement la possibilité duale »[5], sur la « possibilité dynamique »[6] existant entre les deux sexes, qui se rapprochent l'un de l'autre sans pour autant s'identifier. Il s'agit là d'une possibilité « absolutisée »[7] par les deux individus : la possibilité, la pré-vision de l'unification est préservée ; la tension est conservée ; il s'agit d'un possible prévu, mais non pas d'un possible qui sera réalisé ; le futur à-venir est posé, mais ce futur est au sens littéral « absolutisé » dans la mesure où il ne sera délibérément pas réalisé. Certes, nous l'avons vu, Kuki considère, du point de vue qu'il appelle « métaphysique », que « la contingence est la possibilité elle-même »[8], mais il ne s'agit pas de la possibilité comme projet prévu par la conscience, mais d'une « auto-position facticielle de la possibilité »[9], d'un possible se réalisant lui-même. Bref, dans le cas de l'*iki*, la possibilité comme tension n'a pas à être réalisée, il s'agit d'un *possible futur non-réalisé*, tandis que la contingence du point de vue métaphysique est considérée comme un *possible déjà réalisé dans le présent*. En outre, dans le cas de l'*iki*, c'est la conscience qui projette un possible dans

---

[1] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 44 ; KSZ I, p. 19 ; trad. Loivier, p. 34 (modifiée).
[2] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 120 ; trad. Omodaka, p. 86.
[3] Par exemple, Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô*, *op. cit.*, p. 114-115 ; Hashimoto Takashi, « "*Iki*" *no kôzô* ni okeru sonzai no gûzensei », art. cit. ; Miyano Makiko, *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka*, *op. cit.*, p. 35, 63.
[4] Nous reprenons quelques éléments de notre article « Iki to gûzen » いきと偶然 (L'*iki* et le contingent), in *Kamizono* 神園 (Le Jardin des dieux), Meiji Jingû kokusai shintô bunka kenkyûjo 明治神宮国際神道文化研究所 (Institut de recherche international du Meiji Jingû sur la culture shintô), n° 17, mai 2017, p. 173-177.
[5] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 ; trad. Loivier, p. 30 (modifiée).
[6] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 40 ; KSZ I, p. 17 ; trad. Loivier, p. 31 (modifiée).
[7] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 40 ; KSZ I, p. 18 ; trad. Loivier, p. 31 (modifiée).
[8] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 333.
[9] *Ibid.*, p. 336, 345.

la *praxis* ; dans le cas de la contingence, c'est la possibilité qui *se* réalise elle-même, car elle est une rencontre imprévue par la conscience.

Ainsi, dans la mesure où c'est la conscience qui prévoit un possible futur, la phénoménologie de l'*iki* insiste sur le sentiment de *tension vers l'avenir* ; dans le cas de la contingence, la rencontre étant imprévue par la conscience, on insiste sur l'étonnement dans l'instant de la rencontre, sur l'*excitation dans le présent*. Dans la partie consacrée au « contingent métaphysique », Kuki présente une théorie succincte des émotions en rapport avec les modalités de l'être[1] (théorie absente de la conférence de 1929). Nous pouvons la résumer par le tableau suivant :

Modalités de l'être	**Temporalités**	**Émotions**		
contingence 偶然性	**présent** 現在	**étonnement** 驚異	**excitation** 興奮	**problématiques**, **dynamiques** et **fortes** 問題的、 動的、 強い
possibilité 可能性	**avenir** 未来	**angoisse**, prenant l'aspect de l'**espoir** ou de l'**inquiétude** 不安 （希望、心配）	**tension** 緊張	
nécessité 必然性	**passé** 過去	**tranquillité**, comme le **contentement** (dérivant de l'espoir) ou la **mélancolie** (dérivant de l'inquiétude) 平穏 （満足, 憂鬱）	**calme**, **relâchement** 沈静、 弛緩	**apodictiques**, **statiques** et **faibles** 確証的、 静的、 弱い
impossibilité 不可能性 (nécessité négative)		**désespoir** dérivant de l'espoir, **sécurité** (au sens d'être rassuré) dérivant l'inquiétude 失望、安心	**calme**, **relâchement**	

La conscience éprouve un étonnement à l'instant même de l'événement contingent, une angoisse devant la possibilité, dont la temporalité est l'avenir, comme c'est le cas chez Heidegger. C'est lors de la rencontre fortuite que l'on ressent l'étonnement, qui « concerne le présent »[2] et se traduit physiquement par une excitation : l'instant de la rencontre imprévue, qui est une brisure dans l'intentionnalité de la continuité temporelle horizontale, suscite une excitation *dans* le présent. La contingence est, du point de vue métaphysique, « la modalité par laquelle l'être est témoin [*mokuto* 目睹]

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 214-217 ; trad. Omodaka, p. 160-163 ; *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 310-311.
[2] *Ibid.*, p. 215 ; trad. Omodaka, p. 161 (modifiée) ; *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 311.

du néant tout en embrassant le présent »[1] : on se rend compte de la néantité de la contingence dans la rencontre, qui peut ne pas être. L'étonnement accompagnant la contingence est ainsi une « émotion métaphysique ressentie face à la raison absolue de la position à l'instant présent où l'un des membres possibles de la disjonction a été posé »[2], c'est-à-dire lors de la rencontre. C'est d'ailleurs pourquoi Kuki remarque, après avoir cité *Le Banquet* de Platon, que « la philosophie naît à partir de l'étonnement que l'on ressent face au contingent »[3].

Le possible étant « le néant qui espère l'être dans l'avenir », l'espoir ou l'inquiétude, qui se traduit physiquement par une « tension », « concerne l'avenir »[4] : il s'agit en effet d'une tension *vers* un fait possible à-venir. Ici, Kuki aurait pu ajouter l'*iki* aux émotions accompagnant le possible futur : comme l'espoir et l'inquiétude, le sentiment de l'*iki* est une « tension »[5], une émotion dynamique et forte orientée vers l'avenir, vers l'unification, quand bien même celle-ci ne sera délibérément pas réalisée. Bref, le contingent comme rencontre est un événement qui se concentre dans le *présent*, et l'*iki* un phénomène orienté vers l'*avenir*. Certes, selon la philosophie première de Kuki, l'*iki suppose* à l'origine une rencontre contingente entre deux individus : notre auteur soutient d'ailleurs explicitement l'originarité de l'émotion d'étonnement, en affirmant que « l'émotion ontologique se développe de l'étonnement de la contingence à la tranquillité de la nécessité en passant par l'angoisse de la possibilité »[6]. Cependant, l'essence de l'*iki* réside dans la tension vers l'avenir, tandis que l'essence de la contingence comme rencontre réside dans le présent, dans l'instant même où se croisent deux individus.

Cependant, rappelons-nous que, dans la conférence de 1929, Kuki exige dans une situation contingente une action morale forte tournée vers l'avenir. La contingence ne doit pas se borner à être une simple rencontre, une simple « auto-position facticielle

---

[1] *Ibid.* : 偶然性は有が現在を抱きつつ無を目睹する様相である ; trad. Omodaka, p. 161 (modifiée). Cf. *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 311.

[2] *Ibid.*, p. 216 : 可能的離接肢の一つが措定された現在の瞬間に、措定の絶対的理由に対して懐く形而上的情緒である ; trad. Omodaka, p. 162 (modifiée). Cf. *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 311.

[3] *Ibid.* Platon, *Le Banquet*, 192b ; trad. Kuki : 偶然邂逅した(ἐντύχῃ)ならば、彼等は驚異に打たれる(θαυμαστὰ ἐκπλήττονται) ; « quand ils se sont rencontrés par hasard, ils sont frappés d'étonnement » (notre traduction de la traduction de Kuki).

[4] *Ibid.*, p. 215 ; trad. Omodaka, p. 161 (modifiée) ; *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 311.

[5] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17 ; trad. Loivier, p. 30. Kuki utilise le même terme, *kinchô* (tension), tant dans *La structure de l'iki* que dans *Le problème de la contingence*.

[6] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 216 : 存在論的感情は偶然性の驚異から可能性の不安を経て必然性の平穏へ展開する ; trad. Omodaka, p. 162 (modifiée).

de la possibilité »[1] : il faut lui donner un sens par l'action morale tournée vers l'avenir ; c'est par cette action qu'elle sera « véritablement une contingence », que « le sens de la contingence en tant qu'instant sera déployé »[2]. La différence ici avec l'*iki* consiste en ceci : dans la situation d'une morale « qui agit comme force vivante dans la vie quotidienne »[3], l'action morale tournée vers l'avenir rend ferme la contingence comme rencontre en la rendant « nécessaire »[4] ; dans la situation de l'*iki*, les individus posent vers l'avenir un possible – l'unification –, mais ils ne vont délibérément pas le réaliser, ils ne vont pas le rendre ferme, nécessaire, de façon à ce que l'*iki* soit jusqu'au bout un phénomène passager.

Certes, Kuki affirme dans *La structure de l'iki* que « l'union du renoncement et de la séduction signifie que la dévotion à la liberté est exigée par le destin et que la position de la possibilité est déterminée par la nécessité » : le moment du renoncement est en effet une « indifférence ayant quitté l'attachement en se fondant sur une connaissance du destin »[5], dont « la Loi universelle [*banpô*] consiste dans le "Lien [*en*] aussi fin qu'un fil, aisé à se détacher et à rompre" »[6]. Le destin en question est celui de l'homme d'expérience, incrédule, connaisseur dans les choses du cœur, sachant que les hommes sont inconstants ; c'est pourquoi l'homme *iki* renonce à s'attacher à quelqu'un. Connaissant ce destin, cette nécessité, que notre auteur exprime par les notions bouddhiques de *banpô* et de *en*, l'être *iki* n'essaie pas de s'unifier avec l'autre, de réaliser la possibilité d'unification : il rend nécessaire la possibilité d'unification qu'il a posée par la « séduction », il l'« absolutise », comme nous l'avons vu, non pas au sens où la possibilité sera réalisée, mais au sens où elle est rendue ferme en ce qu'elle est conservée en tant que possibilité. Il ne s'agit pas de la situation où la contingence est rendue « ferme » et « nécessaire » par l'action morale : dans le cas du phénomène de l'*iki*, il n'y a au contraire aucune action forte, il s'agit d'une absence d'action qui, suscitée par la « connaissance du destin », conserve la tension entre les deux individus[7].

---

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 336, 345
[2] *Ibid.*, p. 350.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 44 ; KSZ I, p. 19 ; trad. Loivier, p. 34 (modifiée).
[6] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 45 ; KSZ I, p. 20 ; trad. Loivier, p. 35 (modifiée).
[7] Hashimoto Takashi a publié un article intitulé « La contingence de l'être dans *La structure de l'"iki"* » (art. cit.), mais ses développements, tombant par ailleurs dans un psycho-biographisme que nous avons critiqué dans notre introduction, restent très discrets sur le sujet même de son article. Il n'y a aucune analyse du concept de contingence en tant que rencontre, ou du caractère

2. Le temps métaphysique, « forme temporelle de la contingence »

C'est à partir de l'article intitulé « Le temps métaphysique » (1931)[1] que Kuki articule pour la première fois explicitement les idées de contingence et d'éternel retour du même (ou temps de la transmigration)[2]. Cet article est le développement en japonais de la conférence de Pontigny de 1928 que Kuki a prononcée en français et que nous avons analysée plus haut, « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient » (reprise la même année dans les *Propos*). Si notre auteur répète dans ce nouvel article plusieurs idées de la conférence, il avance une idée nouvelle : « le temps métaphysique périodique [*kaikiteki* 回帰的] est la forme temporelle [*jikan keitai* 時間形態] de la contingence »[3]. Nous avions certes déjà vu dans les textes antérieurs au « Temps métaphysique » que Kuki sous-entendait qu'il y avait un rapport entre le temps métaphysique et la contingence : dans le commentaire des *Propos*, où il suggère seulement « le problème du hasard et du temps en cercle »[4], nous avons montré que c'est à l'instant même de la rencontre *hic et nunc*, laquelle est par définition un hasard, un contingent, que l'on fait l'expérience de l'extase

---

contingent du phénomène de l'*iki*, c'est-à-dire du moment de la rencontre, aucune mention du moment de l'indifférence dans la contingence et l'*iki*, ni même de leurs temporalités respectives, autrement dit, aucune réelle comparaison entre le phénomène de l'*iki* et le concept de contingence. Le seul passage où Hashimoto parle en même temps d'*iki* et de contingence (qui arrive, malgré le titre de l'article, au bout de la dixième page) commence par la citation de Kuki selon laquelle « la dévotion à la liberté est exigée par le destin et la position de la possibilité déterminée par la nécessité », mais il se contente d'affirmer, sans réels développements, que ces thèmes sont importants pour expliciter toute la philosophie de Kuki, que le thème du « destin » existe dans *La structure de l'iki* et que Kuki pense la nécessité et le destin en rapport avec la contingence dans *Le problème de la contingence*. Nous verrons que, contrairement à ce que laisse entendre Hashimoto, les idées de destin selon *La structure de l'iki* et la théorie de la contingence se distinguent l'une de l'autre (*infra*, chap. IV, 3, d).

[1] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan » 形而上学的時間 (Le temps métaphysique), in *Tomonaga Hakushi kanreki kinen tetsugaku ronbun-shû* 朝永博士還暦記念哲学論文集 (Recueil d'articles philosophiques pour la commémoration du soixantième anniversaire du Docteur Tomonaga), Iwanami shoten, avr. 1931 ; repris dans *Ningen to jitsuzon* (1939) ; KSZ III, p. 177-197 ; trad. Saitô Takako, in *La question du temps dans la pensée de Kuki*, *op. cit.*, p. 35-77.

[2] L'ouvrage d'Itô Kunitake sur Kuki, entièrement consacré au temps de la transmigration, est insuffisant, car il ne développe nullement le rapport de ce temps à la théorie de la contingence (*Kuki Shûzô to rin.ne no metafijikkusu*, *op. cit.*).

[3] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 195. Nous avons traduit *kaikiteki* 回帰的 par « périodique ». D'une part, « périodique », provenant du grec *periodos*, « action d'aller autour », et désignant ce qui revient avec des alternances régulières, correspond à *kaiki*, formé des caractères 回, « tourner », et 帰, « rentrer », « faire retour », et signifiant en général le « retour » (Saitô Takako traduit d'ailleurs *kaikiteki* par « du retour ») ; d'autre part, Kuki a lui-même parlé de « temps périodique », en français, dans ses *Propos* (KSZ I, p. (54)).

[4] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (78).

métaphysique-mystique, et nous avons alors donné une interprétation provisoire du croisement entre extase ontologique-phénoménologique et extase métaphysique-mystique comme instant de la rencontre, comme rupture dans le temps phénoménologique horizontal ; dans le cours sur la contingence (1930), notre auteur s'est contenté d'affirmer que les pythagoriciens avaient porté de l'intérêt à la contingence et à la palingénésie[1], sans les articuler conceptuellement. Ici, dans « Le temps métaphysique » (1931), Kuki soutient explicitement que le temps métaphysique lui-même est la forme temporelle de la contingence, qui est la marque même de l'expérience. Il justifie cette idée à partir de deux points de vue différents, théorique et pratique.

a) L'« éternel présent » comme temps métaphysique et la contingence (1931-1932)

Tout d'abord, d'un point de vue théorique, le temps métaphysique et la contingence (ou rencontre) ont en commun d'avoir pour temporalité fondamentale le *présent*. Les *Propos* mettaient déjà en avant l'importance du caractère présent de l'extase métaphysique-mystique[2], mais Kuki développe cette idée en présentant le concept d'« éternel présent » (*eien no genzai* 永遠の現在), provenant de l'*ewige Gegenwart* d'Oskar Becker, dont Kuki a suivi les cours à l'université de Fribourg entre avril et octobre 1927 : « ce que Becker développe n'est rien d'autre que le présent en tant qu'extase métaphysique-mystique du temps périodique. Il n'est rien d'autre que le maintenant en tant qu'"extase" verticale »[3]. La notion d'« éternel présent » apparaît dans l'article de Becker sur « La fragilité du beau et la nature aventurière de l'artiste » (1929)[4], publié un an après les *Propos*. Phénoménologue allemand spécialiste de mathématiques et d'esthétique, Becker s'est notamment intéressé, dit Jacques Colette, à « la part de l'existence soustraite à l'historicité, sur

[1] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 221.
[2] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (58), (77).
[3] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 194.
[4] Oskar Becker, « Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich », *Festschrift für E. Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet*, M. Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1929, p. 27-52 ; trad. fr. Jacques Colette, « La fragilité du beau et la nature aventurière de l'artiste. Une recherche ontologique dans le champ des phénomènes esthétiques », in *Philosophie*, Minuit, Paris, n° 9, hiver 1986, p. 43-69. Voir le commentaire de Saitô Takako, *La question du temps dans la pensée de Kuki*, *op. cit.*, p. 132-137.

l'existence orientée vers ce qu'il y aurait d'absolu dans la nature en sa permanence »[1]. Refusant de réduire l'existence esthétique à la seule historicité, c'est-à-dire à cette situation fondamentale du *Dasein* éclairée par Heidegger dans *Sein und Zeit*, il met en avant les traits infra et supra-historiques de cette existence. Le *Dasein* esthétique, c'est-à-dire le « *Dasein* créant artistiquement et "jouissant" esthétiquement »[2], n'est pas une sous-espèce d'une forme générale du *Dasein* : il « ne doit pas être pensé purement et simplement comme un *comprendre* (pouvoir-être) »[3]. Certes, comme le *Dasein* heideggérien, c'est-à-dire historial, il est un pouvoir-être dans la mesure où il « *comprend son art* », mais en tant que véritable artiste, il « *réussit* à produire une œuvre magistrale. De cette "réussite" relève quelque chose de plus que le "pouvoir" – et, en un certain sens, quelque chose de moins ». Car « la "chance" que, par "faveur gratuite", la réussite octroie, fait plus que tout pouvoir, et pour survenir elle ne requiert, selon les circonstances, que très peu de choses, parfois même, à ce qu'elle semble, elle n'a même pas besoin du pouvoir »[4].

Or, si c'est le « comprendre » qui caractérise essentiellement le *Dasein* historial, ce qui caractérise le *Dasein* esthétique est l'« être-porté » (*Getragenheit*). Tandis que le *comprendre*, qui constitue le *Dasein* comme projet, c'est-à-dire comme pouvoir-être, se temporalise à partir de l'*avenir*, soit de manière authentique dans la « résolution devançante » (*vorlaufende Entschlossenheit*), soit de manière inauthentique dans le « s'attendre » (*Gewärtigen*), l'être-porté, quant à lui, « signifie temporellement le "présent" »[5]. Kuki commente ainsi la temporalité de l'être-porté selon Becker :

> Dans l'horizon du temps, le projet a le sens d'avenir, l'être-jeté celui de passé, tandis que l'être-porté [*hitansei* 被担性] a le sens de présent. Cependant, alors que l'« échéance » [*tairaku* 頽落] selon Heidegger possède en tant que présent du temps vulgaire les horizons non-ontiques du passé et de l'avenir, l'« être-porté » de Becker est l'« éternel présent » de l'auto-satisfaction [*jisoku en.man* 自足円満]. Le présent du temps vulgaire est menacé par l'avenir. Aussitôt, il devient passé et sombre dans le non-être. Au contraire, l'« éternel présent » n'a de rapport ni avec l'avenir ni avec le passé. Ne possédant l'horizon ni de l'avenir ni du passé, il s'accomplit lui-même [*kanketsu* 完結] de manière cosmique. Il n'est pas microcosmique, mais plutôt macrocosmique.[6]

---

[1] Jacques Colette, « Une phénoménologie à double foyer », in *Philosophie*, Minuit, Paris, n° 9, hiver 1986, p. 35.
[2] Oskar Becker, « Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers », art. cit., p. 40 ; trad. Colette, p. 56.
[3] *Ibid.*, p. 45 ; trad. Colette, p. 62.
[4] *Ibid.*, p. 44-45 ; trad. Colette, p. 61-62. Souligné par Becker.
[5] *Ibid.*, p. 48 ; trad. Colette, p. 65.
[6] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 193 : ベッカーの「被担性」は自足円満の「永遠の現在」である ; trad. Saitô, *La question du temps dans la pensée de Kuki*, *op. cit.*, p. 69 : « "l'être-porté" de Becker est l'"éternel présent" qui s'accomplit en lui-même ». Même s'il se

L'« être-porté » de Becker, qui caractérise le *Dasein* esthétique, doit être entendu au sens de *pheresthai* (φέρεσθαι), c'est-à-dire au sens où, « selon l'opinion des Grecs, les étoiles fixes et les étoiles errantes sont *portées* [*ninawarete* 担はれて] et mues sans peine par l'éther [*kyûsô* 球層] »[1], alors que le *Dasein* historial, même s'il est un pouvoir-être, est « jeté » dans le monde indépendamment de sa volonté, malgré lui, et donc porte un « fardeau »[2]. L'être-porté a le sens de présent, mais non au sens de « présent du temps vulgaire », c'est-à-dire de maintenant issu d'une simple série de points qui se succèdent les uns derrière les autres : il a le sens d'« éternel présent » qui se satisfait lui-même, qui se meut circulairement, tels des astres accomplissant leurs révolutions, portés sans peine par l'éther. Le présent du temps vulgaire est « menacé par l'avenir » (par un « maintenant pur qui n'est pas encore arrivé et arrive seulement »[3]), car « aussitôt, il devient un passé et sombre dans le non-être » (il est alors un « maintenant pur qui a passé »[4]). L'éternel présent, lui, « ne possède l'horizon ni de l'avenir ni du passé », car il « s'accomplit lui-même de manière cosmique ». Il est même considéré comme « macrocosmique » : « ce présent n'est pas immobile », mais mobile comme les astres tels qu'ils étaient pensés par les Grecs, c'est-à-dire qu'il « trace un cercle »[5].

Comme l'extase métaphysique-mystique ou temps métaphysique selon Kuki, l'éternel présent selon Becker, caractérisant l'être-porté du *Dasein* esthétique, se distingue de la temporalité ontologique-phénoménologique selon Heidegger, caractérisant le *Dasein* historial. Alors que le projet, l'être-jeté et l'échéance sont des « existentiaux », c'est-à-dire des « caractères d'être du *Dasein* »[6] historial, l'être-porté est considéré par Becker comme un « para-existential »[7] car, en tant qu'il est temporellement sans rapport avec l'avenir et le passé, il est non-historique.

---

rapporte au cercle qui s'accomplit lui-même, il nous semble que le terme *jisoku en.man* ait aussi un sens éthique, au sens grec où les astres, en accomplissant leur révolution, c'est-à-dire retournent sans cesse sur eux-mêmes, se satisfont d'eux-mêmes tels des dieux : *jisoku* 自足 désigne le fait de se satisfaire de la situation présente ; *en.man* 円満, littéralement « cercle satisfait » ou « cercle rempli », désigne l'harmonie (on parle par exemple de « famille harmonieuse », *en.man na kazoku*).

[1] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 193. Nous soulignons.
[2] Becker, « Von der Hinfälligkeit des Schönen… », art. cit., p. 46 ; trad. Colette, p. 63.
[3] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 81, p. 427 ; trad. Martineau, p. 318.
[4] *Ibid.*
[5] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 193.
[6] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9, p. 44 ; trad. Martineau, p. 55.
[7] Becker, « Von der Hinfälligkeit des Schönen… », art. cit., p. 46 ; trad. Colette, p. 63.

Caractérisant l'existence de l'artiste, la tension entre le caractère historique du projet-jeté et l'être naturel de l'être-porté[1] est considérée comme « la tension fondamentale ultime, "métaphysique" (au sens strict "hyperontologique") »[2], comme un « phénomène "hyperontologique" », ou même comme un « hyperphénomène »[3], que d'ailleurs Kuki cite pour caractériser le phénomène de l'éternel présent[4]. Comme le montre l'utilisation du préfixe « hyper », Becker s'est efforcé de décrire un phénomène à caractère métaphysique, c'est-à-dire un « hyperphénomène » dépassant les phénomènes analysés par l'ontologie fondamentale. On peut ici voir une des expressions du tournant métaphysique de la phénoménologie dont nous avons parlé plus haut. C'est de ce point de vue que Kuki, rapprochant l'éternel présent selon Becker de son idée d'extase métaphysique-mystique, partage cette tendance métaphysique[5].

Or, comme l'extase métaphysique-mystique et l'éternel présent, la contingence, « problème métaphysique à proprement parler », a pour temporalité fondamentale le présent, notamment l'instant même de la rencontre. Cet instant étant une rupture par rapport à la temporalité ekstatico-horizontale, c'est-à-dire par rapport à la conscience de l'horizon du passé et de l'avenir, il « n'a de rapport ni avec l'avenir ni avec le passé »[6], comme l'éternel présent. Sans mettre l'idée de contingence au centre de son article, Becker définit d'ailleurs la tension ressentie par l'artiste comme une « immobilisation purement momentanée, toujours contingente [*kontingentes*] en quelque manière, due à la "chance" [*glückhaftes*] et, pour cette raison, *fragile* »[7]. Kuki, quant à lui, ne limite pas cet instant contingent à celui de l'artiste, mais le généralise à celui de toute rencontre : l'instant de la rencontre contingente, ne possédant l'horizon ni de l'avenir ni du passé, se distingue du temps horizontal ; il est donc en ce sens in-temporel, il est un instant d'éternité ou « éternel présent ». La contingence sera

---

[1] *Ibid.*, p. 48 ; trad. Colette, p. 65.
[2] *Ibid.*, p. 38 ; trad. Colette, p. 55.
[3] *Ibid.*, p. 48, n. 1 ; trad. Colette, p. 65, n. 27. Kuki a souligné en rouge *hyperontologischen* et *Hyperphänomens* dans son exemplaire de l'article de Becker (*Kuki Shûzô bunko mokuroku*, *op. cit.*, n° 1392, p. 87).
[4] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 194.
[5] Sur la première page de son exemplaire de l'article de Becker, Kuki a d'ailleurs doublement souligné le terme *hyperontologische* et annoté « *hyperontologisch & metaphysisch S. 38 S. 48* 註 [note] 1 » (Becker, « Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers », art. cit., p. 27 ; *Kuki Shûzô bunko mokuroku*, *op. cit.*, n° 1392, p. 87).
[6] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 193.
[7] Becker, « Von der Hinfälligkeit des Schönen… », art. cit., p. 48 ; trad. Colette, p. 65.

d'ailleurs considérée dans le livre de 1935 comme « pulsation [*kodô* 鼓動] de l'éternel présent comme instant »[1].

Nous pouvons voir cette articulation entre contingence et éternel retour dans un passage du cours sur Heidegger (1931-1932), où, après avoir traduit la *genesis spontanea* husserlienne par *gûzen hassei* 偶然発生 (« génération contingente ») et avant de faire référence à son article sur « Le temps métaphysique », Kuki affirme :

> Le nouveau maintenant démembre [*kaitai* 解体] sans cesse l'ancien maintenant. Par conséquent, en insistant sur ce qui est nouveau, nous pouvons affirmer la mort de chaque instant et la naissance de chaque instant. Aussi, puisque le présent est un point sans étendue et que le temps dure, nous pouvons dire que l'essence du temps est la continuité de la discontinuité [*hi-renzoku no renzoku* 非連続の連続].[2]

La « durée » incarne la « continuité » du temps, comme dans le temps phénoménologique dont, rappelons-nous, fait partie le temps bergsonien[3]. Le « nouveau maintenant », que Kuki appelle encore « génération contingente », incarne l'idée de « discontinuité », car il est « sans étendue », c'est-à-dire ne possédant ni l'horizon de l'avenir ni celui du passé ; chaque naissance d'instant et chaque mort d'instant incarne la « discontinuité ». Le temps dans sa totalité est donc le croisement entre la continuité et la discontinuité du temps, ou « continuité de la discontinuité », un concept qui apparaît chez Nishida, notamment dans l'article « Le temporel et l'intemporel » (1931)[4], auquel Kuki fait référence dans le même passage. La « continuité de la discontinuité » selon Nishida[5] est un concept qui synthétise ses théories du temps et de l'altérité, c'est-à-dire de l'« auto-détermination de l'éternel maintenant » (*eien no ima no jiko-gentei* 永遠の今の自己限定) et du « Je et tu »

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 212 ; trad. Omodaka, p. 159 (modifiée).

[2] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 161 : 新しい今が断えず古い今を解体して行く. それ故にその新しいものを力説する限り各瞬間に死んで各瞬間に生まれるという様なことも云える. また現在は延長のない点でしかも時間は持続するから, 時間の本質は非連続の連続であるという様にも云える.

[3] *Cf.* les *Propos* (1928), mais aussi « Le problème du temps » (1929), où Kuki rapproche délibérément la temporalité heideggérienne de la durée bergsonienne (voir *supra*, p. 219, n. 1). Kuki utilise d'ailleurs le verbe *jizoku suru* 持続する, *jizoku* étant la traduction japonaise du concept bergsonien de « durée ».

[4] Nishida, « Jikanteki naru mono oyobi hi-jikanteki naru mono » 時間的なるもの及び非時間的なるも, in *Shisô*, sept. 1931 ; NKZ VI, p. 233-259 ; trad. fr. Jacynthe Tremblay, « Le temporel et l'intemporel », in Nishida, *L'Éveil à soi*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 55-70.

[5] Dans la littérature secondaire, voir Kobayashi Toshiaki, *Nishida tetsugaku o hiraku*, *op. cit.*, p. 97-142 ; Ôta Hironobu 太田裕信, *Nishida Kitarô no kôi no tetsugaku* 西田幾多郎の行為の哲学 (La philosophie de l'agir chez Nishida Kitarô), thèse de doctorat, Université de Kyôto, 2016, p. 53-54, 65.

(*watashi to nanji* 私と汝). Le « je » en tant que lieu du néant absolu[1] est, du point de vue temporel, un « éternel maintenant », c'est-à-dire un présent de conscience qui, en tant que puissance d'union restant au fond du cours incessant des phénomènes de conscience, détermine le passé et l'avenir : si ce « maintenant » est appelé « éternel », ce n'est pas au sens de supra-temporel, mais simplement au sens où il se distingue des maintenant du temps spatialisé qui se succèdent les uns après les autres (t 0, t 1, t 2, etc.). La continuité de la discontinuité n'est pas un simple flux continu, telle la mélodie d'une musique, mais désigne chaque instant de rupture dans la continuité de l'expérience où le « je » est « en contact » (*sessuru* 接する)[2] avec le « tu » dans l'« éternel maintenant ». Le « tu », en tant qu'« autrui absolu » (*zettai no ta* 絶対の他) qui ne se laisse pas subsumer sous le concept, apparaît immédiatement *en moi* (*watashi ni oite*) en tant que champ de conscience, lieu du néant absolu, et ainsi fissure ce moi qui se formait continûment, mais le fait aussi être nouvellement, c'est-à-dire le fait se renaître. La continuité de la discontinuité est ainsi l'acte d'un soi qui, à chaque instant, devant de multiples autres, se démembre en s'entretenant avec le passé et se renouvèle en se projetant vers l'avenir[3].

Cette référence à l'idée nishidienne de continuité de la discontinuité est suivie[4] de la mention de l'« extase dont parle Heidegger », qui est « horizontale », et d'une « autre extase qui a un sens différent », qui est « verticale », ainsi que d'une référence à l'idée de « croisement » avec le signe ＋. Le croisement entre ces deux extases étant considéré comme la « structure du temps » dans les *Propos* (1928), comme « temporalisation » dans « Le temps métaphysique » (1931), et la « continuité de la discontinuité » comme « essence du temps » dans le cours sur Heidegger (1931-1932), nous pouvons faire l'interprétation selon laquelle la continuité représente le temps phénoménologique ekstatico-horizontal et la discontinuité le temps métaphysique ekstatico-vertical, et que le présent de la rencontre contingente se trouve au niveau de ce croisement, ou continuité de la discontinuité. C'est à chaque instant de la rencontre

[1] Sur le champ de conscience en tant que néant absolu, voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 4.
[2] Nishida, « Sei no tetsugaku ni tsuite » 生の哲学について (Sur la philosophie de la vie, 1932), NKZ VI, p. 433.
[3] Nishida, « Jikanteki naru mono oyobi hi-jikanteki naru mono », NKZ VI, p. 236, 256-257 ; trad. Tremblay, p. 57, 69. Voir aussi « Jiai to taai oyobi benshôhô » 自愛と他愛及び弁証法 (1932), NKZ VI, p. 264-265, 268 ; trad. fr. Tremblay, « Amour de soi, amour de l'autre et dialectique », in Nishida, *L'Éveil à soi*, *op. cit.*, p. 73-74, 75. « Watashi to nanji » 私と汝 (1932), NKZ VI, p. 343 ; trad. fr. Tremblay, « Je et tu », in Nishida, *L'Éveil à soi*, *op. cit.*, p. 96.
[4] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 161.

contingente que se croisent le temps métaphysique et le temps phénoménologique, que se « temporalise » en général le temps[1]. Le temps se temporalise dans chaque instant du phénomène de la rencontre contingente avec autrui, par laquelle le moi s'extasie en même temps horizontalement vers l'avenir et verticalement pour se reconnaître, reconnaître le même moi d'une autre « grande année ».

b) Le présent de la poésie rimée comme « éternel présent » (1933) : l'expression esthétique du croisement entre temps phénoménologique et temps métaphysique

Kuki applique cette idée d'« éternel présent » au problème de la temporalité de la poésie, notamment dans son cours de 1933 sur la littérature[2], dont les développements sur la question du temps sont repris dans l'article de 1940 intitulé « Métaphysique de la littérature »[3]. La poésie peut être structurée par un nombre déterminé de « syllabes » ou de « mores » (*onsetsu* 音節), comme les poèmes en alexandrin ou les haïkus, mais, « en fait » (*jissai wa* 実際は), c'est-à-dire quand on chante un poème, le temps de la poésie est « durée »[4] : le temps concret de la poésie, défini comme durée et distingué du temps quantitatif, est fait d'« *extasis* qui se pénètrent réciproquement » et « s'unissent intimement »[5]. Étant des états de la conscience qui s'entre-pénètrent en s'ex-tasiant vers l'avenir, ce temps est bien ce que Kuki appelle dans « Le temps métaphysique » extase horizontale ou temps phénoménologique, même s'il ne

[1] Ne pouvons-nous pas alors réinterpréter phénoménologiquement l'idée aristotélicienne selon laquelle l'instant comme limite est à la fois *coupure* et *passage* du temps (*Physique*, IV, 13) ? Si, pour Aristote, l'instant *divise* le temps en puissance, en tant qu'il est ce par quoi on peut découper du temps, mais *relie* aussi deux temps, en tant qu'il marque la fin de l'un et le commencement d'un autre, du point de vue phénoménologique, l'instant de la rencontre est *coupure* dans la continuité de la temporalité horizontale, en tant qu'il ne possède l'horizon ni de l'avenir ni du passé, mais en même temps *passage* permettant cette continuité même entre le passé et l'avenir, en tant qu'il est à la source de la temporalisation.

[2] Kuki, *Bungaku gairon*, KSZ XI, p. 5-186.

[3] Kuki, « Bungaku no keijijôgaku » 文学の形而上学, in *Shin bungaku-ron zenshû* 新文学論全集 (Nouvelles œuvres complètes de la théorie de la littérature), t. I : « Bungaku gairon » 文学概論 (Précis de littérature), Tôkyô, Kawade shobô, nov. 1940 ; repris dans *Bungei-ron* (1941) ; KSZ IV, p. 7-59 ; trad. fr. Frédéric Girard, « Métaphysique de la littérature » (extraits), in *Encyclopédie philosophique universelle. Le Discours philosophique*, dir. J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 1998, p. 604-605 ; trad. angl. Michael F. Marra, « The Metaphysics of Literature », in M. F. Marra, *Kuki Shûzô. A Philosopher's Poetry and Poetics*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004, p. 174-214.

[4] Kuki, *Bungaku gairon*, KSZ XI, p. 150 : 詩の時間は実は持続(durée)である ; *cf.* « Bungaku no keijijôgaku », KSZ IV, p. 15.

[5] *Ibid.*, p. 153 : 詩にあっては時間の ekstasis が相互に浸徹している. 相即融合している ; *cf.* « Bungaku no keijijôgaku », KSZ IV, p. 18, 19. Nous voyons bien l'intrication d'idées heideggérienne (extase) et bergsonienne (durée, pénétration réciproque).

l'affirme pas explicitement. Cependant, dit notre auteur, la poésie – et c'est ce qui la distingue du roman et du théâtre – a en même temps pour temporalité l'« éternel présent » :

> Aussi, nous pouvons dire que le présent de la poésie est ce qu'on appelle « éternel présent ». Le présent qui a une profondeur éternelle apparaît aussi dans la forme de la poésie. La répétition du rythme de la poésie consiste en ce que le présent se répète éternellement. C'est comme si on s'arrêtait et qu'on marquait le pas en un même lieu.[1]

L'éternel présent s'exprime dans la répétition d'un même rythme, par exemple celle des douze syllabes de l'alexandrin ou celle de l'alternance de sept et cinq mores des *imayô*, mais aussi dans la répétition d'une même rime, qui, nous l'avons vu, est une rencontre contingente d'ordre phonétique entre deux mots de signification différente. C'est parce que cette contingence se répète dans le poème qu'on peut parler, selon Kuki, d'« éternel présent », c'est-à-dire, selon l'article de 1931, de temps métaphysique ou extase verticale (le présent en question étant d'une profondeur « éternelle »). En ce sens, nous pouvons faire l'interprétation selon laquelle la lecture d'un poème rythmé ou rimé est l'expression esthétique du croisement entre temps phénoménologique et temps métaphysique[2], puisque le temps de la poésie, en même temps, dure en s'extasiant dans l'horizon de l'avenir et se concentre dans le présent de la répétition du même (du même rythme ou de la même rime).

c) Le temps métaphysique comme répétition du « contingent simultané » (1935)

La justification théorique la plus explicite de l'articulation entre contingence et temps métaphysique se trouve dans la seconde partie du *Problème de la contingence* (1935) :

> Aussi, nous pouvons penser que le temps métaphysique périodique, comme la transmigration, est un contingent successif [*keikiteki* 継起的], c'est-à-dire un unique contingent simultané qui s'accomplit selon l'identité en se répétant un nombre infini de

[1] *Ibid.*, p. 158 : なおまた詩の現在はいわゆる「永遠の現在」であるということも出来る. 永遠の深みを有った現在が詩の形式にもあらわれて来る. 一体, 詩の Rhythm の反復ということは現在が永遠に繰り返すということである. 同じ場所に止まって足ぶみをしているようなものである ; *cf.* « Bungaku no keijijôgaku », KSZ IV, p. 48.

[2] Nous remercions Kuroda Akinobu 黒田昭信 (Université de Strasbourg) de nous avoir suggéré cette idée de croisement exprimé par la forme de la poésie rimée. Signalons l'essai postérieur de Bachelard sur « Instant poétique et instant métaphysique », publié dans *Messages : Métaphysique et Poésie*, deuxième cahier, 1939 (repris dans *Le droit de rêver*, Paris, PUF, coll. « À la pensée », 1970, p. 224-232). Bachelard aborde les idées de « profondeur » et de « temps vertical », mais il se borne à opposer ce temps à celui, « horizontal », de la durée (que selon lui le poète « refuse », p. 226), tandis qu'il ne traite pas des phénomènes de la rime et de la répétition du même.

fois “encore et encore” (πάλιν καὶ πάλιν [*palin kai palin*]) (voir Kuki, « Le temps métaphysique », in *Recueil d’articles philosophiques pour la commémoration du soixantième anniversaire du Docteur Tomonaga*). Le contingent successif est en réalité le contingent périodique [*kaikiteki*].[1]

Nous avons vu plus haut que le « contingent simultané » était le phénomène de la rencontre *hic et nunc* entre deux individuels. Le « contingent successif », quant à lui, « prend la forme de la simple répétition d’un contingent simultané identique [*dôitsu no*]. Et c’est dans le fait qu’un même contingent simultané est offert [*teikyô*] par répétition que la contingence du contingent successif nous fait une impression particulière »[2]. Nous retrouvons ici l’idée selon laquelle toute contingence se laisse réduire au phénomène de la rencontre, appelé aussi « contingent causal positif (ou relatif) »[3]. Concrètement, Kuki pense aux événements qui se répètent dans le temps linéaire : soit, par exemple, un individu qui part en voyage le 4 du mois ; il prend le train au quai numéro 4 ; il monte dans la voiture numéro 4 ; il y a 4 voyageurs dans cette voiture ; le porteur de valises est immatriculé 4[4]. Toute cette succession de 4 est contingente. La contingence successive consiste donc en ce qu’un événement « identique » (*dôitsu no*) ou une rencontre « identique » (ici, entre le voyageur et le chiffre 4), qui, nous l’avons vu, nie le principe d’identité selon lequel A=A, se répète justement selon le principe d’identité (*dôitsu-ritsu* 同一律). Or, Kuki applique ce schéma à l’idée d’éternel retour du même : le « temps métaphysique périodique » serait un « contingent successif », rebaptisé à l’occasion « contingent périodique ».

d) Les limites

Mais n’est-ce pas là une application purement formelle, ou abstraite, c’est-à-dire abstraite du contenu ? Qu’il y ait un même chiffre qui se répète dans une journée est une chose, mais qu’il y ait, selon la cosmologie du temps de la transmigration, exactement le même Socrate qui se marie avec la même Xanthippe dans de diverses « grandes années » en est une autre. Le contenu de l’événement « le 4 du mois » n’est

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 132 : また輪廻の如き回帰的形而上学的時間も、単一の同時的偶然が同一性をもって「またしてもまたしても」（πάλιν καὶ πάλιν）無限回繰返されることによって成立する継起的偶然であると考えて差支えないであろう（九鬼「形而上学的時間」『朝永博士還暦記念哲学論文集』参照）。継起的偶然は実は回帰的偶然である ; trad. Omodaka, p. 98 (modifiée).
[2] *Ibid.*, p. 129 ; trad. Omodaka, p. 96.
[3] *Ibid.*, p. 128 ; trad. Omodaka, p. 95.
[4] *Ibid.*, p. 130-131 ; trad. Omodaka, p. 97.

pas exactement identique à celui de l'événement « quai n° 4 », alors que le Socrate de la grande année B est exactement identique à celui du Socrate de la grande année C. De même, la répétition d'une même rime dans un poème correspond-elle à la répétition d'un événement exactement identique dans de multiples grandes années ou kalpas ?

Il nous semble possible d'affirmer, comme nous l'avons vu plus haut, que l'instant de la rencontre contingente est phénoménologiquement un « éternel présent » au sens où il ne possède ni l'horizon de l'avenir ni celui du passé. Quant à la conception proprement cosmologique du temps métaphysique, de l'éternel retour du même (c'est-à-dire la palingénésie ou le temps de la transmigration), elle affirme la répétition du même, mais il est problématique, du point de vue du contenu phénoménal, de réduire l'éternel retour du même au « contingent périodique » (le chiffre 4, la rime). En 1928 et en 1931, Kuki était d'ailleurs lui-même critique par rapport aux positivistes qui ramenaient formellement le temps de la transmigration à la répétition du « temps agraire » entre le moment des semailles et celui de la moisson : il rétorquait que les grandes années ou les kalpas sont absolument identiques les uns aux autres du point de vue du contenu, alors que le temps agraire n'exige pas d'homogénéité absolue[1]. En outre, en rétorquant aux objections positivistes, il posait la question oratoire : « Mais peut-on imaginer un temps qui n'ait pas de contenu ? Peut-on garder la notion du temps en faisant abstraction de tout son contenu ? Le temps ne tient-il pas toutes ses caractéristiques justement de son contenu ? »[2]. Or, cette réfutation semble se retourner contre Kuki lui-même lorsqu'il identifie sa conception cosmologique du temps métaphysique au « contingent successif » ou « périodique ».

En fait, cet écart de contenu entre « contingent périodique » et conception cosmologique du temps métaphysique s'explique par le rapport ambigu que Kuki entretient avec la phénoménologie. Nous avons vu que notre auteur montrait de la sympathie pour la phénoménologie, allant jusqu'à affirmer que « nous devons tout d'abord et avant tout souhaiter être des apprentis phénoménologues »[3], ou que « la vraie philosophie doit être une phénoménologie »[4], et, dans l'article sur « Le temps métaphysique », il caractérise son temps métaphysique par l'idée d'« éternel retour » selon Becker, qui se réclame explicitement du mouvement phénoménologique hérité

[1] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (59)-(60) ; « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 185-188.
[2] *Ibid.*, p. (59) ; « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 188-189.
[3] Kuki, « Jitsuzon tetsugaku », KSZ III, p. 92.
[4] Kuki, « Haideggâ no tetsugaku », KSZ III, p. 264.

de Husserl et de Heidegger : quoiqu'il décrive un « hyperphénomène », Becker ambitionne en effet de présenter une ontologie du phénomène esthétique « sur le fond de l'"Analytique existentiale du *Dasein*" », « la principale caractéristique de cette entreprise ontologique fondamentale [étant] d'être *idéaliste et herméneutique* ; par là, elle prolonge – même si ce n'est pas en ligne droite – la ligne capitale de la phénoménologie husserlienne, qui est celle d'un idéalisme transcendantal »[1].

Cependant, d'un autre côté, Kuki affirme clairement que le temps métaphysique est hors champ de la phénoménologie, et, contrairement à l'éternel présent de Becker qui caractérise tout d'abord le *Dasein* esthétique, sa conception métaphysique du temps a surtout un caractère cosmologique. En effet, dans cette conception du temps, on part d'un principe purement logique, celui de l'identité, en l'occurrence de « l'identité du contenu des différents kalpas, des différentes grandes années »[2], ce qui signifie que le temps métaphysique est réversible, et, lors de l'instant de l'extase métaphysique-mystique, de la réminiscence, le moi reconnaît un moi identique d'une autre grande année, c'est-à-dire se reconnaît lui-même[3]. Dans le cas de la conception phénoménologique, qui affirme l'irréversibilité du temps, Kuki considère qu'elle part également d'une hypothèse : « quand on affirme que le temps n'est pas réversible, on pose préalablement l'hypothèse qui consiste à affirmer qu'un contenu identique du temps ne se répète pas »[4], hypothèse que nie justement la conception métaphysique du temps. À la différence de la conférence de 1928, Kuki affirme donc explicitement que « nous ne pouvons pas réduire le temps métaphysique périodique au temps phénoménologique »[5].

---

[1] Becker, « Von der Hinfälligkeit des Schönen… », art. cit., p. 39 ; trad. Colette, p. 56. Souligné par Becker.

[2] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 189.

[3] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (61) : « Dans le temps de la transmigration, au contraire, le moi est soumis à la loi de la renaissance et de la re-mort ; il recommence toujours sa vie à nouveau pour la finir à nouveau. Une continuité du moi n'existe ici que d'une façon imaginaire, – c'est une continuité qui ne se révèle qu'aux moments mystiques, moments profonds du "profond éclat", où le moi se reconnaît lui-même avec un étonnement frémissant. "Le moi existe" en même temps que "le moi n'existe pas" ».

Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 186 : « Au contraire, dans le temps du *kalpa* ou de la grande année, le moi est soumis à la loi de la renaissance et de la re-mort. Il commence à nouveau une vie et la finit à nouveau. La continuité du moi n'existe que d'une façon imaginaire. Ce n'est qu'une simple métaphore que de dire que le moi du cycle précédant est un "enfant" et que celui du cycle suivant est un "adulte". Cette continuité ne se révèle qu'à l'instant mystique. Il s'agit de l'instant où "le moi existe" [*ware nashi* 我無し] en même temps que "le moi n'existe pas" [*ware ari* 我有り]. »

[4] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 190.

[5] *Ibid*.

Si par « hypothèse » on entend une supposition conditionnelle et anticipée des faits qui sera ensuite vérifiée expérimentalement ou non, alors l'« identité du contenu des différents kalpas, des différentes grandes années », dans le cas du temps métaphysique, est bel et bien une hypothèse, dans la mesure où cette identité n'apparaît pas phénoménologiquement à notre conscience ; mais affirmer, dans le cas du temps phénoménologique, qu'« un contenu identique du temps ne se répète pas », est-ce également formuler une hypothèse ? Le premier mot d'ordre de la phénoménologie n'est-il pas justement de réapprendre à *voir* les phénomènes comme ils sont, c'est-à-dire *comme ils apparaissent*, en faisant abstraction de toutes nos connaissances, de tous nos préjugés, et donc de toute espèce d'« hypothèse » ? Comme nous l'avons déjà vu dans le cours de Kuki sur Heidegger (1931), le fameux « principe des principes » de la phénoménologie ne consiste-t-il pas à affirmer que « toute intuition se donnant originairement est la source légitime de la connaissance » et que « tout ce qui nous est offert originairement dans l'intuition (pour ainsi dire dans sa réalité corporelle) doit être simplement reçu en tant qu'il est offert »[1] ? Dans les *Ideen I* (§ 81-82) et les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl a l'ambition de saisir le « temps apparaissant en tant que tel », la conscience intime du temps, c'est-à-dire la conscience constituante du temps *en train de se faire* dans l'expérience, et non pas de partir d'une hypothèse, par exemple des caractères *a priori* concernant le temps du monde réel. Husserl use notamment d'un « objet-temps », le son, pour mettre en évidence l'apparaître du temps sous la forme d'un double réseau d'intentionnalités, la rétention et la protention. De même Heidegger, pour qui la phénoménologie consiste à « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »[2], ne part pas non plus d'une hypothèse, mais de l'analyse de l'apparaître, pour expliciter la temporalité extatico-horizontale du *Dasein*.

Pourtant, Kuki semble suggérer que la phénoménologie va à l'encontre de son propre mot d'ordre et qu'il pose implicitement une hypothèse qui débouche nécessairement sur l'idée d'irréversibilité du temps. Mais l'affirmation de la non-répétition d'un contenu identique du temps est-elle, comme l'interprète Kuki, une simple hypothèse, ou bien exprime-t-elle un phénomène apparu à la conscience ? La non-répétition d'un même contenu temporel, qui est un fait d'expérience, semble

[1] Husserl, *Ideen I*, § 24, p. 43-44 ; cité par Kuki, KSZ X, p. 13.
[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 34 ; KSZ X, p. 15.

mettre d'accord tout philosophe et être même, avec l'irréversibilité du temps qui en découle, la caractéristique essentielle du temps. Dans les *Propos sur le temps*, Kuki déclarait d'ailleurs que « le temps des grandes années a quelque chose de la réversibilité ; c'est un temps qui n'est pas tout à fait du temps »[1]. En affirmant un temps métaphysique qui a pour « hypothèse » le principe de l'identité des kalpas, n'est-il pas en contradiction avec sa volonté de « partir du concret donné » ? Ou si Kuki considère que la non-répétition d'un contenu identique du temps n'est pas un phénomène, mais une simple hypothèse des phénoménologues, est-ce parce qu'il pense que ces derniers nient d'autres formes d'expérience par lesquelles un même contenu de temps est répété, comme l'extase mystique ou la réminiscence, et supposent qu'elles n'existent pas pour la simple raison qu'ils ne les ont pas expérimentées ?

[1] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (59).

Chapitre III

La contingence comme destin : l'existence de l'*amor fati*

Sode suri-au mo tashô no enishi
袖擦り合うも多生の縁
(Croisement de manches, Lien de plusieurs vies)
Vieux proverbe japonais

« Pour moi, ce qui a compté, ce sont des rencontres,
là où le hasard se fait nécessité. »
Maurice Blanchot, « Les rencontres »[1]

Comment expliquer la tension chez Kuki entre la conception phénoménologique de la contingence et la conception cosmologique de l'éternel retour du même, c'est-à-dire entre la rencontre comme phénoménalité de la différence et la répétition du même comme incarnation cosmologique du principe d'identité ? Le « nous » à deux comme rencontre, nous l'avons vu, est le phénomène commun à un « je » et à un « tu », par lequel apparaissent deux individus, c'est-à-dire deux étants différents l'un de l'autre, ce qui implique que toutes les rencontres sont elles-mêmes toujours différentes l'une de l'autre du point de vue du contenu, à savoir irréductibles, quand bien même il y aurait symboliquement des éléments identiques à certaines rencontres (le 4 du mois, le quai n° 4, selon l'exemple de Kuki) ; or, théoriquement, nous avons vu que cette identité symbolique n'était pas réductible à la répétition d'un événement strictement identique du point de vue du contenu (Socrate se mariant avec Xanthippe dans toutes les grandes années). Pourquoi donc Kuki s'est-il efforcé de réduire le temps cosmologique de l'éternel retour du même à la contingence, notamment à une contingence « périodique », qui ne se « répète » qu'à titre symbolique ? Du point de vue de son œuvre entière, nous pouvons nous demander pourquoi notre auteur a affirmé le temps métaphysique de la transmigration, incarnation du principe d'identité, malgré son intuition phénoménologique de la contingence comme rencontre ou phénoménalité de la différence. Nous verrons qu'il existe un arrière-plan pratique, ce

[1] *Cahiers de l'Herne Blanchot*, Paris, L'Herne, 2014, p. 14.

que nous appellerons « existence de l'*amor fati* », allié à une logique du principe d'identité, dont la définition du temps métaphysique comme « forme temporelle de la contingence » ou la théorie de la « contingence périodique » sont selon nous les justifications théoriques *a posteriori*.

1. Contingence et destin dans « Le temps métaphysique » (1931) : le « sens de la vie humaine »

Au début de la dernière partie du « Temps métaphysique », Kuki explicite une idée sur l'expérience du temps métaphysique que nous avons entrevue dans notre commentaire des *Propos sur le temps*, mais absente dans le texte même :

> Tout d'abord, cette idée de temps semble être le type même du fatalisme [*shukumei-ron* 宿命論]. Et puisque la fatalité [*shukumei* 宿命] est une espèce de contingence, le temps métaphysique périodique est la forme temporelle de la contingence.[1]

Selon Kuki, le temps métaphysique est la forme temporelle de la contingence puisque, d'une part, le temps métaphysique (ou éternel retour du même) est un fatalisme et que, d'autre part, la fatalité est une espèce de contingence. Dans la conférence sur la contingence (1929), le rapport entre la contingence et le temps métaphysique n'était pas explicité, mais celui entre la contingence et la fatalité ou destin était déjà indiqué :

> Il s'agit de contingence si l'on pense en insistant sur la possibilité de l'auto-position facticielle [*jijitsuteki jiko-sotei*] de la possibilité, et il s'agit de destin si l'on pense en insistant sur la position facticielle. Contingence et destin ne son pas deux choses différentes. Il s'agit d'une chose identique [*dôitsu*].[2]

Rappelons-le, le contingent consiste en ce qu'« une possibilité se réalise sans avoir été déterminée par la nécessité »[3] : ce n'est ni le moi qui pose, ni Dieu qui pose, mais la possibilité elle-même ; c'est la possibilité qui *se* pose elle-même comme fait, indépendamment du moi, et ainsi le fait contingent est « auto-position facticielle de la possibilité ». Prenons l'exemple d'une rencontre entre A et B. On dira que c'est un hasard, une rencontre contingente, si l'on pense en insistant sur sa possibilité, c'est-à-dire sur le fait que cette rencontre aurait *pu* ne pas être. On insiste ainsi sur le

---

[1] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 195 : 先づ、この時間の観念は宿命論の典型であるかのように見える。そうして、宿命とは一種の偶然であるから、回帰的形而上学的時間は偶然性の時間形態とも考え得る.

[2] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 345 : 可能性の事実的自己措定の可能性ということを強調して考えた場合が偶然性であり、事実的措定ということを強調して考えた時が運命である. *Cf. Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 217, 268.

[3] *Ibid.*, p. 333.

caractère seulement *possible* de la possibilité qui se pose facticiellement, c'est-à-dire sur ce qu'il y a de possible dans la possibilité de l'auto-position facticielle. En revanche, si l'on insiste, non pas sur le caractère possible de la rencontre, de l'événement, mais sur la simple « *position facticielle* » elle-même, sur le fait brut donné, on dira, sans qu'il soit question d'autres possibilités, qu'il ne s'agit que d'un événement distinct de notre volonté et déterminé d'avance d'une manière irrévocable, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un destin.

Pour désigner des événements distincts de notre volonté et déterminés d'avance d'une manière inéluctable, Kuki utilise dans « Le temps métaphysique » deux mots, *shukumei* 宿命 et *unmei* 運命, qui correspondent à peu près aux termes français « fatalité » et « destin ». Selon Saitô Takako, le premier, qui « s'inscrit plus ou moins dans la terminologie bouddhique japonaise populaire », « désigne le sort déterminé avant la naissance d'un être humain selon les actions qu'il a commises dans ses vies antérieures »[1] (宿 signifiant « loger », « demeurer », et 命 « vie »), et a une nuance assez grave, voire désagréable pour une oreille japonaise. Le second a une nuance plus neutre, avec en outre l'idée de « chance » : 運 signifie « transporter », « circuler », mais aussi « chance ». Nous avons traduit *shukumei* par « fatalité », plutôt utilisée en français pour ce qui est des événements désagréables, et *unmei* par « destin », utilisé dans un contexte plus neutre. Cependant, Kuki semble ne pas insister sur cette différence de nuance dans « Le temps métaphysique », étant donné qu'il parle du « destin [*unmei*] ou contingence » juste après avoir affirmé que « la fatalité [*shukumei*] est une espèce de contingence »[2]. Dans les textes sur la contingence, il utilise seulement le terme de *unmei*, « destin », probablement parce que celui-ci contient aussi l'idée de « chance ».

Il est ainsi possible de considérer un même fait comme quelque chose de l'ordre de la contingence et du destin : « contingence et destin ne son pas deux choses différentes », mais quelque chose d'« identique » ; le destin ou fatalité est donc une espèce de contingence. Le destin ou fatalité étant ainsi une espèce de contingence et le temps métaphysique (ou transmigration) le modèle du fatalisme, de la conception du destin, Kuki affirme dès lors qu'il est la « forme temporelle de la contingence ». Certes, la thèse de la transmigration « semble de prime abord conférer une explication

[1] Saitô Takako, *La question du temps dans la pensée de Kuki, op. cit.*, p. 141.
[2] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 195.

causale, mais, en fait, elle ne fait que prolonger à l'infini la contingence vers le passé »[1] : quand bien même on expliquerait les différences entre les fruits des arbres par les différences de graines (la graine A est cause du fruit A, la graine B cause du fruit B), comme c'est le cas dans les *Questions de Milinda*, « on a seulement déplacé la contingence concernant les différences entre les fruits vers la contingence concernant les différences entre les graines. Les différences entre les graines demeurent toujours en tant que contingentes »[2]. On a beau remonter en amont la série causale, on ne peut aucunement supprimer les éléments contingents. Comme nous l'avons vu, Kuki formalisera théoriquement le temps métaphysique comme forme temporelle de la contingence, mais c'est bien dans « Le temps métaphysique » qu'il affirme pour la première fois l'idée selon laquelle le temps métaphysique (ou transmigration, éternel retour du même) est la forme temporelle de la contingence.

Ainsi, le « fatalisme » du temps métaphysique comme éternel retour du même « accorde finalement un caractère éternel à ce monde [*kono yo* この世] » et pense que « ce monde dans sa donation [*shoyosei* 所与性] se répète éternellement »[3]. Il pourrait alors y avoir l'objection selon laquelle « le sens de la vie humaine [*jinsei*] ne peut être compris seulement à travers ce monde »[4], caractérisé par « l'injustice et l'imperfection »[5]. Or, Kuki rétorque en affirmant qu'« il y a justement un sens de la vie humaine dans le fait que c'est seulement dans ce monde que nous vivons et qu'il y a [donc] une importance sans équivalent dans chacun des pas de notre marche »[6]. Comme le commente Saitô Takako, « cette vision de la vie fait endosser à l'homme la responsabilité absolue de chacun de ses instants, car il ne peut jamais rejouer aucun instant, et ce qui a été effectué acquiert une valeur d'absolu »[7]. Comme nous l'avons vu dans les *Propos sur le temps* avec l'exemple de Sisyphe, ce n'est pas un malheur, répète Kuki dans « Le temps métaphysique », de « continuer indéfiniment la

---

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 345 : 一見、偶然性に因果的説明を与えて居るようであるが、其実、偶然性を過去に向って無限に延長して居るに過ぎない.
[2] *Ibid.* : 果物の相異の偶然性が、種子の相異の偶然性に移されただけのことである。種子の相異は依然として偶然性として残されている.
[3] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 195 : この時間の観念は畢竟この世に永遠性を付与することになる。この世がその所与性に於て永遠に繰り返されると考えるのが回帰的形而上学的時間の観念である.
[4] *Ibid.*, p. 195.
[5] *Ibid.*, p. 196.
[6] *Ibid.*, 195-196.
[7] Saitô Takako, *La question du temps dans la pensée de Kuki, op. cit.*, p. 143.

réincarnation », de « devoir répéter perpétuellement une chose identique »[1] : il y a une « valeur absolue dans le fait même d'avoir conscience de l'abîme infranchissable qui sépare l'idéal du réel, de comprendre que l'insatisfaction constitue l'essence de la prière et en outre de continuer d'aspirer sans cesse au Bien »[2]. Selon Kuki, citant Kant[3], seule compte la bonne volonté qui aspire au Bien, même si elle peut échouer, même si elle ne peut accomplir son dessein : c'est elle qui permet à l'homme de persévérer dans ses actes, de « répéter perpétuellement une chose identique ». « Pour ceux qui orientent leur regard vers eux-mêmes, l'errance dans les cycles [*ruten* 流転] contient par là même la joie fervente de la Loi [*hôki* 法喜], l'effort vain apporte par là même le bien-être »[4]. C'est dans l'effort même accompli dans la répétition d'un même acte présent (dirigé par la bonne volonté) que l'on ressent cette joie. Peu importe, selon Kuki, si cet effort est vain ; lui seul apporte le bien-être. Car il ne s'agit pas seulement de répéter sans fin un même acte :

> Là où l'on saisit l'« infini » (*Unendlichkeit*) dans l'« indéfini » (*Endlosigkeit*), là où l'on vit l'« éternel présent » dans le « maintenant de l'échéance », il y a le sens de la vie humaine, unique et répétée à l'infini.[5]

Le sens de la vie consiste selon Kuki à saisir l'infini dans l'indéfini, c'est-à-dire dans la répétition sans fin d'un même acte, laquelle paraît de prime abord absurde. Pour donner un sens à cette vie, il faut saisir ce qu'il y a d'infini dans cet indéfini,

---

[1] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 196 : 無窮に輪廻を継続すること, 永久に同一事を繰り返さねばならぬこと.

[2] *Ibid.* : 理想と現実との間に越ゆべからざる溝渠の横はることを自覚し、充されざることが祈願の本質なることを了得し、しかも善への憧憬に絶えざる喘ぎを持続することは、それ自身に絶対の価値をもっている.

[3] *Ibid.*, p. 196-197. Il s'agit d'une citation des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une *bonne volonté*. […] Alors même que, par une particulière défaveur du sort ou par l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté serait complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses desseins ; alors même que dans son plus grand effort elle ne réussirait à rien ; alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule, elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière » (trad. Victor Delbos, Delagrave, Paris, 1990, p. 87-90). Dans les *Propos sur le temps* (KSZ I, p. (63)), Kuki avait déjà cité la première phrase de cet extrait.

[4] *Ibid.*, p. 197 : 眼を内に向ける者には、流転はまさしく流転なるが故に法喜を蔵し、徒労はまさしく徒労なるが故に福祉を齎すのである. *Hôki* 法喜 (法 signifiant la Loi bouddhique, le Dharma, à la fois ordre cosmique et doctrine du Bouddha, et 喜 la joie), c'est la joie ressentie grâce à l'éveil à l'enseignement du Bouddha. Nous reprenons la traduction de *hôki* par Saitô Takako : « joie fervente de la Loi ».

[5] *Ibid.* : 「無窮性（エントロージツヒカイト）」のうちに「無限性（ウンエントリツヒカイト）」をとらえ、「頽落の今」に「永遠の現在」を生きるところに、一回にして無限回の人生に意義があるのである.

dans cette répétition même. Le « maintenant de l'échéance », que Kuki a caractérisée comme « présent du temps vulgaire » lorsqu'il a distingué l'échéance selon Heidegger de l'éternel présent selon Becker, correspond à cet indéfini, à la répétition sans fin d'un même acte, dans la mesure où il est ce maintenant issu d'une simple série de points identiques qui se succèdent les uns derrière les autres, ce maintenant qui, menacé par l'avenir, devient aussitôt un passé et sombre dans le non-être : l'indéfini est la répétition sans fin de ce maintenant vulgaire, du maintenant de l'échéance. Quant à l'éternel présent, rappelons-le, il « n'a de rapport ni avec l'avenir ni avec le passé », car il « s'accomplit lui-même de manière cosmique »[1], comme l'infini parfait et achevé, l'infinité du temps de la cyclicité perpétuelle, dont chaque moment est un commencement et une fin ; il s'agit, comme nous l'avons vu dans notre commentaire des *Propos sur le temps*, de l'ordre de la métaphysique.

Lorsqu'il faisait référence à Becker, Kuki *opposait* le maintenant vulgaire de l'échéance à l'éternel présent de l'être-porté ; ici, il affirme qu'il faut saisir, pour donner un sens à la vie, l'éternel présent *dans* le « maintenant de l'échéance ». Il tente donc d'éterniser le maintenant de l'échéance, de faire de lui un « éternel présent », de la même manière que la palingénésie pythagoricienne, comme nous l'avons vu dans le cours de Kuki sur la contingence, « donne une valeur absolue à la contingence [et qu']elle admet un sens absolu à la facticité de l'instant donné [*ataerareta*] »[2]. Or, lorsque Kuki se demande si « le véritable sens de la "temporalisation" [*jijuku* 時熟] est de faire se croiser l'"extase" horizontale et l'"extase" verticale »[3], ne pouvons-nous pas interpréter ce croisement selon l'idée de la contingence comme destin ? Kuki a remplacé par *jijuku* la locution « structure du temps » (qu'on trouve dans le passage équivalent des *Propos*). *Jijuku*, littéralement « mûrissement du temps », est la traduction que Kuki propose pour la temporalisation heideggérienne (*Zeitigung*)[4]. Rappelons que le sens de la temporalisation heideggérienne consiste en ce que l'existant authentique vit toujours en-avant-de-lui-même dans le dépassement de lui-

---

[1] *Ibid.*, p. 193.

[2] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 221.

[3] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 194 : 水平的「エクスタシス」に垂直的「エクスタシス」を交はらせることが「時熟」の真の意味ではあるまいか ; trad. Saitô, p. 70.

[4] Kuki avait traduit *Zeitigung* par *jirai* 時来 (littéralement « le temps qui vient ») dans « Le problème du temps » de 1929 et dans les cours de 1931-1932 sur *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* (KSZ X, p. 147). À la fin de ce cours, il y a un glossaire (p. 248-249) où Kuki propose les traductions « *jisei (jirai, jikan suru)* 時成 (時来, 時間する) » pour *Zeitigung*.

Kuki traduit *Zeitigung* par *jijuku* dans « Jitsuzon no tetsugaku » de 1933, puis dans « Haideggâ no tetsugaku », in *Ningen to jitsuzon* 1939 ; KSZ III, p. 242.

même, son présent est gros du passé et tendu vers l'à-venir : comme le commente Saitô Takako, la temporalisation heideggérienne « mûrit » elle-même dans l'horizon de l'avenir. Quand Kuki propose de « faire se croiser l'"extase" horizontale et l'"extase" verticale » pour mieux saisir le sens de la temporalisation, ne suggère-t-il pas que la temporalisation ne se fait pas seulement vers l'horizon de l'avenir, c'est-à-dire historialement, mais aussi dans un présent vertical, en considérant le contingent présent comme un destin, c'est-à-dire comme quelque chose qui se répète éternellement ? Ou plutôt n'est-ce pas le fait même de considérer le contingent présent comme un destin, c'est-à-dire de lui donner un sens, qui rend possible la temporalisation horizontale ?

Certes, comme le remarque Kuki dans « Le problème du temps » (1929) et dans son cours sur *L'ontologie phénoménologique* (1931), Heidegger n'a nullement éludé l'importance du présent. Le comprendre est « *primairement* a-venant », « mais il ne se temporaliserait pas s'il n'était temporel, c'est-à-dire déterminé cooriginairement par l'être-été et le présent »[1]. En effet, c'est dans l'« instant » (*Augenblick*, *shunkan* 瞬間), ou « présent authentique », que la résolution devançante ouvre une situation : l'instant consiste en ce que « le *Dasein* s'extasie [*ekusutashisu suru* エクスタシスする] résolument vers la possibilité qu'il rencontre dans la situation »[2]. Cependant, la primauté de l'avenir ne bouge pas : « *le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique est l'avenir* »[3], et « c'est à partir de l'avenir authentique que l'instant se temporalise »[4]. C'est d'ailleurs seulement la « temporalité authentique », orientée vers l'avenir, qui rend possible le « destin » (*Schicksal*) du *Dasein* qui, dans l'« instant » de la résolution devançante, « se *délivre* à lui-même une possibilité héritée »[5] : le destin est ainsi l'événement fondamental du *Dasein* qui, en revenant à soi dans la résolution authentique, ouvre des possibilités dont il hérite et qu'il choisit en les assumant dans son être-jeté. Ainsi, même quand il s'agit du « présent authentique » en tant qu'« instant », c'est le moment de l'avenir en tant que résolution

---

[1] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 166 ; « Jikan no mondai », KSZ III, p. 302 ; Heidegger, *Sein und Zeit*, § 68, p. 337 ; trad. Martineau, p. 259.

[2] *Ibid.* : 状況にあって出逢うところの可能性へ現存在が決意的にエクスタシスすることを瞬間という. *Cf.* Heidegger, *Sein und Zeit*, § 68, p. 338.

[3] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, p. 329 ; trad. Martineau, p. 253.

[4] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 166 ; Heidegger, *Sein und Zeit*, § 68, p. 338.

[5] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 74, p. 385 ; trad. Martineau, p. 385 ; Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 179-181.

du *Dasein* qui constitue ce présent, alors que chez Kuki, comme nous l'avons vu, le phénomène temporel originaire est l'instant de la rencontre contingente imprévue par le *Dasein*. Dans le commentaire sur l'instant heideggérien, Kuki ajoute que « l'instant et l'éternité ont un rapport profond »[1], alors que Heidegger ne parle aucunement de l'idée d'éternité dans ce passage. Au contraire, pour le philosophe allemand, « le concept d'éternité [*Ewigkeit*], pris au sens du "maintenant fixe" (*nunc stans*) » n'a qu'une connotation négative : il est « puisé dans la compréhension vulgaire du temps »[2], qui affirme la « suite de maintenant », c'est-à-dire de points subsistants, distincts les uns des autres et se succédant les uns aux autres.

Même si Kuki n'explicite pas l'idée de « rapport profond » entre instant et éternité, il nous semble possible d'interpréter ce rapport au vu du « Temps métaphysique », c'est-à-dire comme « éternel présent », « instant dont l'épaisseur est d'une profondeur infinie », « moment du présent de plénitude infinie ». En confrontant le cours sur Heidegger et « Le temps métaphysique », nous pouvons affirmer que Kuki veut pour ainsi dire *éterniser* l'« instant » heideggérien, éternisation qui permet véritablement à la résolution devançante d'ouvrir une situation. La temporalisation de Kuki, comme croisement entre extase ontologique-phénoménologique (temporalisation heideggérienne à partir de l'horizon de l'avenir) et extase métaphysique-mystique (éternel présent, par lequel le moi reconnaît un moi identique d'une autre grande année, c'est-à-dire se reconnaît lui-même), ce serait donc cet instant où la résolution devançante ouvre une situation en considérant le contingent donné comme un destin, c'est-à-dire, pour Kuki, comme un éternel retour du même. C'est dans cet instant du croisement que l'on se rend compte que la vie humaine a un sens, c'est-à-dire qu'elle est unique (puisqu'il n'y a pas d'autre monde) et infinie (puisqu'il se répètera à l'infini).

Ce développement sur le « sens de la vie humaine » nous donne un indice concernant la tension théorique que nous avons repérée dans l'œuvre de Kuki entre sa phénoménologie de la contingence et sa cosmologie de l'éternel retour du même : *c'est cet instant où l'on considère le donné contingent comme destin qui articule ces deux faces de son œuvre. Puisque* le destin (dont l'éternel retour du même est la temporalité) est une « espèce de contingence », alors l'éternel retour du même est la

[1] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 166
[2] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 427, n. 1 ; trad. Martineau, p. 318, n. 1.

forme temporelle de la contingence : par la conjonction *dearu kara* であるから (puisque), Kuki montre bien le rapport de cause et de conséquence entre le fait que le destin est une espèce de contingence et le fait que le temps métaphysique est la forme temporelle de la contingence[1]. Or, comme il y a destin quand on pense en insistant sur la « position facticielle » du donné, et non pas seulement sur son caractère de possibilité, c'est ce moment où l'on considère la contingence comme un destin qui articule la contingence et l'éternel retour du même, c'est-à-dire qui donne une valeur éternelle à la contingence, c'est-à-dire en fait un destin, un éternel retour du même. Alors que nous avions vu théoriquement une tension problématique entre phénoménologie de la contingence et métaphysique de l'éternel retour du même, nous nous rendons compte donc ici qu'il y avait un arrière-plan pratique d'interprétation du donné contingent comme destin.

2. De l'intuition du donné entouré de néant à son affirmation comme destin dans la théorie de la contingence (1932-1935) : le nietzschéisme de Kuki

a) Le contingent à la frontière entre l'être et le néant : la fragilité du donné et du beau

Dans les textes consacrés plus spécifiquement à la contingence, l'interprétation existentielle du donné contingent comme destin se fait sur fond de définition de la contingence comme être entouré par le néant : rappelons-le, la contingence consiste en ce que « l'étant s'enfonce dans le néant », que « le néant viole le champ de l'étant », ou encore que l'« être [est] entouré par le néant », et la métaphysique, qui a pour problème principal la contingence, consiste justement à « aller vers le néant en dépassant l'être »[2]. Dans le paragraphe intitulé *u to mu* 有と無 (« L'étant et le néant » ou « L'être et le néant »[3]), le dernier du *Problème de la contingence* avant la

[1] Rappelons-nous la citation clef : « Tout d'abord, cette idée de temps semble être le type même du fatalisme [*shukumei-ron*]. Et *puisque* [*dearu kara* であるから] la fatalité [*shukumei*] est une espèce de contingence, le temps métaphysique périodique est la forme temporelle de la contingence » (Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 195). Nous soulignons.
[2] Kuki, *Gûzensei* (cours, 1930), KSZ XI, p. 205 (Kuki souligne) ; *Gûzensei* (thèse, 1932), KSZ II, p. 269 ; *Gûzensei no mondai* (1935), KSZ II, p. 9-10 ; trad. Omodaka, p. 3 (modifiée). Sur l'être et le néant dans la théorie de la contingence, voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 4, b.
[3] Sur le problème de vocabulaire concernant *sonzai*, *u*, *sonzaisha*, en rapport avec les termes « être » et « étant », *Sein* et *Seiende*, voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 4, c.

conclusion, on peut lire en outre que « celui qui possède les sens lui permettant d'être témoin de la contingence intuitionne originairement le néant »[1]. Selon l'idée d'« intuition se donnant originairement »[2], celui qui « possède [c]es sens » rencontre originairement le donné, c'est-à-dire sans l'avoir souverainement constitué en objet, ni sans être purement passif par rapport à lui. Cette intuition originaire du néant, expérience métaphysique du dépassement de l'être en direction du néant, se retrouve dans les *Propos* de 1928 et un essai posthume : à propos de la contemplation d'une œuvre d'art, Kuki affirme que c'est aux « spectateurs » « qu'il incombe de faire le grand saut, de se précipiter dans les abîmes métaphysiques sans fond et de s'y écraser totalement »[3] ; en outre, quand il a écouté avec émotion un disque de *kouta* avec deux amis (Hayashi Fumiko et Naruse Mukyoku), il dit avoir « senti qu'[ils étaient] tous les trois des hommes habitant dans une cabane de fortune fragile bâtie au dessus de l'abîme du néant [*mu no shin.en* 無の深淵] »[4].

Or, cette intuition originaire du néant est mise en avant par Kuki dans la partie intitulée « Le contingent disjonctif », qui définit principalement la contingence selon la logique modale, c'est-à-dire en tant que possibilité de ne pas être ou, selon la vision rétrospective, en tant que possibilité préalablement néant qui s'est réalisée par hasard[5] : n'étant qu'une possibilité parmi d'autres qui, seulement par hasard, s'est réalisée, c'est-à-dire est devenue un réel, « la contingence n'est rien d'autre qu'un être-limite se dressant dangereusement sur la frontière entre l'être et le néant »[6] ; elle est ainsi une possibilité de non-être, ou un « non-être possible » (*kanôteki hi-sonzai* 可

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 246-247 : 偶然性を目撃する官能を有つ者は無を原的に直観するのである ; trad. Omodaka, p. 185 : « celui qui a le sens de la contingence voit le néant en face et dans son principe ». La traduction d'Omodaka, qui n'est pas assez littérale, est insuffisante, d'autant plus qu'il ne traduit pas *chokkan* 直観, ou encore qu'il traduit mal *genteki* 原的, ces termes faisant référence à l'intuition originaire des phénoménologues.

[2] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, b.

[3] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (81).

[4] Kuki, « Kouta no rekôdo » 小唄のレコード (Le disque de *kouta*), écrit posthume (date de rédaction inconnue), KSZ V, p. 170 : 私はここにいる三人はみな無の深淵の上に壊れ易い仮小屋を建てて住んでいる人間たちなのだと感じた. Le *kouta* 小唄 (« petit chant ») est un type de chant court japonais accompagné du shamisen, né à la fin de l'époque d'Edo.

[5] Par exemple *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 209 : 可能が現実面へ出遇う場合が広義の偶然である ; « le contingent, c'est au sens large le cas où un possible rencontre la face du réel » ; trad. Omodaka, p. 157 (modifiée). Rappelons-le, Kuki définissait déjà dans la conférence de 1929 que, d'un « point de vue métaphysique », la contingence consiste en ce qu'une « possibilité se réalise sans avoir été déterminée par la nécessité » (KSZ II, p. 333), ce qui correspond à la contingence « disjonctive ».

[6] *Ibid.*, p. 246 : 偶然性は、有と無との境界線に危く立脚する極限的存在にほかならない ; trad. Omodaka, p. 184 (modifiée).

能的非存在)[1]. Dans ce contexte, le « néant » intuitionné originairement semble donc être considéré comme le néant au sens de néant possible, et non pas le rien comme néantir, auquel Kuki faisait référence dans l'introduction du cours de 1930 ; le néant intuitionné dans une expérience originaire semble être confondu à l'idée de néant dérivée d'un mode de penser spéculatif et modal. Bien que – nous l'avons vu – Kuki ait explicitement affirmé le caractère originaire du vécu phénoménologique par rapport au domaine de la logique, dont dérive justement la définition « disjonctive » de la contingence, nous retrouvons ici l'ambivalence, sinon la confusion, entre les domaines de l'expérience phénoménologique et de la logique modale.

En place « dangereusement » sur cette frontière entre l'être et le néant, ce donné intuitionné dans l'instant du maintenant à travers le phénomène de la rencontre est « fragile ». Même si elle n'est pas explicitement conceptualisée, cette idée de « fragilité » apparaît dans maints passages de l'œuvre de Kuki. Dans « Le temps métaphysique » de 1931, on pouvait déjà lire que « le caractère d'écroulement de ce monde, en raison de sa fragilité cassable [*koware-yasui morosa* 壊れ易い脆さ], porte un poids écrasant »[2]. Dans la thèse de 1932, Kuki, citant Hegel, considère le contingent comme « inquiétude absolue », *zettaiteki fuan* 絶対的不安 (*absolute Unruhe*), avant d'affirmer : « Dans le contingent, le non-être viole profondément l'être. En ce sens, le contingent est un être fragile [*moroki* 脆き]. Le contingent ne fait que lier en "ce lieu" et en "cet instant" l'être chétif [*kyojaku* 虚弱] se trouvant à l'extrême pointe [du monde] » ; il va même jusqu'à dire que « tout contingent contient en lui-même originairement le destin de l'effondrement et de la ruine »[3] ; quelques pages plus loin, on peut aussi lire : « la contingence, en tant que rencontre en "ce lieu" et en "cet instant", est ce qui fait face au néant sans bord en se dressant devant les dangers se trouvant à l'extrême pointe [du monde] »[4]. La contingence, en tant que rencontre qui peut ne pas être, c'est-à-dire entourée de néant, est caractérisée

---

[1] *Ibid*.

[2] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 196 : この世の崩落性は壊れ易い脆さの故に千鈞の重量を担っている.

[3] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 313-314 : 偶然は「絶対的不安(absolute Unruhe)」である。偶然においては非存在が深く存在を侵している。その限り偶然は脆き存在である。偶然は単に「この場所」にまた「その瞬間」に先端的な虚弱な存在を繋ぐのみである。[…] 一切の偶然は崩壊と破滅の運命を原本的に自己のうちに蔵している.

[4] *Ibid.*, p. 316 : 偶然性は「この場所」「その瞬間」における邂逅として尖端の危きに立って辺際なき無に臨むものである.

par une « fragilité cassable ». Dans un essai intitulé « Ma vision de la vie humaine » (1934), notre auteur affirme encore que « la vie humaine est quelque chose de fugace [*hakanai* 果無い] et de fragile [*moroi* 脆い] sans cesse menacé par la mort »[1] et qu'elle est « encerclée par le néant »[2].

Dans le cours sur la littérature, professé en 1933, Kuki articule explicitement du point de vue esthétique fragilité, contingence et beauté pour caractériser la rime :

> Un contingent fugace [*hakanai* 果敢ない] est mis à profit avec beauté. Dans ce qui est beau, est contenu ce qu'Oskar Becker appelle « fragilité »〔*Fragilität*〕(*morosa* もろさ, *hakanasa* 果敢なさ). Le contingent consiste en ce que cette chose-ci et cette autre chose-ci se croisent de manière éphémère en « ce lieu » et se clignent de l'œil en « cet instant ». Le contingent ne fait que lier en « ce lieu » et en « cet instant » l'être chétif se trouvant à l'extrême pointe [du monde]. Le contingent est cet être fragile [*moroi*]. C'est ce qui est *fragil*. C'est ici qu'il y a la beauté de la contingence.[3]

Nous avons vu dans les textes sur la poésie que la rime, en tant que rapport contingent entre deux mots, est l'expression esthétique de la rencontre contingente, et, dans la thèse, que « la contingence consiste en ce qu'une *haecceïtas* et une autre *haecceïtas* se croisent de manière éphémère en "ce lieu" et se clignent de l'œil en "cet instant" »[4]. Cependant, Kuki ajoute ici que cette contingence est « fragile » (*moroi*) et « fugace » (*hakanai*) et que sa beauté consiste justement en cette fragilité ; il affirme même dans un essai posthume que « toute belle chose est fragile »[5]. La beauté de la rime est ainsi caractérisée par sa fragilité : deux mots qui n'ont pas le même sens se sont rencontrés fortuitement, et non pas nécessairement, et c'est ce caractère contingent qui la rend fragile et belle. En 1935, on peut lire : « Adopter dans la forme de la poésie la contingence en tant que clin d'œil entre un son et un son, croisement éphémère entre un mot et un mot, signifie qu'on symbolise dans la poésie la pulsation

---

[1] Kuki, « Jinsei-kan » 人生観 (Ma vision de la vie humaine), article publié sous le titre « Waga jinsei-kan » 我が人生観 (Ma vision de la vie humaine) dans *Risô*, oct. 1934 ; repris dans *Ningen to jitsuzon* (1939) ; KSZ III, p. 97 : 人生は絶えず死に脅されている果無い脆いものである.

[2] *Ibid.*, p. 99 : 人生は無に取囲まれている.

[3] Kuki, *Bungaku gairon*, KSZ XI, p. 121 : 果敢ない偶然が美しく生かされている. 美しいということの中には Oskar Becker などのいうように fragilité〔Fragilität〕(もろさ, 果敢なさ) が含まれている. 一つの此のものと他のこのものとが「この場所」に行きずり, 「この瞬間」に目くばせをするのが偶然である. 偶然とは単に「この場所」にまた「この瞬間」に尖端的な虚弱な存在を繋いでいるのみである. 偶然とはそういう脆い存在である. fragil なものである. そこに偶然性の美しさがある.

[4] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 301-302.

[5] Kuki, « Aki » 秋 (Automne), écrit posthume (date de rédaction inconnue), KSZ V, p. 206 : すべて美しいものは壊れ易い. *Cf.* Emmanuel Cattin, qui remarque la relation essentielle entre fragilité et beauté de l'éclat : « La fragilité n'est pas seulement l'un des traits d'une telle beauté [celle de l'éclat], elle en est l'essence, car elle n'est pas davantage l'un des traits de son apparaître, elle forme le sens absolu de celui-ci » (*Sérénité*, *op. cit.*, p. 20).

de la vie »[1]. Ce caractère fragile de la beauté se retrouve aussi dans les développements sur la rime japonaise : « le goût des Japonais va pour “l’absence de la perspective, le motif caché” [*mu-chihyô, ura-moyô* 無地表、裏模様] »[2]. À la même époque, Yasuda Yojûrô qualifie le pont japonais d’« extrêmement silencieux et inquiet »[3], tandis que Tanizaki Jun.ichirô fait l’apologie de la sensibilité japonaise par son *Éloge de l’ombre*[4]. Comme le soutient Suzuki Sadami[5], c’est d’ailleurs à cette époque, dans les années 1930, que les notions de *wabi*, de *sabi* et de *yûgen* vont être revalorisées et que va se stabiliser l’idée selon laquelle l’esthétique « proprement japonaise » se caractérise essentiellement par ce qui est sobre, discret et ombragé, alors qu’un Kishida Ryûsei soutenait encore en 1926 que l’art japonais à travers les siècles se caractérisait plutôt par un réalisme lourd et une vitalité bouillonnante[6].

b) Le caractère « nihiliste » de la contingence et l’« inquiétude » du monde intellectuel

À partir de l’idée de néantité et de fragilité de la contingence, Kuki en vient dans son livre de 1935 à parler du caractère « nihiliste » de la contingence. Comme il l’affirme en citant saint Augustin, « le présent où se forme la contingence est un présent pareil au néant qui “en un point passe” (*in puncto praeterit*) […] : c’est là, où elle se forme dangereusement dans le présent pareil au néant [*mu* 無], que l’on touche le caractère nihiliste [*kyomuteki* 虚無的] de la contingence, possédé en commun avec

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 220 : 偶然性を音と音との目くばせ、言葉と言葉との行きずりとして詩の形式の中へ取入れることは、生の鼓動を詩に象徴化することを意味している ; trad. Omodaka, p. 165 (modifiée).

[2] Kuki, *Bungaku gairon*, KSZ XI, p. 120 ; Kuki, « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 297. Nous choisissons de traduire *mu-chihyô* par « absence de la perspective », considérée comme l’une des caractéristiques de l’art japonais dans les *Propos* (écrits en français).

[3] Yasuda Yojûrô, *Nihon no hashi* 日本の橋 (Le pont du Japon), in *Bungaku-kai* 文学界 (Le monde de la littérature), oct. 1936 ; repris dans *Yasuda Yojûrô zenshû* 保田与重郎全集 (Œuvres complètes de Yasuda Yojûrô), t. IV, Tôkyô, Kôdan-sha, 1986, p. 16 : 極めて静かに心細く.

[4] Tanizaki Jun.ichirô, *In.ei raisan* 陰翳礼讃, in *Keizai ôrai* 経済往来 (Le va-et-vient de l’économie), déc. 1933-janv. 1934 ; trad. fr. René Sieffert, *Éloge de l’ombre*, Paris, POF, 1977.

[5] Voir Suzuki Sadami et Iwai Shigeki 岩井茂樹 (éd.), *Wabi, sabi, yûgen. « Nihonteki narumono » e no dôtei* わび・さび・幽玄ー「日本的なるもの」への道程 (*Wabi, sabi, yûgen*. Le chemin vers « ce qui est proprement japonais »), Tôkyô, Suisei-sha 水声社, 2006.

[6] Kishida Ryûsei, *Shoki nikuhitsu ukiyo-e* 初期肉筆浮世絵, Tôkyô, Iwanami shoten, 1926 ; trad. fr. Michael Lucken, *Les débuts de la peinture ukiyoe*, in Kishida, *La Peinture crue. Réflexions sur l’art et l’ukiyoe*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 ; voir l’introduction de Michael Lucken, « Que peut-il sortir de bon de Nazareth ? », p. 30-31.

l'impossibilité »[1]. Le présent de la contingence est certes un être, dans la mesure où il apparaît à la conscience lors de la rencontre, mais il est « pareil au néant » car l'instant de la rencontre « passe » tel un point évanescent. Étant par ailleurs la possibilité du néant, la contingence a le néant en commun avec l'impossibilité, ou néant qui ne peut pas être. Dans un passage où Kuki développe le concept de contingence du point de vue de la logique modale, la contingence est considérée comme étant « aussi bien néant [*kyomu*] que réalité [*jitsuzai*] », tandis que l'impossibilité, néant qui se trouve à la « limite » du champ d'apparition du contingent, peut être considérée comme une « supra-contingence » (*chô-gûzensei* 超偶然性)[2].

À notre connaissance, c'est seulement depuis *Le problème de la contingence* (1935) que Kuki utilise le terme de *kyomu* 虚無 (littéralement « vide-néant »)[3], qui peut renvoyer au mouvement politique du « nihilisme », *kyomu-shugi*[4], mais plus généralement et plus couramment au sentiment que l'on éprouve devant la vanité de « ce monde » et de la vie humaine, exprimé plus spécifiquement par l'adjectif *kyomuteki*[5]. En tant que nom (*kyomu*), le terme est utilisé par Kuki comme synonyme de *mu* ou néant ; en tant qu'adjectif (*kyomuteki*), il semble se référer au sentiment nihiliste de vanité du monde. À l'époque, ce sentiment se répandait dans le monde intellectuel japonais, comme le décrit Miki Kiyoshi en 1933 :

> Au Japon, il semble qu'il y ait depuis l'année dernière une évolution notable dans l'état d'esprit de l'intelligentsia. Pour caractériser cet événement important qu'est l'incident de

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 211 : 偶然性の成立する現在は「一点に於て過ぎ行く」(in puncto praeterit) (Augustinus, Confessiones XI, § 28) 無に等しい現在である。無に等しい現在に於て危く成立するところに、偶然性の、不可能性と共有する、虚無的性格が感触されるのである ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée).

Saint Augustin, *Confessions*, liv. XI, chap. XXVIII, trad. Arnauld d'Andilly (1649), Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1993, p. 441 : « il passe en un moment » ; trad. Trabucco, p. 279 : « il n'est qu'un point évanescent ». Remarquons cependant que, fidèle à sa théorie des trois présents, saint Augustin ajoute tout de suite que « toutefois notre attention demeure » (*sed tamen perdurat attentio*).

[2] *Ibid.*, p. 187 : 偶然性は虚無であると共に実在である ; p. 186 : 不可能性を偶然性の極限として「超偶然性」と云えないこともない ; trad. Omodaka, p. 141, 139 (modifiée).

[3] Le terme *kyomu* est aussi utilisé dans « Tetsugaku shiken », article publié en juin 1936 (KSZ III, p. 113).

[4] Un dictionnaire de philosophie publié en 1930 renvoie le mot au « mouvement social russe » né en 1855, lors de l'intronisation d'Alexandre II, et puissant jusque vers l'année 1870 (art. « Kyomu-syugi 虚無主義 », in *Iwanami tetsugaku shô-jiten*, *op. cit.*, p. 441-442). Au Japon, le nihilisme politique a été prôné par Tarui Tôkichi 樽井藤吉 (1850-1922), fondateur en 1882 d'un éphémère Parti socialiste d'Orient (Tôyô shakai-tô), considéré ultérieurement comme l'ancêtre de tous les courants socialistes japonais.

[5] *Kôjien*, *op. cit.*, p. 713 : 人生や世の中をむなしいものと考えるさま.

> Mandchourie, on parle de l'influence de l'après-incident. L'atmosphère spirituelle provoquée par l'influence de l'après-incident au sein de l'intelligentsia, ce n'est rien d'autre que l'« inquiétude » [*fuan* 不安]. Celle-ci va sûrement être de plus en plus importante, et sa nuance de plus en plus sombre. La littérature de l'inquiétude, la philosophie de l'inquiétude, etc., vont insensiblement se faufiler dans le cœur des hommes, et vont peut-être devenir leur maître. Certes, l'inquiétude n'était pas inexistante jusqu'à présent, mais elle se trouvait dans des circonstances où elle ne pouvait être pleinement intériorisée. Nous sommes ainsi astreints à comprendre le caractère fondamental de la pensée de l'inquiétude, qui suscite de plus en plus d'amateurs et d'épigones, et à la critiquer.[1]

Miki affirme explicitement que l'état d'esprit des intellectuels japonais est à cette époque puissamment influencé par les événements politiques, notamment l'« incident » de septembre 1931, par lequel des officiers japonais de l'armée du Gwandong, sans l'accord du gouvernement civil, entreprennent la conquête de toute la Mandchourie. La Société des Nations demande le retrait des troupes japonaises et refuse de reconnaître le nouvel État fantoche du Mandchoukouo, ce qui provoque le départ du Japon de la Société des Nations en mars 1933. Avec l'« incident de Mandchourie », l'influence de l'armée s'accroît au sein de l'État.

Dans ce contexte, la répression de l'État contre le marxisme s'intensifie, démultipliée à partir de 1932, avec l'arrestation de 400 communistes[2], dont Kurahara Korehito, Nakano Shigeharu, Kubokawa Tsurujirô, et atteint son paroxysme en 1933, avec l'assassinat de Kobayashi Takiji par la Haute police spéciale, tandis que l'économiste marxiste Noro Eitarô, du « courant des cours », meurt sous la torture de la police le 19 février 1934. Sano Manabu et Nabeyama Sadachika, deux dirigeants influents du Comité central du PC, sont incarcérés et sommés de faire le 10 juin 1933 une déclaration de « réorientation » (*tenkô* 転向)[3], c'est-à-dire de déclarer leur abandon du marxisme et leur fidélité à l'empereur : cet acte de « réorientation », que Tsurumi Shunsuke définit comme « changement d'idées produit à cause de contraintes exercées par le pouvoir »[4], sera suivi par de nombreux communistes. Ce

---

[1] Miki, « Fuan no shisô to sono chôkoku » 不安の思想とその超克 (La pensée de l'inquiétude et son dépassement), in *Kaizô*, juin 1933, MKZ X, p. 286-287.

[2] Selon Itô Sei, *Kindai Nihon no bungaku-shi*, *op. cit.*, p. 533.

[3] Sano Manabu 佐野学 et Nabeyama Sadachika 鍋山貞親, « Kyôdô hikoku dôshi ni tsuguru sho » 共同被告同士に告ぐる書 (Déclaration à nos camarades accusés) ; déclaration publiée dans *Kaizô* en juil. 1933, p. 191-199.

[4] Tsurumi Shunsuke, « Tenkô no kyôdô kenkyû ni tsuite » 転向の共同研究について (À propos de la recherche commune sur la réorientation), in *Kyôdô kenkyû Tenkô* 共同研究　転向 (Recherche commune : la réorientation), t. I, éd. Shisô no kagaku kenkyû-kai 思想の科学研究会 (Association de recherche scientifique sur la pensée), Tôkyô, Heibon-sha, 1959, p. 5. Sur ce phénomène de « réorientation », voir *Kyôdô kenkyû Tenkô*, 3 vol., 1959-1962 ; Tsurumi Shunsuke,

phénomène est important : si de nombreux intellectuels ayant accompli le *tenkô* ont gardé une sensibilité sociale, ils réorientent le « nous » de classe vers le « nous » ethno-national. Ces événements engendrent l'effondrement du marxisme dans le monde intellectuel.

Non seulement la gauche communiste, mais aussi les libéraux, certains milieux chrétiens et bouddhistes, ainsi que les anticolonialistes, vont subir la répression. En mai 1933, le libéral Takigawa Yukitori, professeur de droit à l'université impériale de Kyôto, est destitué sous prétexte que ses cours de droit pénal s'inspiraient du marxisme : était notamment visée l'idée selon laquelle les crimes des individus sont le reflet de la mauvaise organisation d'une société. En 1935, le professeur de droit constitutionnel Minobe Tatsukichi, qui avait soutenu en 1912 une théorie définissant l'empereur comme un simple « organe » de l'État (*tennô kikan setsu* 天皇機関説), est accusé de lèse-majesté, voit ses écrits frappés d'interdiction et perd sa chaire universitaire ainsi que son siège à la Chambre des pairs ; sous la pression de l'armée et de l'extrême-droite, le gouvernement « explicite » alors l'idée de « corps national » (*Kokutai meichô seimei* 国体明徴声明), c'est-à-dire celle de la souveraineté de la personne même de l'empereur sur le Japon.

Comme le dit Miki, c'est ce contexte politique qui a engendré l'état d'esprit appelé *fuan* 不安, qui signifie littéralement « in-stabilité » ou « in-quiétude », comme nous l'avons traduit et comme c'est le cas de la « vague inquiétude » d'Akutagawa (*bon.yari shita fuan* ぼんやりした不安), mais qui est aussi le mot utilisé par les philosophes japonais pour traduire *Angst*, notamment l'angoisse au sens heideggérien. Quant à Kuki, nous venons de le voir, il utilise *fuan* pour traduire *Unruhe*, qui désigne l'inquiétude et l'agitation, mais aussi pour rendre la notion heideggérienne d'*Angst*[1]. Dans sa classification des émotions, nous avons d'ailleurs vu qu'il employait le mot *fuan* en se référant à Heidegger et en le distinguant de *shinpai* 心配 (souci, inquiétude), qu'il considérait comme la forme prise par l'angoisse ou *fuan* lorsqu'elle

---

« Tenkô ni tsuite » 転向について (Sur la réorientation, 1979), in *Senji-ki Nihon no seishin-shi 1931-1945* 戦時期日本の精神史 1931-1945 (Histoire intellectuelle du Japon pendant la guerre 1931-1945), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami gendai bunko », 2015, p. 12-32 ; Brice Fauconnier, *Tenkô* 転向 *: va-et-vient, convergences et changements idéologiques dans le Japon des années 1920-1950*, thèse de doctorat, Inalco, 2012.

[1] Par exemple, Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 96.

devenait désagréable[1]. Dans la citation de Miki, nous aurions pu donc traduire *fuan no tetsugaku* par « philosophie de l'angoisse ».

La réception d'œuvres de Chestov, *La Philosophie de la tragédie* et *La création à partir du néant* (*kyomu*), traductions publiées en 1934, va susciter un débat animé sur ce thème du *fuan* dans le monde intellectuel[2]. Ce sentiment est accompagné par une perte de repères et de sens, c'est-à-dire par le « nihilisme », comme on peut le lire dans la présentation du premier numéro de *La culture mondiale*, la revue fondée en février 1935 autour de Nakai Masakazu[3] :

> Le tempo de l'époque ayant complètement changé, on se demande si l'on sera capable de le suivre ou non. Angoisse [*Fuan*]. Ce qui existait jusqu'à maintenant semble ne plus avoir de sens. Nihilisme [*Nihirizumu* ニヒリズム]. Ce sont précisément dans l'angoisse et le nihilisme que consistent les parties sensibles de l'intelligentsia. Le manque de confiance et le désespoir [*zetsubô* 絶望] par rapport au savoir et à la culture. Mais une tête et un cœur sérieux [*majime na* まじめな] ne peuvent absolument pas endurer ce genre d'angoisse et de désespoir. Ils ne peuvent s'empêcher de rechercher le boulevard d'une culture solide [*shikkari shita* しっかりした] dont on ne pourra pas se détourner.[4]

« Angoisse » ou « inquiétude » (*fuan*), « néant » (*kyomu*), « nihilisme » (*nihirizumu*) : ces trois mots reflètent le sentiment de vide qu'ont laissé chez les intellectuels l'aventurisme des militaires à l'extérieur du pays et l'effondrement du marxisme à l'intérieur du pays. C'est d'ailleurs à cette époque, vers 1934-1935, que

---

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 214 ; trad. Omodaka, p. 160 : *fuan* = « inquiétude », *shinpai* = « crainte ».

[2] Chestov, *Higeki no tetsugaku* 悲劇の哲学 (La philosophie de la tragédie), trad. Kawakami Tetsutarô 河上徹太郎 et Abe Rokurô 阿部六郎, Tôkyô, Shiba shoten 芝書店, janv. 1934 ; Kobayashi Hideo, « Leo Shesutofu no "higeki no tetsugaku" » レオ・シェストフの「悲劇の哲学」 (« La philosophie de la tragédie » de Léon Chestov), référence inconnue, juin 1934 ; Chestov, *Kyomu yori no sôzô* 虚無よりの創造 (La création à partir du néant), trad. et préface de Kawakami Tetsutarô, Tôkyô, Shiba shoten, juil. 1934 ; Miki, « Shesutofu-teki fuan ni tsuite » シェストフ的不安について (À propos de l'angoisse chestovienne), in *Kaizô*, sept. 1934 ; Tosaka, « Shesutofu-teki genshô ni tsuite » シェストフ的現象に就いて (À propos du phénomène chestovien), in *Bungaku hyôron* 文学評論 (Critique littéraire), févr. 1935.

[3] Nakai Masakazu 中井正一 (1900-1952), philosophe spécialiste d'esthétique. Il entre en 1922 dans le département de philosophie de l'université impériale de Kyôto, où il suit les cours de Nishida et de Tanabe. Au cours des années 1930, il s'investit dans la publication de revues esthétique (*Bi-Hihyô* 美・批評, *Beau-Critique*, 1930-1934) et généraliste (*Sekai bunka* 世界文化, *La culture mondiale*, 1935-1937 ; *Doyôbi* 土曜日, *Samedi*, 1936-1937), et tente d'organiser un mouvement antifasciste, alors qu'il devient lecteur à l'université de Kyôto (1934). Il est arrêté au titre de la loi sur le maintien de l'ordre public (1937), puis emprisonné deux années (1940-1942). Son œuvre la plus représentative est : *Iinkai no ronri* 委員会の論理, in *Sekai bunka*, n° 13, janv. 1936 ; trad. Michael Lucken, « La logique des comités », in *European Journal of Japanese Philosophy*, n° 1, 2016, p. 294-349. Voir M. Lucken, *Nakai Masakazu*, *op. cit.*

[4] *Sekai bunka* 世界文化 (La culture mondiale), premier numéro, févr. 1935 ; cité par Kitagawa Kenzô 北河賢三, *Sensô to chishikijin* 戦争と知識人 (La guerre et les intellectuels), Tôkyô, Yamakawa shuppan-sha, coll. « Nihon-shi riburetto » 日本史リブレット, 2003, p. 12.

Suzuki Sadami situe le « point de rencontre de deux courants » (*shiome* 潮目), entre d'une part la pression de l'extrême-droite, et d'autre part ce qui reste de la gauche et du libéralisme[1]. Il est fort probable que Kuki, qui auparavant parlait seulement de « fragilité » du monde et de *mu* (néant), a commencé à ressentir ce sentiment de vide à cette époque, ce qui l'a entraîné à utiliser les mots *kyomu* (néant-vide) et *kyomuteki* (nihiliste) dans *Le problème de la contingence*.

c) Affirmer avec force le contingent « pareil au néant » et en faire un destin

S'agit-il alors de se complaire dans ce sentiment « nihiliste » de vide ? Du moins, pour Nakai, « une tête et un cœur sérieux ne peuvent absolument pas endurer ce genre d'angoisse et de désespoir ». Pour Miki, il s'agit alors de dépasser cette conscience de l'angoisse en déterminant, par la « méthode philosophique », un « type d'homme nouveau »[2].

Pour Kuki, l'enjeu est d'affirmer avec force le contingent « pareil au néant » et donné dans l'instant de la rencontre. Dans *Le problème de la contingence*, Kuki va clairement utiliser le terme d'« existentialité » (*jitsuzonsei* 実存性) dans un passage sur l'articulation entre contingent et destin : « Quand le contingent prend un sens nodal et totalement personnel pour l'existentialité de l'homme, le contingent est appelé destin »[3]. Rappelons-le, *jitsuzon* est le néologisme que Kuki a forgé pour traduire l'*Existenz* de Heidegger, toujours utilisé de nos jours au Japon. Quelques pages plus loin, il affirme qu'« il n'est pas rare que le contingent comme destin soit compris [*etoku*] comme éternel présent du temps métaphysique périodique »[4], ce qui montre le poids existentiel dans la théorie spéculative de l'éternel retour du même. Mais que signifie « prendre un sens nodal et totalement personnel » ? Dans le dernier paragraphe de la conclusion du livre, que notre auteur a intitulé « L'intériorisation de la contingence », on peut lire que « le sens de l'action dans la *praxis* » réside dans « le fait d'assimiler et d'intérioriser le "tu" de la socialité intersubjective vers l'identité

[1] Suzuki Sadami, *Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 619.
[2] Miki, « Fuan no shisô to sono chôkoku », MKZ X, p. 305.
[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, p. 224 : 偶然が人間の実存性にとって核心的全人格的意味を有つとき、偶然は運命と呼ばれるのである ; trad. Omodaka, p. 168 (modifiée).
[4] *Ibid.*, p. 235 ; trad. Omodaka, p. 176 (modifiée).

concrète du “je” qui existe »[1]. Que signifient cette « assimilation » (*dôka* 同化) et cette « intériorisation » (*naimenka* 内面化), idées que nous ne trouvions ni dans la conférence de 1929, ni dans la thèse de 1932 ? Ces idées, dont nous verrons plus loin qu’elles sont problématiques, Kuki ne les développe pas directement : il se contente dans cette conclusion d’affirmer que si le contingent est donné par la rencontre au présent, qui est sa temporalité fondamentale, « la morale, pour qu’elle ne soit pas quelque chose de fictif, mais soit valide dans le réel en tant que puissance [*chikara* 力], doit s’élever haut [*kôtô* 高踏] en faisant de [ce] contingent donné un tremplin et en s’orientant vers l’intériorité »[2]. Dans l’action morale, comme Kuki l’avait déjà écrit en 1929 et en 1932, « nous pouvons fonder l’étonnement de la contingence par l’avenir par renversement [*tôgyakuteki ni*] »[3] : il s’agit de « saisir une infime possibilité dans la contingence et de développer la courbe de l’action en cultivant la possibilité d’avenir », de « provoquer un étonnement dans l’“instant” de la rencontre en faisant fermenter une “finalité sans fin” dans la production de l’avenir »[4]. Après avoir cité le *Traité de la Terre pure* (*Jôdo-ron* 浄土論), selon lequel « en contemplant la puissance du Vœu de salut [*hongan* 本願] du Bouddha, nul qui l’a rencontrée ne passe en vain devant elle »[5], Kuki affirme :

---

[1] *Ibid.*, p. 259 : 間主体的社会性に於ける汝を実存する我の具体的同一性へ同化し内面化するところに[…] 実践に於ける行為の意味も存するのでなければならない ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).

[2] *Ibid.* : 道徳が単に架空なものでなく、力として現実に妥当するためには、与えられた偶然を跳躍版として内面性へ向かって高踏するものでなくてはならなぬ. Le mot *kôtô* 高踏 est un mot très souvent utilisé pour désigner ce qui est « détaché », au-dessus du vulgaire (et par extension ce qui est « affecté »), ou pour désigner les Parnassiens (Kôtô-ha), mais nous l’avons ici traduit littéralement par « s’élever [踏] haut [高] », étant donné qu’il s’agit d’utiliser un « tremplin ». Dans la thèse de 1932 (KSZ II, p. 317), *naimensei e mukatte* 内面性へ向かって est absent.

[3] *Ibid.* : 我々は偶然性の驚異を未来によって倒逆的に基礎づけることが出来る ; *cf.* « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350 ; *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 317.

[4] *Ibid.* : 偶然性の中に極微の可能性を把握し、未来的なる可能性をはぐくむことによって行為の曲線を展開 [phrase absente dans la conférence et la thèse] ; 「目的なき目的」を未来の生産に醸して邂逅の「瞬間」に驚異を齎らすことが出来る [*cf. Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 317 : *mokuteki rashisa* 目的らしさ (ce qui semble être une fin) à la place de *mokuteki-naki mokuteki* 目的なき目的 (finalité sans fin), dont nous parlerons bientôt].

[5] *Jôdo-ron* 浄土論 (Traité de la Terre pure), cité dans Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 317 et *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 259 : 観仏本願力、遇無空過者 ; trad. angl. John Maraldo dans Kuki, *Contingency* (extraits), in *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, *op. cit.*, p. 849 : « *I observe that once the power of the Buddha’s vow of salvation encounters me, the encounter never occurs in vain* » ; trad. Omodaka, p. 195 : « Si l’on sait deviner le désir et le pouvoir de salvation du Bouddha, rien n’arrive en vain ». Le *Jôdo-ron*, nom courant désignant le *Muryôjukyô ubadaisha ganshôge* 無量寿経優婆提舎願生偈, est la traduction chinoise du commentaire du *Sûtra de Vie-*

> Que la possibilité infime [*kyokubi* 極微] proche de l'impossibilité devienne réelle dans la contingence ; qu'elle donne naissance à une nouvelle possibilité par le fait d'être solidement saisie en tant que contingence ; et qu'en outre la possibilité se développe vers la nécessité, voilà en quoi réside le Vœu de salut du Bouddha en tant que destin et salut de l'homme. Pour attribuer un sens de destin éternel à la contingence, qui contient en elle-même le néant et qui est destinée à l'anéantissement, on ne peut rien faire d'autre que de vivifier l'instant par l'avenir.[1]

L'idée générale que nous pouvons dégager de ces citations, c'est que, même si la contingence « contient en elle-même le néant » et qu'elle est « destinée à l'anéantissement », on n'a pas d'autre choix que de l'affirmer avec force en lui « attribuant un sens de destin éternel ». La contingence ne doit pas se borner à être une simple rencontre : l'individu doit lui donner un sens par l'action morale tournée vers l'avenir ; c'est par cette action que la contingence sera « véritablement contingence »[2]. Il s'agit là de la « tâche donnée à un existant fini »[3], suggérée par la citation du *Traité de la Terre pure*, que d'ailleurs Kuki transforme en impératif moral : « ne laisse pas passer la rencontre en vain »[4]. L'idée de « puissance du Vœu de salut du Bouddha », notion du bouddhisme de la Terre pure désignant la compassion efficiente du Bouddha Amida à laquelle s'en remet la foi de l'humanité impuissante, insiste sur ce fait que nous n'avons pas d'autre choix que cette affirmation de la contingence. C'est par cette affirmation que l'« infime possibilité » de la contingence, saisie alors « solidement », se développe vers une « nécessité », vers un « destin ». Kuki affirme d'ailleurs dans un autre passage qu'« il n'est pas rare que le contingent comme destin soit compris [*etoku*] comme éternel présent du temps métaphysique périodique »[5]. C'est en vivifiant l'instant de la rencontre par l'avenir que l'on considère le contingent comme un destin et éternel retour du même. Mais

---

Infinie (*Sukhâvatîvyûhaḥ*, I^e^-IIe siècle ap. J.-C.), un des textes majeurs du bouddhisme de la Terre pure.

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 259-260 : 不可能に近い極微の可能性が偶然性に於て現実となり、偶然性として堅く掴まられることによって新しい可能性を生み、更に可能性が必然性へ発展するところに運命としての仏の本願もあれば人間の救いもある。無をうちに蔵して滅亡の運命を有する偶然性に永遠の運命の意味を付与するには、未来によって瞬間を生かしむるよりほかない ; trad. Omodaka, p. 195-196 (modifiée). On aurait pu traduire *ikasu* 生かす par « mettre à profit », ou « faire valoir », mais nous avons délibérément opté pour « vivifier » pour rendre l'idée de vie (*sei* 生), importante dans l'œuvre de Kuki.

[2] *Ibid.*, p. 258 ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée) ; « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350 ; *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 317.

[3] *Ibid.* : 有限なる実存者に与えられた課題 ; *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 317 : *ningen* 人間 (l'homme) à la place de *jitsuzonsha* 実存者 (l'existant).

[4] *Ibid.*, p. 260 ; trad. Omodaka, p. 196 (modifiée) ; *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 317 : 遇ふて空しく過ぐる勿れ.

[5] *Ibid.*, p. 235 ; trad. Omodaka, p. 176 (modifiée).

que veut dire précisément Kuki lorsqu'il soutient la nécessité de « fermenter une "finalité sans fin" » ou de « vivifier l'instant par l'avenir » ? Analysons la correspondance que Kuki a eue avec Tanabe juste après sa thèse, où les deux philosophes traitent essentiellement de cette question. En analysant cette correspondance, nous verrons aussi mieux l'articulation entre l'aspect existentiel de l'œuvre de Kuki et sa métaphysique spéculative, en même temps que la tension avec l'aspect phénoménologique de son œuvre.

d) La question de la « finalité sans fin » en morale : la correspondance avec Tanabe, membre du jury de thèse (1932)

Kuki devient docteur ès lettres (*bungaku hakushi* 文学博士) en novembre 1932, sa thèse ayant été soutenue devant un jury de professeurs de l'université impériale de Kyôto, parmi lesquels était présent Tanabe Hajime. Nous pouvons avoir une idée des discussions que cette thèse a suscitées par la correspondance que Kuki a eue avec Tanabe en octobre[1], sur laquelle Miyano Makiko a publié un article[2]. En nous inspirant de cet article, présentons l'échange de vues entre Kuki et Tanabe pour mieux mettre en exergue l'idée de « finalité sans fin ».

Tanabe, nous l'avons vu, est le premier philosophe qui a introduit au Japon les idées de Heidegger, en 1924, avant la publication de *Sein und Zeit*. Il est professeur à l'université impériale de Kyôto depuis 1927 et a publié en 1930 un article polémique à l'encontre de Nishida, dont il considère la pensée comme une « métaphysique émanationniste »[3] statique qui se borne à faire dériver son système d'une « expérience religieuse »[4] posée en tant que principe et qui, en réduisant toute *praxis* à la contemplation, élude la non-rationalité, la contingence et la non-valeur qui caractérisent l'histoire. En 1932, lorsqu'il discute avec Kuki sur sa thèse, il vient de

[1] « Tanabe Hajime, Kuki Shûzô ôfuku shokan » 田辺元・九鬼周造往復書簡 (Correspondance entre Tanabe Hajime et Kuki Shûzô), 20-26 oct. 1932, in KSZ Bekkan, Geppô 12, mars 1982, p. 9-12. Les lettres que nous allons citer sont toutes extraites de ce Geppô.
[2] Miyano Makiko, « Kotaisei to kaikô no rinri. Tanabe Hajime Kuki Shûzô ôfuku shokan kara mieru mono » 個体性と邂逅の倫理－田辺元・九鬼周造往復書簡から見えるもの (L'individualité et l'éthique de la rencontre. Ce que nous voyons à partir de la correspondance entre Tanabe Hajime et Kuki Shûzô), in *Rinrigaku nenpô* 倫理学年報 (Annales de l'éthique), t. LV, mars 2006, p. 225-238.
[3] Tanabe, « Nishida sensei no oshie o aogu » 西田先生の教えを仰ぐ (Éloge de l'enseignement du Professeur Nishida), in *Tetsugaku kenkyû*, mai 1930 ; THZ IV, p. 312.
[4] *Ibid.*, p. 311.

publier *La philosophie de Hegel et la dialectique*, recueil d'articles écrits entre 1927 et 1931, c'est-à-dire, nous l'avons vu, pendant la montée en puissance du marxisme et de la dialectique. Dans ce livre, il affirme un universel au fondement du réel, au lieu d'un universel qui serait, comme chez Kant, un simple principe régulateur se trouvant dans le monde intelligible. L'universel doit contenir la concrétude du réel, il doit être un universel concret qui ne dissout pas l'individu. Le problème qui préoccupe le plus Tanabe est donc le suivant : comment conserver l'individualité de l'individu tout en se fondant sur l'universel ?

Selon Tanabe, l'individu, en tant que doté de l'esprit, appartient à l'universel, mais, en tant que doté d'un corps contingent, est un être agissant avec une volonté, et peut donc s'opposer à l'universel, c'est-à-dire faire le mal. Or, c'est en niant son propre égoïsme – qui par définition essaie de se séparer de l'universel – que l'individu vise une coïncidence avec l'universel. Autrement dit, ce n'est pas en visant une fin visible et en utilisant un moyen en vue de celle-ci, mais en s'orientant vers une finalité invisible, vers la « finalité sans fin », que l'individu vise une coïncidence avec l'universel. Appliquant à la morale un concept de l'esthétique kantienne, qui désigne la finalité du beau, c'est-à-dire l'harmonie et la satisfaction esthétique suscitées par la représentation de l'objet beau, mais ne répondant à aucune fin, Tanabe désigne par cette idée de « finalité sans fin » un tout, c'est-à-dire une *finalité*, vers lequel s'oriente l'action de l'individu, mais un tout *sans fin* en ce que l'individu le vise en *niant* l'action qui vise la poursuite d'une fin visible, la « réalisation d'une valeur relative »[1]. Ainsi, alors que ce qui apparaît dans le réel est l'existence de l'individu et ce qu'ont fabriqué la société historique et cet individu, l'universel qui apparaît négativement-médiatement à travers cette action morale, c'est ce que Tanabe appelle le « néant absolu qui est néant et fondement de l'être »[2], qui n'est pas un objet statique posé préalablement comme principe, mais, dynamique, apparaît dans l'action morale de l'individu qui nie son égoïsme et forme par là même l'individu tout en enveloppant le moment de la négation provenant de cet individu.

Ce qui est important pour Tanabe, c'est donc que l'individu, en s'orientant vers la finalité sans fin, accomplisse une action morale caractérisée par une médiation négative : l'individu, par cette action morale, nie et dépasse le caractère contingent de son individualité. Quand l'universel transcendant en tant que néant absolu apparaît

[1] Tanabe, *Tetsugaku tsûron* 哲学通論 (Précis de philosophie, 1933), THZ III, p. 413-414.
[2] Tanabe, *Hêgeru tetsugaku to benshôhô*, THZ III, p. 103 : 無にして有の根底たる絶対無.

par cette action morale, l'individu non-rationnel contingent positionne son propre être dans l'universel. C'est alors que « l'individu est l'universel » – proposition hégélienne que Tanabe aime à citer –, c'est-à-dire que son essence est réalisée : l'essence de l'individu ne réside pas dans la contingence, mais dans cette unification avec l'universel concret.

Dans une lettre adressée à Kuki, Tanabe affirme donc qu'à la différence de notre auteur, le problème de la contingence n'est pas son principal centre d'intérêt, mais qu'il « éprouve indirectement un vif intérêt pour ce problème dans la mesure où il a un rapport avec les problèmes de la métaphysique, de la téléologie, de la *praxis* morale »[1]. Miyano remarque que la thèse de Kuki semble lui être apparue comme une pensée d'esthète qui ne fait que louer la contingence et donc ne pense pas l'universalisation de l'individu[2]. D'une part, pour Tanabe, « le point de vue positif de la métaphysique n'est pas assez clair » chez Kuki car celui-ci n'a pas « remarqué le sens contradictoire de l'absolu »[3] (allant de pair avec la médiation négative) ; d'autre part, Kuki n'aurait pas « pensé, en ce qui concerne le problème de la contingence, une finalité en tant que principe qui nécessite [*hitsuzenka suru* 必然化する] le contingent », le finalisme étant selon Tanabe inséparable de la théorie de la contingence[4] : en s'orientant vers une finalité sans fin, c'est-à-dire en accomplissant une action morale, l'individu doit nier et dépasser sa contingence de manière à atteindre la nécessité de l'universel concret. Tanabe considère ainsi que Kuki a éludé dans sa théorie de la contingence la dimension contradictoire de l'absolu et les dimensions de finalité et de moralité.

Kuki lui répond qu'il avait aussi pensé une finalité et une action morale telles que les entend Tanabe[5], idées que nous avons vues ci-dessus. Selon sa morale, rappelons-le, la contingence accompagnée de l'étonnement est donnée dans l'instant présent comme point de départ, mais l'étonnement peut aussi être « fondé à partir de l'avenir par renversement »[6]. Notre auteur a ajouté dans sa thèse que « nous pouvons provoquer un étonnement à l'"instant" de la rencontre en faisant fermenter dans

[1] Lettre de Tanabe à Kuki, 23 oct. 1932, p. 11 bas.
[2] Miyano Makiko, « Kotaisei to kaikô no rinri », art. cit., p. 227.
[3] Tanabe cité par Kuki dans la lettre du 21 oct. 1932, p. 9 bas-10 haut.
[4] Lettre de Tanabe à Kuki, 20 oct. 1932, p. 9 bas.
[5] Lettre de Kuki à Tanabe, 21 oct. 1932, p. 10 haut.
[6] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350 ; *Gûzensei* (thèse), KSZ XI, p. 290 ; II, p. 317.

l'avenir "ce qui semble être une fin" [*mokuteki-rashisa* 目的らしさ] »[1]. Dans la conférence, Kuki affirmait que « nous pouv[i]ons remplacer la finalité imaginaire contenue dans l'auto-position de la possibilité par notre propre finalité facticielle »[2]. La finalité imaginaire qu'on trouve dans la rencontre contingente qui paraît être le résultat d'une intention (*comme si* la possibilité qui s'est réalisée ou posée parmi d'autres possibilités l'avait été selon une finalité), il faut par notre « finalité facticielle » la rendre ferme, nécessaire, en lui donnant un sens, c'est-à-dire une valeur et une orientation. La rencontre correspond à un membre de la disjonction, à la position d'une possibilité ; quant à la morale, c'est-à-dire cet impératif, elle consiste à « ouvrir une finalité », à « réaliser, par le caractère d'avenir [*miraisei* 未来生] de l'action, la finalité contenue en tant que possibilité dans la position qu'occupe un membre de la disjonction [*kubun-shi* 区分肢] par rapport au concept du tout [*hi-kubun gainen* 被区分概念] »[3].

Cependant, répond Tanabe, la finalité à laquelle pense Kuki est insuffisante : elle n'est pas la « finalité transcendante-négative, qui remplit le contenu de la loi morale », mais une « finalité immédiate » et « immanente », que Tanabe caractérise comme la « position de l'*Aesthetizismus* qui vivifie chaque instant éphémère par l'enrichissement de la vie »[4]. La finalité de Kuki, en tant qu'elle est sans médiation négative, serait une « finalité *avec* fin » par laquelle une partie du tout devient dans l'action le moyen d'une autre ; elle n'est pas caractérisée par la médiation négative qu'on trouve dans l'action de l'individu visant la « finalité *sans* fin », c'est-à-dire une « finalité absolue déterminée par le néant du tout transcendant »[5]. Ainsi, pour Tanabe,

---

[1] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ XI, p. 290 ; II, p. 317.
[2] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350.
[3] Lettre de Kuki à Tanabe, 21 oct. 1932, p. 10 haut : 「目的らしさを未来に醸す」と申しましたのは、一区分肢が被区分概念に対して有つ地位に謂はば可能性として含まれている（その地位独自の）合目的性を、行為の未来性によって現実化することを指したつもりで御座います. Le terme *kubun-shi* 区分肢 peut se traduire littéralement par « membre de la division », et *hi-kubun gainen* 被区分概念 par « concept de ce qui est divisé », mais ces traductions étant trop lourdes et ces termes japonais correspondant respectivement à *risetsu-shi* 離説肢 et à *zentai* 全体, nous les avons traduits par « membre de la disjonction » et « tout ».
[4] Lettre de Tanabe à Kuki, 23 oct. 1932, p. 11 haut : 刹那々々を生の充実に由って生かす Aesthetizismus の立場. Le verbe *ikasu* 生かす, littéralement « rendre vivant », est généralement traduit par « mettre à profit », « faire valoir », « bien employer », mais nous l'avons traduit ici par « vivifier » pour insister sur la répétition du caractère 生 signifiant « vie » dans la phrase de Tanabe.
[5] *Ibid.* : 目的ある合目的性 ; 目的なき合目的性、即ち超越的全体の無に限定せられる絶対合目的性. Tanabe souligne.

le membre de la disjonction et le concept de tout ne coïncident pas dans le contingent, mais le concept de tout ou position métaphysique de l'absolu doit être encore ce qui conserve en même temps une coïncidence en dépassant par l'action morale cette non-coïncidence du contingent, cette unité négative absolue correspondant au tout transcendant. C'est pourquoi, selon lui, « la métaphysique du contingent ne peut faire autrement que d'atteindre un finalisme » : elle « ne peut être pensée seulement logiquement, elle ne peut s'accomplir que si elle est le point de vue du finalisme pouvant devenir constitutif dans la *praxis* »[1].

En réponse à cette critique, Kuki propose une distinction entre « finalité en puissance » et « finalité en acte »[2]. La *finalité en puissance* est « contenue dans la situation qu'occupe un membre de la disjonction par rapport au concept de tout », par exemple, dit-il, dans le fait qu'il soit « né Japonais, et non pas Américain ou Indien » ; l'« actualisation de cette finalité en puissance consiste à vivifier le contingent en tant que contingent »[3], la *finalité en acte* étant le résultat de cette actualisation. Même s'il ne s'agit pas ici d'un fatalisme supposant une providence décidant de la fin du monde et niant le libre-arbitre humain, la « tâche donnée à l'homme consiste à développer, par le caractère d'avenir [*miraisei*] du projet, cette finalité en puissance contenue dans l'être-jeté »[4] de la contingence ou rencontre, et en faire une finalité en acte.

Il se demande alors si ce que Tanabe appelle la « finalité sans fin », ou « finalité absolue déterminée par le néant du tout transcendant », ne revient pas finalement à la même chose que la « finalité au fondement de la finalité en puissance »[5]. Il réinterprète dès lors la citation du *Traité de la Terre pure* : la « puissance du Vœu de salut du Bouddha » est qualifiée de « finalité radicale » (*kongenteki na mokutekisei* 根源的な目的性) et interprétée comme ce que Tanabe appelle la « finalité sans fin » ; la finalité en puissance contenue dans la « rencontre », dans la position d'un membre de

---

[1] *Ibid.*, p. 10 bas : 偶然者の形而上学は目的論に行く外無い ; 形而上学は単に論理的には思惟せられず、実践に於て構成的になれる目的論の立場でなければ成立せぬ.
[2] Lettre de Kuki à Tanabe, 26 oct. 1932, p. 11 bas.
[3] *Ibid.* : 合目的性は潜勢的合目的性として、一区分肢が被区分概念に対して有つ位地に含まれているので、その潜勢的合目的性を現勢化することが、偶然を偶然として生かすことである.
[4] *Ibid.* : 被投性には、潜勢的合目的性が含まれているので、その潜勢的合目的性を現勢的合目的性へまで投企の未来性によって展開することが、有限な人間に与えられた課題である.
[5] *Ibid.*

la disjonction, se fonde sur cette finalité « radicale » ; enfin, « ne pas laisser passer en vain » correspond à l'actualisation de la finalité en puissance[1].

Ce qui est remarquable ici, c'est que Kuki, peut-être aiguillonné par les critiques de Tanabe, insiste de plus en plus sur le caractère finaliste de la contingence. En se référant à la caractérisation heideggérienne du *Dasein* comme projet jeté au monde, il affirme qu'une finalité est contenue « en puissance » dans l'être-jeté et qu'elle doit être « actualisée » par le caractère d'avenir du projet[2], même si cette tendance existait déjà dans sa conférence et sa thèse, où il définissait aussi la contingence comme possibilité, notamment dans la conférence où il affirmait en conclusion que « la morale consiste à faire un *Entwurf* [projet] en se fondant sur la *Geworfenheit* [l'être-jeté] »[3]. C'est dans cette actualisation que Kuki verra le « destin » dans *Le problème de la contingence*, tandis que le « destin » chez Heidegger est, comme nous l'avons vu, l'événement fondamental du *Dasein* qui, en revenant à soi en tant que fini dans la résolution authentique, ouvre des possibilités dont il hérite et qu'il choisit en les assumant dans son être-jeté. L'interprétation du projet jeté en termes de finalité est d'ailleurs en conformité avec la caractérisation que fait Kuki dans son cours sur *Sein und Zeit* (1931-1932) de la conception heideggérienne de la temporalité comme « éthique » et « téléologique »[4]. En outre, il va jusqu'à interpréter comme « finalité radicale » la « puissance du Vœu de salut du Bouddha ».

Cependant, citant Tanabe, Kuki reconnaît que c'est un « fait qu'[il] a le désir d'introduire dans la théorie de la contingence la "position de l'*Aesthetizismus* qui vivifie chaque instant éphémère par l'enrichissement de la vie" »[5]. Comme le dit Miyano Makiko, c'est d'ailleurs ce point critiqué par Tanabe que Kuki voulait à l'origine « défendre » dans sa pensée de la contingence[6]. Alors que Tanabe insiste sur le dépassement ou négation de la contingence par la *praxis*, Kuki, dans sa thèse sur « La contingence », insiste davantage sur le moment de la rencontre donnée que sur le moment de l'action morale caractérisée par la finalité. Ce sont certes les remarques

---

[1] *Ibid.*, p. 12 haut.
[2] *Ibid.*, p. 11 bas. *Cf.* Lettre de Kuki à Tanabe, 21 oct. 1932, p. 10 haut.
[3] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350.
[4] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 157. Il n'est bien sûr pas question ici de discuter de la pertinence de cette caractérisation de la temporalité heideggérienne.
[5] Lettre de Kuki à Tanabe, 26 oct. 1932, p. 12 haut.
[6] Miyano Makiko, « Kotaisei to kaikô no rinri », art. cit., p. 230.

sur l'action morale qui concluent sa thèse, mais elles n'occupent dans l'édition des œuvres complètes qu'une page sur quarante-huit[1].

La divergence entre Kuki et Tanabe est en partie due au décalage de centre d'intérêt : comme nous pouvons le voir lorsqu'il critique le fait que Nishida a éludé la contingence et la non-rationalité de l'histoire, Tanabe s'intéresse à la contingence, mais, comme il l'affirme lui-même dans une des deux lettres envoyées à Kuki, cet intérêt est seulement « indirect », ses principaux centres d'intérêt étant la téléologie[2] et la *praxis* morale, qui constituent justement le moment par lequel l'individu dépasse la contingence de son individualité pour coïncider avec l'universel. Quant à Kuki, il s'intéresse à la finalité, qu'elle soit « en puissance » ou « en acte », mais son principal centre d'intérêt est, comme le montrent les titres de nombreux travaux, la contingence[3], dont, rappelons-le, le « sens nodal » est selon lui la « rencontre » en tant que telle et la temporalité fondamentale le présent. Il est d'ailleurs possible de critiquer Tanabe du point de vue d'une pensée dont le centre d'intérêt direct est la contingence : insister sur l'action morale par laquelle l'individu dépasse et nie sa contingence pour coïncider avec l'universel et affirmer que l'essence de l'individu réside, non pas dans la contingence, mais dans l'universel (quand bien même ce dernier serait « concret »), n'est-ce pas au contraire manquer la spécificité de la contingence ? Dans la pensée de Tanabe en 1932, la contingence n'est qu'un moment qui doit être dépassé dialectiquement : la contingence, ce non-rationnel, n'a de sens que dans son universalisation, dans sa logicisation. On voit bien ici ce que Sugimura Yasuhiko appelle le « logicisme vigoureux »[4] de Tanabe.

Malgré l'insistance sur la rencontre dans la théorie kukienne de la contingence, nous voyons donc qu'il existe aussi une tendance finaliste, sur laquelle notre auteur a insisté dans sa correspondance pour répondre aux critiques de Tanabe. Comme nous

---

[1] Les remarques sur la morale : KSZ II, p. 316-317 ; la totalité de la thèse : KSZ II, p. 269-317.

[2] Rappelons que Tanabe a publié en 1924 *La téléologie de Kant* (*Kanto no mokuteki-ron* カントの目的論, Tôkyô, Iwanami shoten).

[3] « La contingence » (poème, 1927), « La contingence » (conf., 1929), *La contingence* (cours, 1930), *La contingence* (thèse, 1932), *Le problème de la contingence* (livre, 1935), « Les différents modes la contingence » (art., 1936), « Contingence et destin » (conf. radiodiffusée, 1937), « L'émotion d'étonnement et la contingence » (art., 1939), « Le contingent et l'étonnement » (conf. radiodiffusée, 1939).

[4] Dans l'entretien entre Gôda Masato 合田正人 et Sugimura Yasuhiko 杉村靖彦, « Tanabe Hajime no shisô » 田辺元の思想 (La pensée de Tanabe Hajime), in *Shisô*, n° 1053, 2012/1, p. 27 : « sa dialectique absolue était dans la position d'un logicisme vigoureux [*kyôretsu na* 強烈な] selon lequel on peut logiciser la non-rationalité et la négativité du réel ».

pouvons le voir dans la correspondance avec l'apparition de notions comme la « finalité en puissance », la « finalité en acte », la « finalité radicale », il affirme qu'il « n'étai[t] pas clairement conscient de celles-ci au moment de la rédaction de la thèse » et que « c'est par les précieuses remarques [de Tanabe] qu'il en a pris clairement conscience », même si cette tendance finaliste, précise Kuki, était déjà présente en conclusion de sa thèse : « je m'étais aussi rendu compte qu'à la dernière page, la nécessité (la finalité), qui nie la contingence, est parvenue à mon insu au premier plan »[1]. Nous avons traduit *detekite shimatta* 出てきてしまった par « est parvenu *à mon insu* », et non pas seulement par « est parvenu », pour insister sur le fait que Kuki, qui voulait mettre en avant son principal centre d'intérêt qu'est la contingence, en est venu à affirmer sa négation, l'idée de nécessité finaliste, l'expression *shite shimatta* してしまった étant utilisée, en un sens plutôt négatif, pour désigner un fait accompli indépendamment de la volonté de l'intéressé. Cette tendance finaliste et nécessitariste va être plus développée trois ans plus tard, dans *Le problème de la contingence*, où il remplace l'idée de « ce qui semble être une fin » (*mokuteki-rashisa*) par celle que Tanabe aime à utiliser, celle de « finalité sans fin » (*mokuteki nai mokuteki*), et où il écrit plus clairement que l'« infime possibilité » de la contingence doit être « développée vers la nécessité », ce en quoi réside le « Vœu de salut du Bouddha en tant que destin ».

Ainsi, Kuki voulait mettre en avant la « position de l'esthétisme », mais il en est venu, à son insu, à affirmer un finalisme dans sa philosophie pratique, une « existence de l'*amor fati* ». Nous voyons une ambivalence dans la pensée de Kuki entre la contingence comme rencontre, comme simple donné, et la nécessité comme finalité dans la dimension de la moralité, qui rend nécessaire une contingence définie spéculativement comme possibilité, comme « finalité en puissance ». Ainsi, comme chez Tanabe, nous nous rendons compte du lien entre la dimension de l'action morale fondée sur la finalité et la dimension métaphysique-spéculative de la contingence définie comme possibilité. Là encore, nous nous rendons compte de la tension entre une tendance phénoménologique, qui insiste sur le donné de la contingence comme rencontre, et une tendance métaphysique-spéculative définissant la contingence comme possibilité et mettant en avant une nécessité finaliste.

[1] Lettre de Kuki à Tanabe, 26 oct. 1932, p. 12 haut : 私はその当時も最後の頁で、偶然性を否定する必然性（合目的性）が前景へ出てしまったことは気付いて居りました.

e) Derechef Kuki et Sartre : de l'étonnement à la joie, ou bien la nausée

C'est par la position existentielle de la « finalité sans fin » que l'« infime possibilité » de la contingence est « développée vers la nécessité » ou le « destin », et que « nous pouvons fonder l'étonnement de la contingence par l'avenir par renversement »[1]. Cet étonnement n'est pas l'étonnement comme « émotion métaphysique » que l'on ressent à l'instant présent devant la simple « position » de l'un des membres possibles de la disjonction[2], c'est-à-dire lors de la rencontre considérée comme possibilité, mais il en est une transformation : « L'étonnement métaphysique devant le contingent peut prendre la forme [*katachi*] de l'étonnement devant le *destin*. Quand le contingent prend un sens nodal et totalement personnel pour l'existentialité [*jitsuzonsei*] de l'homme, le contingent est appelé destin »[3]. Quand, selon l'idée de « finalité sans fin », je considère le contingent comme destin, l'étonnement « métaphysique » que je ressentais pour le contingent se transforme en un étonnement que nous pouvons qualifié d'« existentiel », Kuki parlant explicitement d'« existentialité ». Cet étonnement existentiel était d'ailleurs déjà suggéré dans un passage sur l'émotion métaphysique où il parlait de « finalité sans fin » : « Aussi, cet étonnement [métaphysique] est quelque chose qui doit accompagner toute position de membre de la disjonction, mais il apparaît surtout remarquablement [*Tokuno ichijirushiku* 特に著しく] quand la position est ressentie comme si elle était une position finaliste, c'est-à-dire quand il y a une "finalité sans fin" »[4]. En outre, dans la mesure où « il n'est pas rare que le contingent comme destin soit compris comme éternel présent du temps métaphysique périodique »[5], cet étonnement devant le destin peut devenir un étonnement qu'on pourrait appeler « métaphysique-mystique », cet « étonnement frémissant » dont Kuki parlait dans les

---

[1] *Ibid.* : 我々は偶然性の驚異を未来によって倒逆的に基礎づけることが出来る ; *cf.* « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350 ; *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 317.
[2] *Ibid.*, p. 216.
[3] *Ibid.*, p. 224 : 偶然に対する形而上的驚異は運命に対する驚異の形を取ることがある。偶然が人間の実存性にとって核心的全人格的意味を有つとき、偶然は運命と呼ばれるのである. Kuki souligne.
[4] *Ibid.*, p. 216 : なお、この驚異は如何なる離接肢の措定にも伴う筈のものであるが、特に著しく現われるのは、措定が目的的措定であるが如く感じられる場合、すなわち「目的なき目的」の存する場合である.
[5] *Ibid.*, p. 235.

Propos de 1928, notamment dans le passage où il affirme que « le moi se reconnaît lui-même » lors des « moments mystiques » [1]. L'étonnement est ainsi au commencement et à la fin de la philosophie, comme Kuki le soutient avec force dans la conclusion de « L'émotion d'étonnement et la contingence » (1939), l'un de ses derniers textes philosophiques :

> Nous ne pouvons pas ne pas ressentir un étonnement à l'égard du fait contingent que le monde réel est. Y est ouverte une sorte d'abîme [*shin.en*] suprasensible. Elle est ouverte sous nos pieds. Et la philosophie en tant que métaphysique consiste à se jeter dans cet abîme en ressentant de tout son corps un frisson [*senritsu* 戦慄]. Platon et Aristote ont considéré l'étonnement comme le point de départ de la philosophie. C'est aussi le cas de Schopenhauer (Platon, *Théétète*, 155d ; Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982b12 ; Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, II, chap. XVII). En effet, l'étonnement est le commencement de la philosophie. Il n'est pas seulement le commencement, mais aussi la fin de la philosophie. La philosophie prend sa source dans l'étonnement et finit dans l'étonnement.[2]

Comme l'ont dit Platon et Aristote, le « commencement de la philosophie » a sa « source » dans l'étonnement, c'est-à-dire, selon la philosophie première de Kuki, dans l'« étonnement à l'égard du fait contingent que le monde est ». Comme nous l'avons vu, la rencontre contingente avec autrui, c'est-à-dire la phénoménalité de la différence, accompagnée d'étonnement, n'a en effet rien d'exceptionnel : elle concerne même le fait qui semble le plus banal, l'existence même de ce « monde réel », dont, rappelons-le, la pluralité suppose le phénomène de la rencontre[3]. Or, dans ce monde (*soko ni wa* そこには), ajoute Kuki, est ouverte « une sorte d'abîme suprasensible », dans laquelle se jette le philosophe métaphysicien « en ressentant de tout son corps un frisson », qui correspond à l'étonnement comme « fin de la philosophie ». L'« abîme [*shin.en*] suprasensible » semble correspondre aux « abîmes métaphysiques » des *Propos* de 1928 et à l'« abîme [*shin.en*] du néant » de l'essai sur le *kouta*. Le « frisson », ou l'étonnement comme fin de la philosophie, semble correspondre à l'« étonnement frémissant » des *Propos* que « le moi » ressent « aux moments mystiques, moments profonds du "profond éclat", où [il] se reconnaît lui-

[1] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (61).

[2] Kuki, « Odoroki no jô to gûzensei », KSZ III, p. 175-176 : 我々は現実の世界が存在するという偶然の事実そのものに驚きを感じないではいられないのである。そこには何等か超感性的なものの深淵が開かれている。我々の脚下に開かれている。そして満身に戦慄を感じて、その深淵に飛び込んで行くのが、形而上学としての哲学である。プラトンやアリストテレスは驚きを哲学の出発点と見た。ショーペンハウエルも同様である(Platon, Theaetet, 155d ; Aristoteles, Metaphysica, I, 2, 982^{b}12 ; Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II, Kapitel 17)。実に驚きは哲学の初めである。初めであるのみならず、また哲学の終わりである。哲学は驚きに発して、驚きに終わるのである.

[3] Voir *supra*, Troisième Partie, chap. Ier, 3.

même »[1]. Ainsi, au commencement de la philosophie, il y a l'étonnement devant le simple « fait contingent que le monde est » – encore appelé par Kuki « étonnement métaphysique » –, et à la fin de la philosophie, il y a l'« étonnement devant le destin », encore appelé par Kuki « frisson », « étonnement frémissant », et que nous pouvons qualifier d'« existentiel » ou de « métaphysique-mystique ». Alors que l'étonnement comme commencement est celui que je ressens par rencontre devant le différent, l'étonnement comme fin est celui que je ressens par réminiscence devant l'identique, que ce soit devant l'identité du moi, l'identité culturelle[2] ou l'identité de corps avec son bien-aimé[3] : il est ressenti lors du retour extatique à l'un.

Cet étonnement existentiel ou métaphysique-mystique, fin de la philosophie, est notamment une « joie » dans le domaine de la *praxis*, c'est-à-dire pendant l'action que l'on entreprend en l'aimant comme un destin ou un éternel retour du même. Dans « Le temps métaphysique » (1931), rappelons-le, on lit déjà que « pour ceux qui orientent leur regard vers eux-mêmes, l'errance dans les cycles [*ruten*] contient par là même la joie fervente de la Loi [*hôki*], l'effort vain apporte par là même le bien-être »[4]. Dans la conclusion de l'article sur « La philosophie de Heidegger », publié dans *L'homme et l'existence* (1939), il affirmera :

> C'est quand le maintenant de la rencontre est saisi comme « éternel maintenant » que l'être-jeté fait une percée courageuse [*yûyaku* 勇躍] vers le projet et que l'impuissance du destin s'élève avec vigueur [*hontô* 奔騰] vers la surpuissance. La percée vers le projet est joie [*yorokobi* 喜び], l'élévation vigoureuse est rire, et celui qui fait une rencontre par hasard frémit de réjouissance au plus profond de lui-même [*zôfu no yuetsu* 臓腑の愉悦][5].

La contingence, tout d'abord accompagnée d'un « étonnement métaphysique » quand elle est rencontre, puis d'une « inquiétude » à caractère nihiliste quand elle est

---

[1] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (61).

[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 159 ; KSZ I, p. 81 ; trad. Loivier, p. 115 (modifiée) : « nous devons nous ressouvenir de "ce que *notre* âme a vu jadis" dans son aspect concret et véritable. Et cette réminiscence n'est rien d'autre que l'horizon qui *nous* fait reconnaître herméneutiquement que l'*iki nous appartient en propre*. Cependant, ce dont nous devons nous ressouvenir n'est pas la généralité abstraite du concept de genre affirmée par ce qu'on appelle le réalisme platonicien. C'est plutôt la particularité ethnique ». Kuki souligne. Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. III, 5.

[3] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] » (1931), KSZ V, p. 280 et « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 231: « on peut dire que celui qui n'est pas compréhensif à l'égard de l'exigence métaphysique de se ressouvenir de l'aspect où, dans la vie antérieure, on n'était qu'un seul corps quand on est devant le mystérieux destin de l'amour en ce monde flottant, celui-là ne peut pas comprendre l'essence de la rime dans toute sa profondeur ». Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 5.

[4] Kuki, « Keijijôgakuteki jikan », KSZ III, p. 197.

[5] Kuki, « Haideggâ no tetsugaku », KSZ III, p. 270 : 出会う今が「永遠の今」として掴まれる時に、被投性は投企へ勇躍し、運命の無力は超力へ奔騰するのである。投企への勇躍は喜びであり、超力への奔騰は笑いであり、たまたま遇う者は臓腑の愉悦に身を震わすのである.

« fragile » et « pareille au néant », puis d'un « étonnement » existentiel ou mystique quand elle est « destin » ou éternel retour du même, finit par être accompagnée de « joie » quand l'existant ou l'homme d'action se projette avec force vers l'avenir en la saisissant comme « éternel maintenant ». Alors que, selon Kuki, « il n'est pas forcément injustifié de considérer la philosophie de Heidegger comme un reflet de l'angoisse [*fuan*], de l'inquiétude [*shinpai*], de la mélancolie [*yûutsu* 憂鬱] qu'on trouvait immédiatement après la Guerre mondiale », il « n'est pas nécessairement inopportun d'espérer faire de la philosophie de la "mort" une philosophie de la "vie" » et de faire « retour à la gaieté [*meirô* 明朗] de Nietzche ou plutôt à la jovialité [*kaikatsu* 快活] d'Épicure »[1]. Il n'est pas surprenant que Kuki fasse ici référence à Nietzsche, philosophe de la joie, de l'*amor fati* et de l'éternel retour du même[2]. Quoiqu'elle ait un « caractère nihiliste », la contingence, en tant qu'elle est saisie du point de vue de l'existence de l'*amor fati*, finit ainsi par être accompagnée par tout ce qui a trait à la joie, c'est-à-dire, comme le dirait Spinoza, à toute émotion par laquelle l'esprit passe à une plus grande perfection[3] : « rire », « réjouissance » (*yuetsu*), « gaieté » (*meirô*), « jovialité » (*kaikatsu*).

Ainsi, la contingence selon Kuki suscite plusieurs émotions : elle suscite chez l'homme l'« étonnement métaphysique » et l'« inquiétude absolue », alors que l'homme la considérant comme destin suscite l'étonnement existentiel ou mystique et, durant l'action, la joie. Contrairement à la contingence sartrienne, elle ne suscite nulle « nausée », celle que Roquentin éprouve au Jardin public devant la contingence de la racine du marronnier, « cette masse noire et noueuse, entièrement brute et qui [lui] faisait peur »[4]. Comme nous l'avons vu, Kuki et Sartre se sont rencontrés en 1928, mais nous ne savons pas s'ils ont parlé de l'idée de contingence[5]. Kuki avait déjà écrit en 1927 un poème sur « La contingence » ; Sartre, quant à lui, prétend avoir

---

[1] *Ibid.*, p. 270-271 : ハイデッガーの哲学に世界大戦直後の不安、心配、憂鬱の反映を見ることもあながち不当とは言えぬであろう。「死」の哲学を「生」の哲学であらせることを希望しても必ずしも不都合ではなかろう。ニイチェの明朗に帰れ、否、エピクロスの快活に帰れという言葉をもって結語の結語とすることが許されたい.

[2] Par exemple Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, 9, trad. fr. Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, t. II, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », p. 541 : « la joie [*Lust*] se veut elle-même, elle veut l'éternité, le retour des choses ». Rappelons que Kuki avait déjà fait référence au « poète-philosophe Nietzsche » dans les *Propos* de 1928 (KSZ I, p. (58)).

[3] Spinoza, *Éthique* III, XI, scolie ; Kuki, « Odoroki no jô to gûzensei », KSZ III, p. 154.

[4] Sartre, *La nausée*, *op. cit.*, p. 181.

[5] On ne trouve nulle trace de discussion sur la contingence dans le cahier *Sarutoru shi* (Monsieur Sartre).

commencé à y réfléchir dès 1924 et écrit un *Chant de la contingence* au plus tard en 1926, tandis qu'il a disserté sur « Liberté et contingence » à l'agrégation de 1929, mais, comme l'affirme Vincent de Coorebyter[1], les chercheurs n'ont pas encore retrouvé ces textes des années 1920 faisant allusion à la contingence. C'est dans *La nausée*, publiée en 1938, que nous pouvons trouver la première présentation de l'idée de contingence par Sartre. Contrairement à Kuki, qui considérait que la philosophie devait s'efforcer de se rapprocher de la vie, même non-rationnelle, Sartre a donc choisi un traitement romanesque de la profusion existentielle de la contingence, considérée comme résistant à l'analyse philosophique.

Malgré l'absence de développements conceptuels dans *La nausée*, nous retrouvons un thème fondamental commun à Kuki et à Sartre, pour qui aussi « l'essentiel c'est la contingence »[2] : la rencontre. « Exister, c'est *être là*, simplement ; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire* »[3]. Pour reprendre nos développements sur l'« intuition se donnant originairement », nous pouvons faire l'interprétation selon laquelle ce n'est pas le sujet de la connaissance qui « *déduit* », mais que ce sont « les existants » eux-mêmes, spontanément, qui « se laissent *rencontrer* », le choix du verbe pronominal « se laisser » étant caractéristique de ce phénomène qui n'est pas souverainement constitué par le sujet de la connaissance. Aucun être nécessaire (Dieu ou le *Je* transcendantal) ne peut expliquer cette contingence, qui est « l'absolu, par conséquent, la gratuité parfaite »[4]. Pourtant, cette contingence ne suscite pas d'étonnement, mais une « extase horrible »[5], et quand on se rend compte de sa gratuité, « ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter » : « voilà la Nausée »[6]. Cette nausée est plus proche de l'« inquiétude absolue » que l'on ressent selon Kuki devant le « caractère nihiliste de la contingence ». Pourtant, malgré cette inquiétude, Kuki voyait dans la fragilité de ce monde contingent une « beauté », tandis que Sartre était convaincu que ce monde était « informe, ambigu, ondoyant et noir dans son désordre »[7]. Dans un essai posthume du philosophe japonais, on peut

[1] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 20, 26, 59.
[2] Sartre, *La nausée*, *op. cit.*, p. 187
[3] *Ibid*. Sartre souligne.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 186.
[6] *Ibid.*, p. 187.
[7] Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, t. II, Paris, Gallimard, 1971, p. 1577 ; cité dans Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 109.

d'ailleurs lire : « La lumière est aussi belle. L'ombre est aussi belle. Personne n'est mauvais. Tout est beau comme un poème »[1].

Quoique fragile, la contingence est considérée par Kuki comme quelque chose qui « vivifie » notre vie (elle est belle et se trouve à l'origine de la recherche philosophique) et qui demande à être vivifiée par notre action en devenant un « destin », pour qu'elle devienne « véritablement contingence »[2], alors que « Sartre oppose fatalité et contingence »[3]. Si certains commentateurs, en mettant en avant les multiples séparations malheureuses que Kuki a subies dans sa vie, insistent sur l'image de tristesse et de mélancolie que dégagerait son œuvre[4], sa philosophie de l'existence affirme en vérité des passions joyeuses et une action puissante dans la vie. Avec toutes ces émotions par lesquelles l'homme augmente sa puissance d'agir et de penser, l'existence de l'*amor fati* s'actualise finalement en une philosophie de la « vie ».

*3. L'idée de « contingent-nécessaire » : logique du principe d'identité et existence de l'*amor fati*, l'avers et l'envers d'une même médaille*

C'est ainsi l'existence de l'*amor fati*, exprimée par l'idée de « finalité sans fin » en morale, qui articule le contingent comme rencontre, le destin et l'éternel retour du même. C'est quand la position contingente de la rencontre est ressentie *comme si* elle était une position nécessaire finaliste, et que je l'affirme avec force, que la contingence est transformée en destin ou en éternel retour du même. Nous voyons ici que cette philosophie de l'existence est une philosophie du « oui » : je dis « oui » au contingent et j'en fais un destin, c'est-à-dire que, comme le dit Kuki, « contingence et destin ne son pas deux choses différentes », mais « une chose identique »[5]. De la même manière, c'est le « oui » qui est à la source de la temporalisation selon Kuki et

---

[1] Kuki, « Okakura Kakuzô shi no omoide » 岡倉覚三氏の思出 (Souvenirs d'Okakura Kakuzô, 1937), KSZ V, p. 238 : 明りも美しい。蔭も美しい。誰れも悪いのではない。すべてが詩のように美しい.

[2] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 259 ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée) ; « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350 ; *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 317

[3] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 44.

[4] Sakabe Megumi, *Fuzai no uta*, *op. cit.* ; Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô*, *op. cit.* ; Obama Yoshinobu, *Kuki Shûzô no tetsugaku*, *op. cit.* Rappelons que le titre du livre de Sakabe signifie « le chant absent », et que le sous-titre du livre d'Obama, *Hyôhaku no tamashii*, signifie « l'âme errante ».

[5] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 345. *Cf. Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 217, 268.

ainsi fait se croiser extase horizontale phénoménologique et extase verticale métaphysique. Au contraire, Roquentin dit « non » : la Nausée est un sentiment qui peut être dépassé. À la fin du roman, il parle d'un projet de livre : en se posant comme liberté inconditionnée, il se projette dans l'avenir en ouvrant des possibles. Tant Kuki que Sartre s'inspirent de l'idée heideggérienne de « projet jeté », mais il y a chez Kuki une continuité entre la position de la contingence et celle de la *praxis* qui en fait un destin (contingence et destin étant identifiés), tandis que Sartre distingue clairement celle de la contingence et celle de la *praxis* du pour-soi.

Ainsi, c'est le « oui » qui articule dans l'œuvre de Kuki la phénoménologie de la contingence et la métaphysique de l'éternel retour du même. Or, au fond de ce « oui », il semble qu'il y ait une décision, non-phénoménologique, d'éterniser la fragilité de la phénoménalité contingente. Ce « oui » existentiel se fonde sur la logique du principe d'identité, qui s'exprime dans l'idée de « contingent-nécessaire ».

a) L'idée spéculative du « contingent-nécessaire » dans la thèse de 1932

Cette idée semble de prime abord hautement spéculative, sans rapport avec la *praxis*. Dans la troisième partie de la thèse, portant sur la « contingence métaphysique », Kuki développe l'idée de « contingent-nécessaire » sans la mettre en rapport avec la *praxis* :

> C'est la substantialisation du « contingent originel » qui est l'absolu métaphysique. On peut penser que l'absolu, en tant qu'il est un absolu, est absolument un. Et en tant qu'il est absolument un, il est pensé comme absolument nécessaire. Si Novalis parle de « contingent-nécessaire [*hitsuzen-gûzensha* 必然−偶然者] (*das Notwendig=Zufällige*) » (Novalis, *Fragmente*), c'est sûrement parce qu'il entend par là le contingent originel en tant que nécessaire absolu.[1]

Rappelons-nous, le « contingent originel » était à la fin de la deuxième partie du *Problème de la contingence* l'« *x* en tant qu'idée », que l'on a atteint en remontant spéculativement les causes des séries qui se croisent[2]. Ce qui est substantialisé ici, à savoir le contingent originel, étant considéré comme l'« idée » de « commencement » à l'origine du monde, le contingent originel est appelé « absolu métaphysique ». En

[1] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 304 : 「原偶然」を実体化したものが形而上的の絶対者である。絶対者は絶対者なるが故に絶対的に一と考えられる。また絶対的に一なるが故に絶対的に必然と思惟される。ノヴァリスが「必然－偶然者(das Notwendig=Zufällige)」(Novalis, Fragmente)と云っているのは絶対的必然としての原偶然を意味しているに相違ない.

[2] *Ibid.*, p. 303 ; *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 146 ; trad. Omodaka, p. 109 (modifiée).

outre, comme nous l'avons vu dans « Le temps métaphysique », l'absolu concerne l'« origine »[1], une réalité première qui est à la source de toutes choses et qui existe seulement par sa propre vertu, indépendamment d'autrui, ce qui signifie qu'il est « un » ou identique ; or, le principe d'identité exprime la nécessité de l'être dans la mesure où A=A, c'est-à-dire signifie que l'être ne peut pas ne pas être ; ce qui est absolument « un » est donc nécessaire. Ici, dans le point de vue « métaphysique », nous voyons le rôle pivot joué par le principe d'identité, qui, en substantialisant le contingent, le rend « un », donc « nécessaire ». Ainsi, l'« absolu métaphysique », qui est la substantialisation du contingent originel, est aussi appelé « nécessaire absolu » ou « nécessaire métaphysique »[2], et c'est pourquoi Kuki emprunte l'idée novalissienne de « contingent-nécessaire ».

Ce que Kuki veut soutenir, c'est qu'un même absolu peut être appelé « nécessité » ou bien « contingence » selon le « point de vue » que l'on adopte :

> Nous nous apercevons que selon l'horizon empirique ou l'horizon métaphysique, les significations du nécessaire et du contingent sont diamétralement opposées. L'horizon empirique procède « par le bas » [*shita yori* 下より], remonte à l'infini les séries de la nécessité causale, et parvient au contingent originel. L'horizon métaphysique procède « par le haut » [*ue yori* 上より] et a obtenu le concept de contingent captif de la causalité en tant que celui-ci est la négation du nécessaire absolu. Autrement dit, le fait d'être déterminé par la causalité est appelé nécessaire du point de vue empirique, et contingent du point de vue métaphysique. Aussi, quand le commencement de la série causale est saisi comme idée, il est appelé contingent originel du point de vue empirique, et nécessaire absolu du point de vue métaphysique.[3]

L'« horizon empirique » ou « point de vue empirique » (*keikenteki* 経験的) consiste certes à partir de l'expérience et notamment de la rencontre, mais aussi à remonter, par un effort d'ordre spéculatif, les séries causales nécessaires jusqu'à atteindre l'« idée » de contingent originel, de « commencement de l'histoire ». L'horizon ou point de vue « métaphysique » procède « par le haut » car, partant du contingent originel (sommet spéculatif atteint « par le bas »), on le « substantialise » en nécessaire métaphysique, qui est « par soi » (*aseitas*, *jiinsei* 自因性), puis on nie ce dernier en contingent métaphysique, qui, quant à lui, est « par autrui » (*abalietas*, *tainsei* 他因性), causé par un autre, c'est-à-dire « captif de la causalité », laquelle

[1] Kuki, « Keijijôgaku jikan », KSZ III, p. 177.
[2] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 304. Voir aussi le cahier « Contingence », KSZ Bekkan, p. 207.
[3] *Ibid.*, p. 305-306.

concerne l'« horizon empirique » (le « bas »)[1]. L'*aseitas* et l'*abalietas* sont des notions scolastiques dont la première désigne la propriété de ce qui est « par soi » (*a se*), c'est-à-dire qui a sa propre raison d'être en soi-même et ne dépend pas d'un autre, et la seconde la propriété de ce qui est « par autrui » (*ab alio*), c'est-à-dire de ce dont l'être dépend d'un autre. Cependant, alors que l'aséité selon les scolastiques désigne la nature de Dieu et l'abaliété celle des créatures, Kuki tente de penser le nécessaire métaphysique et le contingent métaphysique *pour un même absolu*. D'une part, captif de la causalité, ce qui est considéré comme contingent du point de vue métaphysique est considéré comme nécessaire du point de vue empirique : « le contingent métaphysique n'est finalement rien d'autre que le nécessaire empirique », et même si l'on parle de « nécessaire » empirique, « il est chargé d'un caractère contingent » dans la mesure où on le considère par rapport au caractère nécessaire métaphysique de l'absolu[2]. D'autre part, si l'on considère l'idée de commencement de la série causale, elle est appelée « contingent originel » du point de vue empirique, et « nécessaire métaphysique » du point de vue métaphysique. Autrement dit, en nous inspirant de l'expression novalissienne de « contingent-nécessaire », nous pouvons affirmer que la détermination par la causalité est le contingent métaphysique-nécessaire empirique, et que le commencement de la série causale est le contingent originel-nécessaire métaphysique.

Nous pouvons résumer le passage précédent par le tableau suivant :

	l'horizon empirique (procède « par le bas »)	l'horizon métaphysique (procède « par le haut »)
« idée » de commencement des séries causales	**le contingent originel** ➔(substantialisation)➔ ↑	➔ **le nécessaire métaphysique**[3] ou *aseitas* ↓ (négation « par le haut »)
détermination par la causalité	↑ **le nécessaire empirique** (remontée des séries de la nécessité causale « par le bas ») ↑ rencontre, contingent causal relatif (contingent empirique)	↓ **le contingent métaphysique** ou *abalietas*

Ce « contingent métaphysique » ou « disjonctif » est fondamentalement considéré comme « possibilité » – définition classique de la contingence[1] –, car, en tant qu'« il

[1] *Ibid.*, p. 305.
[2] *Ibid.*, p. 306.
[3] Appelé aussi « absolu métaphysique » (en tant qu'il est la substantialisation du contingent originel) et « nécessaire absolu » (en tant qu'il est absolu, l'absolu est un ; en tant qu'il est un, il est absolument nécessaire).

n'est que par une cause qui n'est pas lui-même, il peut ne pas être »[2]. Tandis que le nécessaire et l'impossible ont pour point commun d'être « apodictiques » (*ronshôteki* 論証的) – l'impossibilité étant la nécessité du non-être – et l'être et le non-être d'être « assertoriques » (*genmeiteki* 言明的), le possible et le contingent sont « problématiques » (*mondaiteki* 問題的)[3], la contingence étant la possibilité de ne pas être. Si la nécessité est considérée comme un « être parfait » (*kanzen naru sonzai* 完全なる存在), la contingence et la possibilité peuvent être considérées comme des « êtres imparfaits » (*fukanzen naru sonzai* 不完全なる存在) car, comme nous l'avons vu dans l'introduction du cours, la contingence « s'enracine dans [*ni nezasu* に根ざす] le non-être même si elle se positionne dans l'être » et que la possibilité « aspire à [*ni akogareteiru* に憬れている] l'être tout en se positionnant dans le non-être »[4].

Or, développe Kuki, penser la contingence en rapport avec la possibilité signifie « voir le réel ou l'être donné en le plaçant à l'arrière-plan métaphysique [*keijijôteki haigo* 形而上的背後] », « autrement dit, voir le réel ou l'être à partir d'une position disjonctive [*risetsuteki* 離接的] »[5], idée que nous avions déjà repérer dans la

---

[1] Par exemple Abélard, Spinoza, Hegel : *Ouvrages inédits d'Abélard*, éd. V. Cousin, Paris, Imprimerie royale, 1836, p. 265 ; Spinoza, *Éthique*, I, 33, scholie 1 ; Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. II, éd. G. Lasson, Leipzig, F. Meiner, 1923, p. 173 ; cités dans Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 307-308.

[2] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 306.

[3] *Ibid.*, p. 307. Ici, Kuki utilise la distinction kantienne des trois modalités du jugement (Kant, *Critique de la raison pure*, « L'analytique transcendantale », A 74-75/B 100), selon laquelle le jugement apodictique énonce un fait comme nécessaire, le jugement assertorique un fait comme existant (réel), et le jugement problématique un fait comme possible.

Dans Inoue Tetsujirô, *Tetsugaku jii* (1881), *op. cit.* : *apodeictic*, *bunmei* 分明 (p. 6) ; *assertion*, *kakugen* 確言, *jissetsu* 実説 (p. 8) ; *problematic*, *mikai* 未決 (p. 71).

Dans *Iwanami tetsugaku shô-jiten* (1930), *op. cit.* : *apodictic*, *hitsuzenteki* 必然的 (p. 232) ; *assertorique*, *jitsuzenteki* 実然的, *seizenteki* 正然的, *kakuzenteki* 確然的 (p. 982) ; *problematic*, *gaizenteki* 蓋然的 (p. 151).

Kuki, se fondant sur l'étymologie des termes, soutient en note (KSZ II, p. 318) qu'il est « extrêmement inadéquat » de traduire *problematica* par *gaizenteki*, qui est la traduction de *probabilis* (ayant un sens plus positif que *problematica*) ; l'adjectif *problematica* provenant du grec πρόβλημα (*problema*), il est plus adéquat de le traduire par *mondaiteki* 問題的 (*mondai* signifiant « problème ») ; *assertoria* provenant d'*assere*, il devrait être traduit par *genmeiteki* 言明的 (*genmei* signifiant « déclaration », « affirmation ») ; *apodictica* provenant du grec ἀπόδειξις (*apodeixis*), qui signifie « démonstration », il devrait être traduit par *ronshôteki* 論証的 (*ronshô* signifiant « démonstration »).

[4] *Ibid.*

[5] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ II, p. 308.

conférence de 1929[1], la seule différence étant de l'ordre du vocabulaire du « disjonctif »[2]. À l'image classique du philosophe gardant ses distances avec les jeux dont il est spectateur à l'assemblée[3], le métaphysicien selon Kuki est ici celui qui voit le réel tout en étant détaché du réel, plaçant ce réel dans son « arrière-plan », dans le domaine des possibles disjonctifs qui ne sont pas actuellement donnés. Cette position « métaphysique » spéculative sur la contingence comme possibilité est celle de la logique modale, secondaire par rapport à ce que nous avons appelé la véritable philosophie première de Kuki, phénoménologie qui se concentre sur la primauté de la phénoménalité de la rencontre. Le possible, comme le dit Bergson[4], c'est ce que pense notre intellect en se détachant du réel, de l'actuel donné, en vue de l'expliquer *a posteriori* ; le possible, ne nous est pas donné dans l'intuition, mais il est une production de l'intellect, de notre pensée réflexive : le possible, qui n'est pas un phénomène donné, c'est ce que pour notre part nous appelons le « spéculatif ». On le voit, l'idée de « contingent-nécessaire » exprime l'aspect métaphysique spéculatif de la pensée de Kuki, fondé sur le principe d'identité et la figure de la possibilité.

---

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 332-333.

[2] Kuki n'utilise plus *sengenteki* 選言的 mais *risetsuteki* 離接的. Rappelons tout d'abord que les termes *risetsuteki* et *sengenteki* sont déjà en vigueur à l'époque dans le monde philosophique japonais et que, considérés comme équivalents, ils traduisent un même terme, *disjunctive* (*Iwanami tetsugaku shô-jiten* [1930], *op. cit.*, p. 671). Kuki n'explique pas pourquoi *risetsuteki* 離接的 est préférable à *sengenteki* 選言的, mais il est possible qu'il ait fait ce choix pour des raisons étymologiques, comme c'était le cas pour « apodictique », « assertorique » et « problématique », mais aussi philosophiques : *étymologiques*, car *risetsu*, constitué des caractères 離 – « séparation » – et 接 – « joindre, toucher » –, exprime mieux l'idée de séparation, de *dis-jonction* entre les différentes possibilités (A *ou bien* B *ou bien* C, etc.) que *sengen*, qui exprime plutôt l'acte de *choisir* entre ces possibilités (選 signifiant « choisir » et 言 « dire ») ; *philosophiques* car, dans la pensée de Kuki, si un hasard ou un événement est advenu, ce n'est pas parce qu'il y a eu un choix : personne, que ce soit Dieu ou un homme, n'a *choisi* une possibilité parmi d'autres, le possible s'est simplement « auto-posé facticiellement » (« Gûzensei » [conf.], KSZ II, p. 336). En choisissant le terme de *risetsu*, Kuki a sûrement voulu insister sur le fait que cet événement advenu par hasard était, dans « le domaine du possible » qui n'était pas encore donné, une simple possibilité parmi d'autres, qui étaient disjointes d'elle et qui auraient pu tout autant s'auto-poser facticiellement.

[3] Cicéron, *Tsuculanes*, V, 8-9 ; Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 8.

[4] Voir Bergson, « Le possible et le réel », in *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 110.

b) Contingence et nécessité dans le « débat sur la littérature du hasard » de 1935 : les écrivains, les marxistes et Tanabe

L'idée de contingence et de nécessité n'a pas seulement intéressé Kuki, mais aussi des écrivains, dans un contexte nihiliste d'angoisse et d'inquiétude qui caractérisait le monde intellectuel de l'époque. Depuis la création de la revue *Le monde de la littérature* (*Bungaku-kai* 文学界) en octobre 1933 autour de Kobayashi Hideo 小林秀雄 (1902-1983)[1], de nombreux écrivains prônaient, pour dépasser cette situation, une « renaissance des belles lettres », *bungei fukkô* 文芸復興, expression qui était aussi utilisée pour traduire la Renaissance européenne. Même si l'orientation de cette « renaissance » n'était pas précisément déterminée dans le premier numéro de la revue, ce mot d'ordre s'était répandu dans le monde littéraire : faire « renaître » les belles lettres et la culture après l'affaiblissement du marxisme, qui non seulement dominait le monde littéraire japonais, mais offrait à de nombreux intellectuels un solide idéal politique et philosophique.

Dans ce contexte, un courant va rechercher la « renaissance » du côté d'un Japon ancestral : le « mouvement du romantisme japonais » (Nihon rôman-ha 日本浪漫派)[2]. Ayant pour origine la revue *Cogito* (コギト)[3], créée en mars 1932 autour de Yasuda Yojûrô 保田与重郎 (1910-1981), et caractérisée par l'admiration que ses membres vouent au romantisme allemand ainsi que par leur quête d'une beauté classique spécifiquement japonaise, la revue *Nihon rôman-ha* est fondée en mars 1935. Les romantiques japonais, dont les plus célèbres sont Yasuda, Kamei Katsuichirô[4], Dazai Osamu, Jinbo Kôtarô – rejoints plus tard par des écrivains et poètes reconnus tels

[1] Les autres fondateurs sont Kawabata Yasunari, Fukuda Kyûya, Hayashi Fusao, Takeda Rintarô, Uno Kôji et Hirotsu Kazuo. Sur la revue *Le monde de la littérature*, voir Ninomiya Masayuki, *La pensée de Kobayashi Hideo*, *op. cit.*, p. 15-31.

[2] Voir Kevin M. Doak, *Dreams of Difference. The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1994.

[3] Si étonnant que cela puisse paraître (étant donné la haine de la modernité qu'éprouvent les « romantiques japonais » des années 1930), le titre de cette revue proviendrait du *cogito* cartésien (selon Takahashi Haruo 高橋春雄, art. « Cogito » コギト, in *Nihon kindai bungaku daijiten*, t. V, *op. cit.*, p. 105).

[4] Kamei Katsuichirô 亀井勝一郎 (1907-1966), critique japonais. Appartenant à ses débuts au mouvement de la littérature prolétarienne, il se fait incarcéré en 1928 au titre de la loi sur le maintien de l'ordre public. Il déclare en 1930 son abandon du marxisme (*tenkô*), et fonde en 1935 le courant des romantiques japonais. Ses critiques littéraires ont été influentes, surtout chez les jeunes. Voir Kevin Doak, *Dreams of Difference*, *op. cit.*, p. 78-106 ; Michael Lucken, *Nakai Masakazu*, *op. cit.*, p. 50-59.

Hayashi Fusao, Hagiwara Sakutarô et Satô Haruo[1] – éprouvent un profond sentiment de perte et une exaspération désespérée par rapport au Japon moderne, qu'ils considèrent comme une simple colonie de l'Occident. En réaction à cette modernité, ils expriment dans leurs œuvres leurs sentiments d'amertume et condamnent, notamment par la mise en avant de l'ironie par Yasuda, le réalisme politique, insistant ainsi sur la nullité des jugements rationnels. Ils recherchent le cœur de l'identité japonaise dans une identité ethnique qu'ils font remonter au VIe siècle, avant que les cultures chinoise et occidentale n'aient influencé le pays, et cherchent à l'exprimer à travers la création d'œuvres qui font appel moins à l'intellect qu'au cœur.

Nakagawa Yoichi 中河与一 (1897-1994), un des membres fondateurs du « courant des sensations nouvelles », va pour sa part tenter de mettre en avant l'idée de contingence pour faire renaître la littérature japonaise. Son article programmatique de février 1935, « La pelote du hasard »[2], va susciter dans le monde intellectuel japonais un véritable « débat sur la littérature du hasard », auquel prennent part des écrivains et critiques littéraires, comme Nakagawa, Yokomitsu Riichi et Moriyama Kei[3], mais aussi des philosophes, comme Tosaka, Miki et Honda Kenzô[4], des historien des sciences, comme Oka Kunio et Saigusa Hiroto[5], et même un scientifique,

---

[1] Respectivement en 1936, 1937 et 1938.

[2] Nakagawa Yoichi 中河与一, « Gûzen no kemari » 偶然の毛毬 (La pelote du hasard), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 9-11 févr. 1935.

[3] Moriyama Kei 森山啓 (1904-1991), poète et écrivain. Après des études d'esthétique à l'université impériale de Tôkyô, il se rapproche dès 1926 du mouvement de la littérature prolétarienne. Il publie en 1932 *Pour une poésie prolétarienne* (*Puroretaria shi no tame ni* プロレタリア詩のために). Il soutient une littérature qui non seulement se fonde sur le matérialisme dialectique, mais affirme aussi la création artistique à travers une *praxis* réelle. Cependant, sa personnalité lyrique s'épanouit de plus en plus, notamment en découvrant la manifestation esthétique de la vie de la nature, comme dans la nouvelle *Dare ni sasagen* 誰にささげん (in *Bungaku-kai*, juin 1941).

[4] Honda Kenzô 本多謙三 (1898-1938), philosophe marxiste. Après des études à l'université de commerce de Tôkyô (Tôkyô shôgyô Daigaku 東京商業大学, l'actuelle université Hitotsubashi), il écrit des articles sur la phénoménologie. Il collabore en 1929 à la revue marxiste fondée l'année précédente par Miki et Hani Gorô, *Sous le drapeau de la nouvelle science* (*Shinkô kagaku no hata no moto ni* 新興科学の旗の下に), et devient en 1932 membre de Société d'étude sur le matérialisme.

[5] Oka Kunio 岡邦雄 (1890-1971), marxiste ayant développé une histoire de la pensée scientifique fondée sur la conception matérialiste de l'histoire. Il se fait licencier en 1932 du poste de professeur du Premier Lycée pour ses activités communistes. La même année, il participe avec Tosaka à la fondation de la Société d'étude sur le matérialisme. Emprisonné en 1938 au nom de la loi sur le maintien de l'ordre public, il est libéré à la fin de la guerre. Ses œuvres principales sont *Shizen benshôhô* 自然弁証法 (La dialectique de la nature, 1935) et *Kagaku shisô-shi* 科学思想史 (Histoire de la pensée scientifique, 1936).

Ishihara Jun[1]. Miki va même jusqu'à dire que la contingence est le « problème le plus important dans le monde littéraire » de 1935[2].

Quant à Kuki, il affirme dans une conférence radiodiffusée de 1937 que « la contingence est un problème qui a été beaucoup débattu au Japon dans les journaux et les revues il y a deux ans »[3]. Il semble d'ailleurs s'y être intéressé : dans ses archives, nous avons notamment retrouvé les articles de Nakagawa, d'Oka et d'Ishihara, soulignés ça et là au crayon rouge ou bleu[4]. Travaillant sur la contingence depuis les années 1920, il va aussi prendre part au débat, en collaborant à un numéro spécial d'une revue littéraire consacré à la « critique de la théorie de la contingence »[5]. Quant au *Problème de la contingence*, où Kuki cite certains des protagonistes du débat comme Ishihara et Nakagawa[6], il va être publié la même année que le débat, en décembre 1935.

En considérant le débat sur la contingence, nous pourrons mieux positionner les idées de Kuki par rapport à celles de ses contemporains, avec qui il était en dialogue. La polémique de 1935 sur la contingence a été récemment étudiée par Shindô Masahiro[7], mais à la différence de ce dernier, qui la traite en rapport avec sa réflexion sur le roman et ne présente pas le positionnement de Kuki dans le débat, nous allons

---

Saigusa Hiroto 三枝博音 (1892-1963), philosophe marxiste spécialiste d'histoire de la pensée et d'histoire des sciences. Après des études de philosophie à l'université impériale de Tôkyô, il donne des cours aux université Tôyô 東洋, Risshô 立正 et Hôsei. En 1931, il étudie six mois en Allemagne. En 1932, il participe à la fondation de la Société d'étude sur le matérialisme. Il est incarcéré l'année suivante pendant un mois et démissionne de ses postes de professeur. Tout en continuant à publier des livres sur Hegel et la dialectique, il commence à s'intéresser à l'histoire de la pensée japonaise.

[1] Ishihara Jun 石原純 (1881-1947), physicien et poète. Après des études au département de sciences de l'université impériale de Tôkyô, puis en Allemagne (1912-1914), où il rencontre notamment Max Planck et Albert Einstein, il devient professeur à l'université impériale de Tôhoku. En 1922, il a servi d'interprète à Einstein venu donner une conférence au Japon. Faisant œuvre de vulgarisation scientifique, notamment sur la théorie de la relativité, il fut aussi, écrivant des *tanka*, un poète du courant *Araragi*.

[2] Miki, « Nakagawa Yoichi cho *Gûzen to bungaku* dokugokan » 中河与一著『偶然と文学』読後感 (Mes impressions après avoir lu *Le hasard et la littérature* de Nakagawa Yoichi), in *Kanrin* 翰林 (Académie), janv. 1936 ; MKZ XVII, p. 381.

[3] Kuki, « Gûzen to unmei » 偶然と運命 (Contingence et destin), conf. radiodiffusée le 23 janv. 1937 ; KSZ V, p. 25.

[4] Articles présentés dans les archives de Kuki (*Kuki Shûzô bunko mokuroku*, *op. cit.*, p. 237) sous la rubrique « "Gûzensei no mondai" no shinbun hihyô no kirinuki » 「偶然性の問題」の新聞批評の切抜 (coupures de critiques de journaux concernant « Le problème de la contingence »).

[5] *Kanrin*, n° spécial « Gûzen-ron hihan » 偶然論批判 (Critique de la théorie de la contingence), août 1935.

[6] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 107-109, 111 pour Ishihara (trad. Omodaka, p. 77-78, 80) ; p. 218-219 pour Nakagawa (trad. Omodaka, p. 164-165).

[7] Shindô Masahiro, *Gûzen no Nihon bungaku*, *op. cit.*

plutôt l'examiner d'un point de vue plus philosophique, en vue de positionner l'idée kukienne de « contingent-nécessaire » par rapport à celles de ses contemporains sur la nécessité et la contingence.

Dans « La pelote du hasard », Nakagawa oppose à la « théorie de la nécessité du marxisme » la « thèse de la contingence »[1], qu'il justifie par les découvertes scientifiques de son époque, notamment le principe d'indétermination de Heisenberg[2]. Ce principe énonce qu'on ne peut pas déterminer simultanément la position et la quantité de mouvement d'un électron, ce qui ne signifie pas que la finitude de notre faculté de connaître nous empêche d'atteindre la position et la quantité déterminées d'un électron (comme le dirait un déterministe), mais que cet électron ne possède pas en soi de propriétés déterminées : la particule quantique n'est jamais un objet ayant une vitesse et une position déterminées. Malgré l'amateurisme de Nakagawa en matière de science, critiqué par de nombreux intellectuels, comme les marxistes Oka et Honda ainsi que le scientifique Ishihara[3] (par ailleurs favorable à Nakagawa), l'indéterminisme du principe de Heisenberg lui fait affirmer à juste titre que le déterminisme classique, soutenant la nécessité causale, est mis à mal et que la contingence de la nature est démontrée. Ishihara soutient aussi qu'on « peut penser la contingence du comportement de la particule » grâce au principe d'indétermination, qui nous force à « abandonner la loi de causalité nécessaire » au sens strict, même si,

[1] Nakagawa Yoichi, « Gûzen no kemari (I). Genjitsu-kai o minaoshite » 現実界を見なおして (En regardant de nouveau le monde réel), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 9 févr. 1935, p. 9.

[2] Remarquons que ni Nakagawa ni aucun autre intellectuel soutenant plus ou moins la position de la contingence ne met en avant une interprétation nippologique (selon laquelle la contingence serait la chasse gardée des Japonais), mais un principe scientifique énoncé huit ans auparavant par un Allemand, en 1927 : l'histoire intellectuelle nous montre l'anachronisme et le caractère récent de l'interprétation nippologique.

[3] Oka Kunio, « Sakka no kyôyô toshiteno kagaku (II). Nakagawa Yoichi shi no gobyû » 作家の教養としての科学（二）－中河与一氏の誤謬 (La science comme culture de l'écrivain. L'erreur de M. Nakagawa Yoichi), in *Ôsaka Asahi shinbun*, 29 mars 1935, p. 11 ; Honda Kenzô, « Gobyû, gûzen, unmei » 誤謬、偶然、運命 (Erreur, contingence, destin), in *Teikoku Daigaku shinbun*, 3 et 10 juin 1935 ; repris dans *Honda Kenzô ronbun-shû* 本多謙三論文集 (Recueil d'articles de Honda Kenzô), t. IV, éd. Ishii Akifumi (?) 石井彰文, 2011, p. 294 (consulté en nov. 2015 sur internet : http://book.geocities.jp/h_kenzoutyo/) ; Ishihara Jun, « Gûzen-ron to bungaku (II). Yugamerareta kagaku » 偶然論と文学（二）－歪められた科学 (La théorie de la contingence et la littérature (II). La science déformée), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 1er avr. 1935, p. 9.

nuance-t-il, « dans les faits », « on peut sauvegarder la loi de causalité qui est certaine jusqu'à un certain niveau et d'une manière probable »[1].

Parallèlement à cette légitimation par la science, Nakagawa justifie la théorie de la contingence par un certain esthétisme de l'expérience du « mystérieux » qu'il ressent quand il « regarde de nouveau le monde réel », tout en s'opposant tant au matérialisme marxiste qu'au réalisme monotone des « romans du je » (*shi-shôsetsu*), qui ne font selon lui que décrire les affaires personnelles et la vie quotidienne de l'écrivain. Il ne définit pas clairement la « nécessité » et la « contingence », mais nous pouvons présumer qu'il pense plus ou moins précisément qu'est nécessaire la causalité soutenue par la conception mécaniste de la nature ou la causalité soutenue par le matérialisme marxiste ou encore la vie quotidienne décrite par le naturalisme des romanciers du je, et qu'est contingent ce qui justement ne peut être expliqué par la causalité nécessaire régissant la vie quotidienne ou les rapports entre classes sociales, d'où la mise en avant du « mystérieux » (*fushigi* 不思議), de l'« individualité » (*kosei*) de « l'incompréhensible » (*fukakai* 不可解) [2], de la « création » et du « beau qui étonne »[3]. La tâche de l'écrivain est pour Nakagawa de « démêler la pelote du hasard », c'est-à-dire de s'intéresser à ce qu'il y a de mystérieux et d'incompréhensible dans la « vie humaine » (*jinsei*) en la décrivant dans ses « détails » (*samatsu* 瑣末)[4]. Nous retrouvons ici les thèmes mis en avant dans les années 1920 par le courant des « sensations nouvelles », notamment la position de l'individu et de l'art pour l'art. Cet esthétisme condamne la littérature prolétarienne et se rapproche du mouvement des « romantiques japonais », qui selon Nakagawa sont censés lier romantisme et réalisme nouveau. En nommant notamment Yasuda Yojûrô et Kamei Katsuichirô[5], Nakagawa exprime bien la montée en puissance de ce courant littéraire à partir de 1935 et son propre rapprochement vis-à-vis de celui-ci. Il deviendra d'ailleurs membre de la revue *Le mouvement du romantisme japonais* en janvier 1937, aux côtés de Hagiwara Sakutarô et de Satô Haruo.

---

[1] Ishihara Jun, « Gûzen-ron to bungaku (III). Inga hôsoku o megurite » 因果法則をめぐりて (Autour de la loi de causalité), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 2 avr. 1935, p. 9.
[2] Nakagawa Yoichi, « Gûzen no kemari (I) », art. cit., p. 9.
[3] Nakagawa Yoichi, « Gûzen no kemari (III). Bungaku o sosei saseru mono » 文学を蘇生させるもの (Ce qui va faire ressusciter la littérature), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 11 févr. 1935, p. 11.
[4] Nakagawa Yoichi, « Gûzen no kemari (I) », art. cit., p. 9.
[5] *Ibid*.

Ce texte de Nakagawa a suscité de nombreux articles sur la contingence. Même s'il ne fait pas explicitement référence au débat sur la contingence, Yokomitsu Riichi, l'un des écrivains les plus en vus dans le monde littéraire et issu comme Nakagawa du courant des « sensations nouvelles », met aussi en avant l'importance de la « réalité de la contingence » dans son essai sur le « roman pur »[1], qui a lui-même suscité un débat important parmi les critiques. Dans cet écrit, Yokomitsu préconise, pour la « renaissance des belles lettres », le « roman populaire qui est en même temps littérature pure »[2]. Selon Yokomitsu, qui semble surtout viser les écrivains naturalistes et leurs héritiers, la littérature pure japonaise « renonce à la contingence, qui donne à la vie quotidienne [*seikatsu*] le plus d'émotion, ou encore l'évite, et se borne à choisir la quotidienneté, qui ne donne à la vie quotidienne que scepticisme, lassitude, fatigue et impuissance » ; le roman pur japonais de l'avenir doit au contraire adopter les « deux grands éléments de la littérature populaire que sont la contingence et l'émotionnel [*kanshôsei* 感傷性] », c'est-à-dire, d'une part « le momentané » qui « apparaît subitement », « inopinément et brusquement »[3], et d'autre part l'émotionnel qui accompagne cette apparition fortuite de l'événement et réjouit le lecteur.

Les détracteurs de Nakagawa sont essentiellement des marxistes, qui critiquent la réduction de la vie humaine à la contingence et mettent plutôt en avant un réalisme qui décrit la société : selon Oka Kunio, l'écrivain ne doit pas s'attarder à la « psychologie et à la pathologie d'un individu coupé de l'environnement social », mais « saisir vraiment, réellement la "physiologie" et la "pathologie" de la société »[4] ; « on n'a rien à demander [*yô wa nai* 用はない], déclare encore Oka, aux hommes et aux écrivains qui considèrent la vie humaine comme un hasard [*gûzen*], un *omikuji* »[5], car, en bon marxiste orthodoxe, il considère que « le tout [*issai* 一切] du caractère individuel et social de l'homme est déterminé par la production »[6]. Saigusa Hiroto

---

[1] Yokomitsu Riichi, « Junsui shôsetsu-ron » 純粋小説論 (Du roman pur), in *Kaizô*, avr. 1935 ; repris dans *Nihon kindai bungaku hyôron sen. Shôwa hen, op. cit.*, p. 197.
[2] *Ibid.*, p. 195 : 純文学にして通俗小説.
[3] *Ibid.*, p. 196 : respectivement *ichijisei* 一時性, *hyokkori araware* ひょっこり現れ, *fui ni tôtotsu* 不意に唐突.
[4] Oka Kunio, « Sakka no kyôyô toshiteno kagaku (I). Kikai to shakai seiri » 機械と社会生理 (La machine et la physiologie de la société), in *Ôsaka Asahi shinbun*, 28 mars 1935, p. 11.
[5] Oka Kunio, « Sakka no kyôyô toshiteno kagaku (II) », art. cit., p. 11. Un *omikuji* (écrit ici おみ籤) est un oracle écrit vendu dans les monastères bouddhiques et les sanctuaires shintô.
[6] Oka Kunio, « Sakka no kyôyô toshiteno kagaku (III). Rekishiteki to kikaiteki » 歴史的と機械的 (L'historique et le mécanique), in *Ôsaka Asahi shinbun*, 28 mars 1935, p. 11.

pose aussi qu'« on devrait montrer à notre époque clairement que tous les phénomènes du monde se trouvent sans exception sous des lois nécessaires »[1].

Moriyama Kei critique en outre l'opposition simpliste que Nakagawa pose entre la contingence et la nécessité : il l'incite plutôt à se rendre compte de la « relation dialectique entre le nécessaire et le contingent dans le monde vivant »[2]. Tosaka critique aussi l'idée de « simple opposition entre le nécessaire et le contingent », qui engendre l'« opposition exclusive entre la nécessité considérée comme le principe du réalisme et la contingence considérée comme le principe du romantisme », et exige au contraire de « thématiser leur relation »[3]. Moriyama précise que les marxistes s'opposent tant à la « théorie de la contingence » sans nécessité qu'à la « théorie de la nécessité » sans contingence.

Cependant, prenant l'image de la pêche, dont l'aspect concret individuel est contingent, mais dont la graine exprime une nécessité de l'espèce, il pose que tout homme est contingent en tant qu'individu, mais qu'« *en même temps* », il est, « dans la série objective vivante de ce monde, un *véritable* homme de classe [rekki *toshita kaikyûteki ningen* れっきとした階級的人間] »[4]. Nous retrouvons ici la réaction marxiste à la conception libérale de l'individu en tant que moi isolé et l'insistance sur le « nous » de classe. Moriyama en vient donc à critiquer les « écrivains romantiques bourgeois d'aujourd'hui » qui éludent la « nécessité historique », le « lien *nécessaire* entre la cause du chômage et la production capitaliste, le procédé du partage »[5]. Il en appelle ainsi à une œuvre populaire montrant dans les faits contingents la nécessité fondamentale de la « marche générale de l'histoire ». Ainsi, quoiqu'ils prétendent penser une « relation dialectique entre le nécessaire et le contingent », les marxistes finissent donc par exiger un dépassement de la contingence par la nécessité. Honda Kenzô, malgré sa position marxiste, critique d'ailleurs cette tendance : « bien qu'ils prêchent [*toku* 説く] l'action réciproque entre

---

[1] Saigusa Hiroto, « Shôsetsu no "gûzen" no bunseki » 小説の「偶然」の分析 (Analyse de la « contingence » du roman), in *Keizai ôrai*, août 1935, p. 168.
[2] Moriyama Kei, « Momo to momo no tane » 桃と桃のたね (La pêche et la graine de la pêche), in *Yomiuri shinbun*, 6 août 1935, p. 5.
[3] Tosaka Jun, « Bungaku ni okeru gûzensei to hitsuzensei » 文学に於ける偶然性と必然性 (La contingence et la nécessité dans la littérature), in *Bungaku hyôron* 文学評論 (Critique littéraire), juin 1935 ; repris dans *Tosaka Jun zenshû*, t. IV, Tôkyô, Keisô shobô 勁草書房, 1966, p. 66.
[4] Moriyama Kei, « Hito to uma to kemari » 人と馬と毛毬 (L'homme, le cheval et la pelote), in *Yomiuri shinbun*, 7 août 1935, p. 5. Moriyama souligne.
[5] *Ibid.* Moriyama souligne.

le nécessaire et le contingent, les dialecticiens ne font qu'insister sur la conquête du contingent par le nécessaire et n'essaient pas de voir du côté de la destruction du nécessaire par le contingent »[1].

Kuki prend pour la première fois la parole dans le débat sur la contingence au sein du numéro spécial de *Kanrin* consacré à ce thème et publié en août[2], c'est-à-dire après cinq mois de débat entre les partisans et les adversaires de la « théorie de la contingence ». Dans cette revue dirigée par Nakagawa, dix textes ont été publiés, dont sept sont des essais et trois, parmi lesquels ceux de Kuki et de Tanabe, sont des lettres adressées au directeur. À notre connaissance, les lettres des deux philosophes n'ont pas encore été publiées en dehors de cette revue ; elles sont du moins absentes de leurs « œuvres complètes ». Si elles n'expriment pas d'idées fondamentalement différentes de ce que nous trouvons dans leurs écrits publiés, elles montrent du moins l'engagement de Kuki et de Tanabe dans les débats de l'époque – d'autant plus que notre auteur, à la différence de Tanabe, est très peu étudié en rapport avec le contexte intellectuel.

Tanabe et Kuki se montrent plutôt en sympathie avec les idées de Nakagawa, ce qui peut cependant être dû à ce qu'ils ont écrit des lettres adressées au directeur de la revue avec la courtoisie requise. Tanabe affirme qu'il est en accord avec la volonté de Nakagawa de « traiter la théorie de la contingence comme effort incessant, humble participation à la vie humaine [*jinsei*], origine de la puissance [*chikara*] », et qu'il est souhaitable que la littérature revienne à la vie grâce à la théorie de la contingence, car « il n'y a pas de liberté là où il n'y a pas de contingence »[3]. Kuki va pour sa part jusqu'à écrire qu'il a trouvé en Nakagawa un « allié puissant dans le champ de la littérature » : « je me sens en complet accord avec votre idée selon laquelle la théorie

---

[1] Honda Kenzô, « Gûzen-ron no hitsuyô to sono ran.yô » 偶然論の必要とその濫用 (Besoin et abus de la théorie de la contingence), in *Chûô kôron*, nov. 1935, p. 30.

[2] *Kanrin*, n° spécial « Gûzen-ron hihan » 偶然論批判 (Critique de la théorie de la contingence), août 1935, avec des textes de Naruse Mukyoku 成瀬無極, Nakajima Kenzô 中島健蔵, Itô Sei 伊藤整, Tanaka Kômei (?) 田中公明, Masaki Tsunejirô (?) 正木雅二郎, Ishihara Jun, Yoshimura Teiji 吉村貞司, Nishimura Makoto 西村真琴, Tanabe Hajime, Kuki Shûzô.

Très peu usité de nos jours, le terme *kanrin* 翰林 (littéralement la « forêt des pinceaux ») désignerait, en un sens élitiste, le rassemblement des lettrés. À l'origine, Hanlin Yuan 翰林院, littéralement l'« Institut de la forêt des pinceaux », désignait en Chine l'administration qui, depuis l'époque de l'empereur Tang Xuanzong 唐玄宗 (685-762), rassemblait les mandarins préparant les décrets impériaux. Si l'on devait traduire le terme, on pourrait le traduire par « Académie ».

[3] Lettre de Tanabe à Nakagawa, 20 juin 1935, in *Kanrin, op. cit.*, p. 19-20.

de la contingence aboutit à l'art, qu'elle y entre par le réalisme ou par le romantisme »[1]. Comme nous l'avons vu, il citera d'ailleurs un passage de « La pelote du hasard » dans son *Problème de la contingence*, notamment le passage où Nakagawa affirme que la tâche de « poursuivre le *mystérieux* de la *vérité* » peut devenir celle du réalisme, mais aussi du romantisme[2].

Notre auteur est plus proche de Nakagawa par son esthétisme, que Tanabe appelait d'ailleurs « position de l'*Aesthetizismus* »[3] dans sa critique de Kuki : comme l'écrivain issu du courant des « sensations nouvelles », ou encore Ishihara, Kuki insiste sur l'individuel, affirmant en outre qu'« on a besoin d'avoir une sorte de sens [*kan.nô* 官能] pour éprouver [*kantoku suru* 感得する] vraiment le fait qu'on appelle contingent »[4]. L'individuel, Kuki l'appelle « contingent logique » ou « catégorique », c'est-à-dire sur ce qui ne peut être subsumé sous la faculté d'identification universelle du sujet, tandis que Nakagawa l'appelle « l'individualité », « le mystérieux », « l'incompréhensible ». Kuki parlait d'ailleurs aussi du « mystérieux » (*fushigi*), qui est un étonnement qu'on ressent quand une « chose qui ne devrait pas être là est là »[5], qui est en dehors de l'identification. Que ce soit l'objet du mécaniste classique (le phénomène de la nature), du marxiste (le phénomène de la société) ou de l'écrivain naturaliste (le quotidien du moi), il s'agit d'un objet subsumé, identifié par le sujet comme phénomène régi par la causalité, c'est-à-dire une loi de la raison se ramenant selon Kuki au principe d'identité[6], tandis que le contingent individuel est justement ce qui est en dehors de cette subsomption ou identification.

Par cet esthétisme, Kuki partage avec Nakagawa la position de « l'art pour l'art », qui était celle du courant des « sensation nouvelles », Kuki qualifiant pour sa part l'art

---

[1] Lettre de Kuki à Nakagawa, 6 juil. 1935, in *Kanrin, op. cit.*, p. 20-21.
[2] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 218-219 ; trad. Omodaka, p. 164-165 (modifiée).
[3] Lettre de Tanabe à Kuki, 23 oct. 1932 (lettre citée), p. 11 haut.
[4] Lettre de Kuki à Nakagawa, 6 juil. 1935, in *Kanrin, op. cit.*, p. 21. Dans son exemplaire de l'article d'Ishihara, il a souligné en bleu la phrase suivante : « en même temps qu'on ne peut pas dire que l'orientation de la psychologie de l'individu n'est pas restreinte par les tendances de la société, il est clair qu'elle contient des éléments qui en sont indépendants » (Ishihara Jun, « Gûzen-ron to bungaku (IV) », art. cit., p. 11 : 個人の心理の動向はそういう社会的趨勢に束縛せられないとはいはれないと同時に、それと独立な要素を含むことは明らである).
[5] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 339 : 第一、第二の場合と反対に無い筈のものが有るから不思議に感ずるのである.
[6] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (56) ; *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 224-225 ; *Gûzensei* (thèse), KSZ XI, p. 264 ; II, p. 281-282 ; *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 59 ; trad. Omodaka, p. 41 (modifiée).

de « jeu désintéressé »[1], s'opposant ainsi à la position de l'engagement politique caractérisant la littérature prolétarienne. Comme nous l'avons vu dans ses textes sur la rime, Kuki s'oppose aussi au naturalisme. N'étant pas aussi polémique que Tanabe ou Nakagawa dans les débats, Kuki ne développe pas clairement son désaccord avec le marxisme, mais il désapprouve le « principe de la prose » de la littérature prolétarienne au sein du *tanka*[2], et, plus généralement, en citant Nakagawa, la « théorie de la nécessité du marxisme »[3]. Pour ce qui est du « mouvement du romantisme japonais », si Kuki ne l'évoque pas dans ses textes, il semble éprouver un certain intérêt pour ce courant littéraire, étant donné qu'il a souligné en bleu cette expression dans son exemplaire de l'article « La pelote du hasard »[4].

Quant à la seconde partie de leurs lettres, où Tanabe et Kuki, sans se montrer polémiques, semblent plutôt présenter leurs divergences par rapport à Nakagawa, elle présente un point commun aux deux philosophes, proche de la critique marxiste montrant qu'il faut éclairer la relation entre le nécessaire et le contingent, et non pas seulement opposer la « théorie de la contingence » à la « théorie de la nécessité », c'est-à-dire se borner à exclure de la réflexion ou de la littérature le nécessaire. Selon Tanabe, « le simple contingent, comme le simple nécessaire, se borne à être un concept abstrait » : selon l'idée qu'il développait dans sa correspondance avec Kuki en 1932, « l'action de l'homme n'est possible que dans la synthèse du contingent et du nécessaire », c'est-à-dire dans le fait que « le contingent est médiatisé par le nécessaire et le contingent nécessité [*hitsuzenka serareru*] ». En accomplissant une action morale, l'individu doit nier et dépasser sa contingence de manière à atteindre la nécessité de l'universel concret. Sans cette dialectique, la théorie de la contingence « ne pourra que dégénérer [*ochiiru* 陥る] en une sorte de mysticisme » ; or, « un simple irrationalisme est contraire à l'esprit de la littérature nouvelle »[5]. Kuki affirme aussi qu'il faut penser tant la nécessité que la contingence : « comme il doit y avoir dans la littérature le moment [*keiki*] du contingent et le moment du nécessaire, l'œuvre littéraire doit être tissée selon le contingent et le nécessaire ». Certes, dans la

[1] Kuki, « Ôin ni tsuite » (1930), KSZ V, p. 259 ; « Nihon shi no ôin », in *Ôsaka Asahi shinbun* (16-17 oct. 1931), KSZ V, p. 265 ; « Nihon shi no ôin », in *Nihon bungaku* (oct. 1931), p. 279-280 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 231.
[2] Kuki, « Nihon shi no ôin », in *Ôsaka Asahi shinbun* (16-17 oct. 1931), KSZ V, p. 264 ; « Nihon shi no ôin », in *Nihon bungaku* (oct. 1931), p. 274.
[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 218 ; trad. Omodaka, p. 164 (modifiée).
[4] Nakagawa Yoichi, « Gûzen no kemari (III) », art. cit., p. 11.
[5] Lettre de Tanabe à Nakagawa, 20 juin 1935, p. 20.

mesure où il s'exprime dans une lettre courte, Kuki n'explicite pas ici la relation entre le nécessaire et le contingent, mais essayons de préciser sa position sur l'articulation entre contingence et nécessité par rapport à Tanabe et aux marxistes au vu de nos analyses de sa thèse et de sa correspondance avec Tanabe.

Selon les marxistes, tout homme, quand bien même il paraît être contingent en tant qu'individu (c'est-à-dire selon le point de vue bourgeois), est fondamentalement un « homme de classe », déterminé par la « nécessité historique », c'est-à-dire par les lois nécessaires de la production : le point de vue de la contingence, ou point de vue bourgeois considérant les hommes comme des « moi » isolés de leur environnement économique et social, doit être dépassé par le point de vue de la nécessité, c'est-à-dire du matérialisme marxiste. Tanabe recherche aussi le dépassement de la contingence par la nécessité, mais en un sens différent : l'individu doit nier et dépasser sa propre contingence, c'est-à-dire ce qui fait de lui un individu (ce que Kuki appelle « contingent catégorique »), en vue d'atteindre la nécessité de l'universel concret ; le contingent doit être « nécessité ». À la différence des marxistes orthodoxes, Tanabe ne pose pas un déterminisme historique ou une téléologie nécessitariste d'une « marche générale de l'histoire »[1] qui aboutit nécessairement, selon les lois de la production, à la société sans classes (en passant par la société bourgeoise, puis par la révolution socialiste) ; sa philosophie, quoique dialectique, reste largement influencée par la téléologie morale de Kant, qui ne pose pas une fin de l'histoire inéluctable qui se réalisera indépendamment de l'œuvre de la liberté humaine, mais considère que la fin ultime (la paix perpétuelle, le règne de la loi) n'a de sens que par l'œuvre active de la liberté (ce qui signifie qu'elle n'est pas inéluctable).

Nous l'avons vu, Kuki parle aussi de rendre nécessaire le contingent donné lors de la rencontre, c'est-à-dire de le rendre ferme par l'action morale tournée vers l'avenir[2], mais il est plus proche de la position de Honda Kenzô : ils essaient, tous les deux, de « voir [aussi] du côté de la destruction du nécessaire par le contingent », et pensent que « la puissance du contingent doit être exaltée [*kôyô saru beki* 高揚さるべき] avec le nécessaire »[3]. Quand Honda parle de contingence, il pense, non pas à un simple sentiment passif devant quelque chose d'« incompréhensible » et de

[1] Moriyama Kei, « Shôsetsu-ron ni okeru hitsuzen to gûzen », art. cit., p. 97.
[2] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350-351 ; *Gûzensei* (thèse), KSZ XI, p. 290 ; II, p. 317.
[3] Honda Kenzô, « Gûzen-ron no hitsuyô to sono ran.yô », art. cit., p. 30.

« mystique », ce qu'il appelle contingent « négatif », mais à une « action positive »[1], à une « action corporelle »[2], qu'il qualifie encore d'« *existentielle* » (jitsuzonteki 実存的)[3] et qui « associe de manière créatrice les séries [causales] hétérogènes »[4] du monde, et ainsi « donne à leurs fonctions des significations et les rend vivantes et réelles »[5]. Honda n'explique pas clairement en quoi le nécessaire est « détruit », mais on perçoit un effort de penser la relation entre le nécessaire et le contingent : pour lui, la contingence positive se trouve dans l'acte corporel humain d'associer des séries nécessaires indépendantes les unes des autres ; plutôt que d'une « destruction », il s'agit donc plutôt d'une association des séries causales nécessaires par l'action contingente.

Kuki tente aussi de penser à la fois le nécessaire et le contingent, comme Tanabe et les marxistes et contrairement à Nakagawa, mais le contingent n'est pas selon lui un simple moment qui doit être dépassé pour que soit atteinte la nécessité de l'universel concret : le contingent est affirmé comme tel du début à la fin. Comme Tanabe et Honda, il pense une *praxis* qui a pour point de départ la contingence. Cependant, à la différence de ce que pense Tanabe, la contingence du donné, c'est-à-dire de l'individu ou de la rencontre, n'est pas niée ou dépassée, mais affirmée jusqu'au bout en tant que « destin » ou « contingent-nécessaire » : la *praxis* consiste selon lui à « faire de la contingence véritablement une contingence », en rendant ferme la rencontre donnée, en lui conférant un sens. La philosophie de Kuki n'est pas un simple nihilisme ou un simple esthétisme se contentant de constater le donné, mais une pensée l'affirmant pleinement en lui donnant un sens dans la *praxis*. Certes, il y a une ambivalence de la pensée de Kuki, dont nous avons parlé dans l'analyse de la correspondance avec Tanabe, où il en vient à insister sur le caractère finaliste de la contingence, et où l'on a vu un risque de basculement dans la finalité nécessaire. Cependant, conscient de ce possible basculement dans la nécessité finale, Kuki tente de penser jusqu'au bout un équilibre fragile entre contingence et nécessité, comme le montre le terme même de « contingent-nécessaire ».

---

[1] *Ibid.*, p. 30.
[2] *Ibid.*, p. 31.
[3] *Ibid.*, p. 30. Honda souligne.
[4] *Ibid.*, p. 31.
[5] *Ibid.*, p. 34.

Dans le débat de 1935, Kuki partage avec Nakagawa son opposition aux littératures prolétarienne et naturaliste, mais, tandis que ce dernier tente de répondre au contexte de vide spirituel en mettant en avant une « renaissance » littéraire par la contingence comme simple antithèse de la nécessité, notre auteur tente comme les marxistes et Tanabe de penser tant la nécessité que la contingence. Cependant, contrairement à eux, qui entendent dépasser la contingence de la nature par le moment de la *praxis* qui la « nécessite », il va plutôt tenter de conserver l'équilibre fragile du « contingent-nécessaire » dans *Le problème de la contingence*.

*c) Le « contingent-nécessaire » et l'existence de l'*amor fati *dans* Le problème de la contingence *de 1935*

Dans *Le problème de la contingence*, Kuki approfondit les rapports entre contingent originel et nécessaire absolu métaphysique. Contrairement à la thèse de 1932, il ne définit plus le nécessaire absolu comme « substantialisation » du contingent originel, mais pense surtout en termes de « tout et de parties », comme l'y incite la plus grande importance que possède le terme « disjonctif » dans *Le problème de la contingence*. D'une part, si le contingent originel est l'idée d'« événement originel » à partir duquel procèdent toutes les séries causales, « [ce] commencement absolu des séries nécessaires conditionnées [*seiyaku* 制約] par les chaînes causales peut aussi être pensé comme le tout contenant en tant que parties tous les nécessaires empiriques, qui sont tous les membres des séries »[1] : le contingent originel peut ainsi être considéré comme un tout qui est un. D'autre part, si le nécessaire absolu métaphysique est, du point de vue disjonctif, l'idée du tout qui a pour parties tous les contingents métaphysiques, c'est-à-dire les individus qu'on rencontre, il « peut aussi être pensé comme commencement absolu des séries causales, car le nécessaire absolu, qui est le tout, conditionne les positions des membres de la disjonction, lesquels en sont les parties »[2]. Ainsi, dans la mesure où la manière de voir qui fait attention aux séries (*keiretsuteki mikata* 系列的見方) et la manière de voir extensive (*gaienteki mikata* 外延的見方) peuvent « s'échanger réciproquement », le contingent originel et

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 239 : 因果的連鎖に制約された必然的系列の絶対的起始はまた系列の各成員たる経験的必然のすべてを部分として含蓄する全体と考えることも出来る ; trad. Omodaka, p. 179 (modifiée).
[2] *Ibid.*

le nécessaire absolu métaphysique sont identiques[1], ce qui signifie par là même que la contingence du contingent originel, en tant que commencement absolu des séries causales, est le « principe absolu » (*zettaiteki konkyo* 絶対的根拠) qui détermine les contingents métaphysiques (posés comme membres de la disjonction) dans leur « variabilité » (*kahensei* 可変性)[2].

L'infinité du nécessaire absolu métaphysique peut alors être représentée comme « le tout du cercle qui englobe [*hôkatsu* 包括] chaque partie du cercle »[3]. En effet, comme nous venons de le voir, cet absolu est, du point de vue disjonctif, la totalité une des possibles ou parties, et la forme du cercle représente le fait que « le terme de la série retourne à l'origine de la série »[4]. Nous retrouvons ici une conception de l'infini présente dans les *Propos* (1928) et « Le temps métaphysique » (1931), celle de l'« infini en acte », c'est-à-dire de l'infini parfait et achevé, l'infinité du temps de la cyclicité perpétuelle, dont chaque moment est un commencement et une fin, c'est-à-dire que chaque moment, incarnation du principe d'identité, est identique. C'est pourquoi Kuki affirmait que le contingent originel, qui semblait être de prime abord une simple idée spéculative de commencement des séries causales horizontales, était en même temps un phénomène qui « apparaît comme contingent [*gûzen suru*] à l'instant du "maintenant" *donné* »[5] : chaque moment étant commencement et fin, le contingent originel apparaît *hic et nunc*, en tant qu'éternel retour du même. Kuki affirme alors que « de ce point de vue aussi, le contingent originel et le nécessaire absolu métaphysique sont identiques »[6], ce qui signifie que le contingent originel – le « terme » de la série et le « tout » des membres – peut aussi être représenté sous la forme du cercle. Le contingent originel et le nécessaire absolu sont ainsi un seul et même « absolu métaphysique » ; autrement dit, l'« absolu » possède le « caractère contradictoire du "contingent-nécessaire" »[7].

Ainsi, *l'aspect métaphysique et spéculatif de la pensée de Kuki est dominé par la figure de la possibilité et le principe d'identité*. Alors que ce qui est donné à la conscience, par « intuition se donnant originairement », est l'individu donné par la

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 241 ; trad. Omodaka, p. 180 (modifiée) : *kahensei* = « possibilité ».
[3] *Ibid.*, p. 239 ; trad. Omodaka, p. 179 (modifiée).
[4] *Ibid.* : 系列の最終が最初へ帰還する円の形.
[5] *Ibid.*, p. 210 ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée). Sur la difficulté de traduire le verbe *gûzen suru*, voir *supra*, Troisième Partie, chap. II, 1, a.
[6] *Ibid.*, p. 239 ; trad. Omodaka, p. 179 (modifiée).
[7] *Ibid.*

phénoménalité de la rencontre, la position spéculative et logicienne du principe d'identité identifie cet événement par rapport à une totalité une en en faisant un possible ou un maillon d'une série causale (étant donné que, comme nous l'avons vu avec Kuki et Meyerson, la causalité se réduit à l'identité).

Si elle semble hautement spéculative, l'idée métaphysique de « contingent-nécessaire », fondée sur le principe d'identité, a en vérité un rapport intrinsèque avec l'existence de l'*amor fati* :

> L'étonnement métaphysique devant le contingent peut prendre la forme [*katachi*] de l'étonnement devant le *destin*. Quand le contingent prend un sens nodal et totalement personnel pour l'existentialité de l'homme, le contingent est appelé destin. Et la contingence en tant que destin, par combinaison d'espèces différentes [*ishu ketsugô* 異種結合] avec la nécessité, montre la structure du « contingent-nécessaire », et, avec sa puissance transcendante, fait face sévèrement à l'être tout entier de l'homme.[1]

Un événement survient par une rencontre : cet événement est un « contingent final » pour l'être humain qui fait la rencontre, c'est-à-dire un hasard par néant de finalité, un événement qui s'est produit sans avoir été visé, c'est-à-dire sans m'avoir été destiné. Or, le destin naît quand ce « contingent final fait comme s'il intimidait [*iatsu* 威圧] tout l'être de l'homme »[2] : le concept de destin est « profondément enraciné dans le vécu de l'homme »[3] ou « vécu de la vie » (*sei no taiken*)[4].

Du point de vue formel, le « contingent final » se lie selon Kuki avec le « nécessaire causal », puis, par la médiation de cette liaison, se combine avec le « nécessaire final », et c'est cette combinaison que notre auteur appelle « contingent-nécessaire » ou destin. Tout d'abord, le contingent final se combine « aisément »[5] avec le nécessaire causal au sens où un fait sans conscience cause nécessairement un effet sans le viser, comme c'est le cas dans le déterminisme mécanique : Kuki appelle cette combinaison entre contingent final et nécessaire causal « destin aveugle »[6].

---

[1] *Ibid.*, p. 224 : 偶然に対する形而上的驚異は運命に対する驚異の形を取ることがある。偶然が人間の実存性にとって核心的全人格的意味を有つとき、偶然は運命と呼ばれるのである。そうして運命としての偶然性は、必然性との異種結合によって、「必然－偶然者」の構造を示し、超越的威力を以って厳として人間の全存在性に臨むのである ; trad. Omodaka, p. 168 (modifiée). Kuki souligne.

[2] *Ibid.*, p. 229 : 運命の概念は恐らく目的的偶然が人間の全存在性を威圧する如き場合に生じたものであろう ; trad. Omodaka, p. 172 (modifiée).

[3] *Ibid.*, p. 230 : 人間の体験に深く根ざし ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).

[4] *Ibid.*, p. 229 ; trad. Omodaka, p. 171 (modifiée).

[5] *Ibid.* : 容易に.

[6] *Ibid.*, p. 232 : 盲目的運命 ; trad. Omodaka, p. 174.

Ensuite, le nécessaire causal se combine avec le nécessaire final, car le rapport de finalité est une espèce de rapport de causalité : la fin agit comme cause et, en tant qu'effet de cette action, produit le moyen ; ainsi, ce qui était considéré comme effet devient cause et ce qui était considéré comme cause devient effet[1]. Et c'est ainsi que la conscience d'une fin, que suppose la nécessité finale, bascule vers l'inconscience de la nécessité causale[2].

Pour Kuki, c'est de cette manière que le contingent final se combine finalement avec le nécessaire final, le premier étant un contingent par manque de finalité du point de vue de l'« horizon de l'être humain » ou « existence humaine », et le second étant la visée nécessaire faite par un « être transcendant »[3], cette combinaison étant appelée « providence » (*setsuri* 摂理)[4]. Le nécessaire final visé par l'être transcendant reste un contingent final car, du point de vue de l'être humain, il lui est extérieur[5].

Pourtant, la particularité du « concept de destin au sens fondamental [*shôgi no*] » consiste en ceci que c'est le contingent final qui « conditionne » (*seiyaku* 制約) le nécessaire final, alors que dans le « concept normal de destin », c'est le nécessaire final imposé par une puissance transcendante qui conditionne le contingent final de l'homme[6]. Il ne s'agit pas, comme dans le stoïcisme, du sage qui se soumet à la nécessité du monde, caractérisée par la nécessité finale voulue par Dieu et par la nécessité causale du monde (Dieu étant le monde et vice versa). Ce n'est pas un monde ou un Dieu finaliste qui détermine le contingent final vu par l'homme, mais c'est l'homme lui-même qui nécessite le contingent et par là même en fait un destin ; on reconnaît dans cette idée le désenchantement du monde et l'anthropocentrisme propre à l'homme moderne.

Pour caractériser ce destin « par excellence », Kuki fait référence au destin selon Heidegger, dont nous avons parlé plus haut, et au destin selon Jaspers, notamment à l'*amor fati*[7] : dans le destin au sens fondamental, on « doit faire comme si, en s'éveillant [*jikaku* 自覚] avec ferveur, on s'abîmait [*chinbotsu* 沈没] dans la contingence, et, par là même, tirait parti de soi originairement. Et il n'est pas rare que

---

[1] *Ibid.*, p. 60 ; trad. Omodaka, p. 42.
[2] *Ibid.*, p. 61, 229 ; trad. Omodaka, p. 43, 171.
[3] *Ibid.*, p. 230, 233 ; trad. Omodaka, p. 172, 175 (modifiée).
[4] *Ibid.*, p. 232 ; trad. Omodaka, p. 174.
[5] *Ibid.*, p. 233 ; trad. Omodaka, p. 175.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 234 ; trad. Omodaka, p. 176.

le contingent comme destin soit compris [*etoku*] comme éternel présent du temps métaphysique périodique »[1]. On reconnaît l'idée d'« abîmes métaphysiques » dans lesquels on « se précipite » et on « s'écrase », celle d'« abîme [*shin.en*] suprasensible », ou encore d'« abîme [*shin.en*] du néant »[2]. Quant au temps métaphysique ou contingent périodique, « par l'identité dont est dotée la répétition, [il] prend la modalité de la "nécessité de la contingence", et a en outre la perspective de serrer de très près le concept de destin »[3]. En prenant en compte les *Propos sur le temps* et « Le temps métaphysique », nous voyons ainsi l'articulation générale entre l'existence de l'amour du destin et les idées spéculatives de « contingent-nécessaire » et de temps métaphysique : par l'« auto-éveil fervent » propre à l'existence de l'*amor fati*, je nécessite la contingence du donné originaire, instant de la rencontre avec autrui coupant la temporalité ekstatico-horizontale, pour en faire un destin, un éternel retour du même ou « contingent-nécessaire ». Par cet « auto-éveil », l'instant de la *différence* entre individus et du néant que Kuki a qualifié d'« originaire » et de « métaphysique », instant donné par la phénoménalité de la rencontre, devient l'instant de l'extase « verticale » et « métaphysique-mystique », de la répétition du même, où « le moi se reconnaît lui-même avec un étonnement frémissant »[4], c'est-à-dire l'instant de l'*identité*. Il ne s'agit pas de l'étonnement devant la différence donnée par la rencontre contingente (le moment de la métaphysique phénoménologique), mais de l'étonnement devant l'identique (le moment de la métaphysique spéculative). Cette figure de l'identité était aussi présente dans sa théorie de la rime, où Kuki parlait d'« exigence métaphysique de se ressouvenir de l'aspect où, dans la vie antérieure, on n'était qu'*un seul corps* [*ittai* 一体] quand on est devant le mystérieux destin de l'amour en ce monde flottant »[5]. Dans les deux cas, il y a répétition d'une identité, que ce soit par la « reconnaissance » du « moi » d'une autre « grande année », ou par

---

[1] *Ibid.*, p. 235 : 勝義の運命概念は情熱的自覚をもって自己を偶然性の中に沈没し、それによって自己を原本的に活かす如きものでなければならぬ。そうして運命としての偶然は回帰的形而上的時間の永遠の現在として会得されることも稀れではない ; trad. Omodaka, p. 176 (modifiée).

[2] Respectivement Kuki, *Propos sur le temps* (1928), KSZ I, p. (81) ; « Odoroki no jô to gûzensei » (1939), KSZ III, p. 175 ; « Kouta no rekôdo » (date de rédaction inconnue), KSZ V, p. 170 .

[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 132 : この種の偶然は繰り返しの有つ同一性によって「偶然の必然」の様態を取り、更に運命の概念へ肉薄する展望を有っている ; trad. Omodaka, p. 98 (modifiée).

[4] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (61).

[5] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 280 et « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 231. Nous soulignons.

le « ressouvenir » de l'aspect où les amants étaient « un seul corps » dans la « vie antérieure ».

Si donc Kuki et les stoïciens affirment l'amour du destin et l'éternel retour du même, l'articulation entre les deux est différente, ce qui s'explique par une différence d'arrière-plan métaphysique et de position de l'homme dans le monde : pour les stoïciens, le monde ou Dieu est nécessaire (que ce soit du point de vue finaliste ou causaliste), caractérisé qu'il est par l'éternel retour du même, notamment des grandes années, *puis* le sage, ou l'homme libre, c'est-à-dire celui qui sait, obéit à ce monde, c'est-à-dire affirme le destin, si bien qu'être libre consiste à obéir à Dieu, comme le dit Épictète[1] ; pour Kuki, le monde est contingent, et c'est l'homme lui-même qui nécessite ou rend éternel le monde. En ce sens, il est bien plus proche de l'articulation entre *amor fati* et éternel retour du même chez Nietzsche. La philosophie de Kuki est bel et bien une philosophie de l'existence, étrangère à l'intellectualisme stoïcien : la nécessité n'est pas donnée ; c'est l'homme qui nécessite le monde.

Mais qu'est-ce que cette nécessitation ? Cette nécessité est fondée sur le principe d'identité, étant donné l'idée selon laquelle c'est « par l'identité dont est dotée la répétition, que [le temps métaphysique] prend la modalité de la "nécessité de la contingence" ». C'est autrement dit une logicisation du contingent, comme nous pouvons le voir dans un passage de la conclusion du *Problème de la contingence*, sur le sens de l'« existentialité théorique ». Moment clef de l'articulation entre existence de l'*amor fati* et logique spéculative de Kuki, nous en citons un long extrait :

> Le sens radical d'un système théorique, qui donne ordre et unité à l'expérience, réside en ce qu'il saisit la contingence d'autrui et qu'il l'assimile [*dôka* 同化] et intériorise [*naimenka* 内面化] dans sa concrétude vers l'identité de l'un [*issha no dôitsusei* 一者の同一性]. Le véritable jugement doit avoir pour tâche l'intériorisation du contingent en se fondant sur la contingence du fait dans la corrélation du contingent-nécessaire. Le principe d'identité [*dôitsu-ritsu* 同一律], qui est le principe fondamental de la pensée, n'est rien d'autre que le principe de l'intériorisation. « A est A » ne signifie rien d'autre que « moi, je suis moi ». La signification essentielle du jugement doit consister en ce qu'il approfondit le « tu » rencontré dans le « je ». C'est l'idée du jugement qui identifie [*dôitsuka* 同一化] concrètement le « tu » extérieur vers l'identité intérieure du je. Mais cela ne doit pas viser une identité vide dans une universalité abstraite éléatique. L'intériorisation par le principe d'identité doit être une intériorisation concrète limitée par la contingence du « tu » rencontré comme fait. […] La simple identification, la simple nécessitation [*hitsuzenka* 必然化], en niant tout « tu », toute contingence, conduit à un acosmisme. L'idéal que doit atteindre la connaissance théorique ne doit pas être la simple

[1] Épictète, *Entretiens*, III, 95-98.

nécessité. Ce doit être le « nécessaire-contingent », jouissant pleinement du contingent et saturé de contingence.[1]

Ce schéma général de la connaissance théorique – l'identification de l'autre dans le moi – semble inspiré de l'œuvre d'Émile Meyerson, à laquelle Kuki a aussi fait référence à propos de l'idée selon laquelle la causalité se réduit à l'identité. Dans un cours sur la philosophie française, où notamment il présente l'œuvre de l'épistémologue français, il montre qu'expliquer consiste à « identifier » (*dôitsuka*)[2] et que lorsque « la raison aura conquis l'irrationalité [du réel donné], le monde retournera au néant », la raison étant cette faculté qui tend par nature « vers la pure unité, c'est-à-dire le vide, c'est-à-dire l'acosmisme »[3]. Comme c'est le cas chez les Éléates, la raison ou la pensée, qui se fonde sur le principe d'identité, se bornant à poser l'identité de l'un (c'est-à-dire sa nécessité), nie autrui, donc toute rencontre (c'est-à-dire toute contingence), ce qui rend impossible l'existence d'un monde : cette « simple identification », ou « simple nécessitation », tend donc vers l'« acosmisme ». Dans notre développement sur la trinité de la contingence, nous avons d'ailleurs vu que seule la rencontre rendait possible l'existence d'un monde et par là même l'idée de possibilité.

En bon philosophe de la contingence, c'est-à-dire de la rencontre, Kuki s'oppose à la « simple identification » ou « simple nécessitation », à l'« universalité abstraite éléatique », mais le principe d'identité reste important dans sa pensée spéculative et

---

[1] *Ibid.*, p. 256-257 : 経験に斉合と統一とを与えられる理論的体系の根源的意味は他者の偶然性を把えてその具体性において一者の同一性へ同化し内面化することに存している。真の判断は偶然－必然の相関に於て事実の偶然性に立脚して偶然の内面化を課題とするものでなかればならぬ。思惟の根本原理たる同一律は内面化の原理にほかならない。「甲は甲である」というのは「我は我である」ということにほかならない。判断の本質的意味は邂逅する「汝」を「我」に深化することでなければならない。我の内的同一性へ外的なる汝を具体的に同一化するのが判断の理念である。しかしそれはエレア的抽象的普遍性に於ける空虚なる同一性を目指すのであってはならない。同一律による内面化は事実として邂逅する汝の偶然性に制約された具体的内面化でなくてはならない。[…] 単なる同一化、単なる必然化は一切の汝、一切の偶然性を否定することによって無宇宙論へ導く。理論的認識の到達すべき理想は単なる必然性であってはならない。偶然を満喫し偶然性に飽和された「偶然－必然者」でなければならない ; trad. Omodaka, p. 193 (modifiée).

[2] Kuki, *Gendai Furansu tetsugaku kôgi*, KSZ VIII, p. 207 : 説明は同一化(identifier)することである. En français dans le texte. Sur Émile Meyerson, voir les études de Frédéric Fruteau de Laclos : *L'épistémologie d'Émile Meyerson*, *op. cit.* ; *Le cheminement de la pensée selon Émile Meyerson*, *op. cit.* ; *Émile Meyerson*, *op. cit.*

[3] *Ibid.*, p. 210 : 理性が非合理性を征服した場合であるが、その時には世界は無に帰してしまう. 理性は純粋の単一性即ち空虚即ち acosmisme（無宇宙論）に向かって進むものである. En français dans le texte.

existentielle. Nous avons aussi vu que le sujet kantien, par ses concepts de l'entendement, identifiait le donné et en faisait un objet. Or, pour Kuki, interprétant à la manière fichtéenne « A est A » comme « moi, je suis moi », le « principe d'identité » signifie le « principe de l'intériorisation ». Kuki parlant d'« intériorisation » et d'« assimilation », ce schéma semble aussi proche de l'image de la « digestion » critiquée par Sartre : « dans le connaître, la conscience attire à soi son objet et se l'incorpore ; la connaissance est assimilation »[1]. Or, ce schéma « théorique » de l'intériorisation, de l'assimilation, se retrouve exactement dans l'existence de l'*amor fati*, leur point commun étant l'idée de « contingent-nécessaire » : nous l'avons vu, il s'agit aussi d'« assimilation » et d'« intériorisation » dans le moi, par lequel on forme le destin ou le « contingent-nécessaire »[2]. L'affirmation existentielle du contingent par nécessitation va de pair avec le schéma théorique de la nécessitation. J'as-simile autrui dans le moi, c'est-à-dire qu'autrui devient semblable (*similis*) à moi : quand j'intériorise ou assimile autrui selon le principe d'identité, c'est-à-dire de la nécessité, moi et autrui devenons un, ce qui signifie que le contingent devient un « contingent-nécessaire ». Remarquons que les termes « assimiler » (de *similis*, « pareil ») et *dôka* 同化 (同 signifie « pareil », « même ») ont exactement le même sens, « rendre pareil », « rendre même ». Par cette assimilation, moi et l'autre devenons « un seul corps », pour reprendre une expression de la théorie de la rime qui dénote chez Kuki une nostalgie de l'identité. On passe ainsi de la différence à l'un.

Même si Kuki se distingue d'une attitude théorique ou pratique abstraite qui se borne à affirmer le principe d'identité (donc nie toute contingence, c'est-à-dire autrui), nous pouvons voir chez lui un certain « logicisme vigoureux »[3] se fondant sur le principe d'identité, qui identifie le contingent dans l'« identité de l'un ». Nous avons vu que la méthode de Kuki consistait à « partir du concret donné » et d'« énoncer logiquement le vécu »[4] : certes, dans la théorie de la contingence, il part du « concret donné » par excellence, le « nous » à deux comme rencontre entre deux individus différents l'un de l'autre, mais sa dépendance envers la logique modale et le principe

[1] Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 66 ; voir Giuseppe Bianco, *La réaction au bergsonisme*, *op. cit.*, p. 319.
[2] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 259 ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).
[3] Nous reprenons ici une expression que Sugimura Yasuhiko a employée à propos de la philosophie de Tanabe (voir *supra*).
[4] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 9 ; KSZ I, p. 3. Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. II.

d'identité fait ici plus qu'« énoncer logiquement le vécu » : elle le logicise. Nous voyons ainsi que le destin et l'idée spéculative d'absolu métaphysique sont l'avers et l'envers de l'idée de « contingent-nécessaire », c'est-à-dire de l'assimilation et de l'intériorisation de l'autre dans l'identité. Il s'agit là d'une caractéristique de la philosophie de Kuki sur laquelle les commentateurs ne se sont pas attardés, et, plus largement, ces derniers ont manqué l'importance déterminante du principe de l'identité dans sa pensée. Sa métaphysique spéculative et sa pensée existentielle de l'*amor fati*, que l'on trouve dans le même chapitre du *Problème de la contingence*, sont l'avers et l'envers d'une même médaille, celle du principe d'identité : d'une part, assimiler et intérioriser l'autre de la contingence « vers l'identité de l'un » ; d'autre part, « assimiler et intérioriser le "tu" de la socialité intersubjective vers l'identité concrète du "je" qui existe »[1]. Nous voyons bien ici le rapport intrinsèque entre la philosophie pratique et la métaphysique spéculative.

Même si la contingence du donné est prise en compte, il s'agit ici d'une métaphysique spéculative ou logique, qui se fonde sur le principe d'identité, « principe fondamental de la pensée ». Pourtant, cette métaphysique vient après coup, après le phénomène originaire de la rencontre, exprimée par ce que nous avons appelé sa métaphysique phénoménologique, sa véritable philosophie première. Sa spéculation métaphysique et sa pensée existentielle de l'*amor fati*, à l'origine de la cosmologie du temps de la transmigration, sont secondaires par rapport à sa phénoménologie du donné.

Nous avions vu que, selon cette phénoménologie, c'était la rencontre avec autrui qui ouvrait la socialité originaire et par là même l'intersubjectivité, la coexistence *iki*, ou « tension » intersubjective entre deux individus. Pourtant, cette insistance phénoménologique sur la *dualité* du « nous » à deux comme rencontre avec autrui et intersubjectivité semble ici supprimée, du moins rudement affaiblie, par la position logique et existentielle de l'*identité* selon laquelle j'as-simile autrui dans l'identité du moi. Contrairement à ce qu'affirme Furukawa Yûji, il s'agit moins d'un « projet vers autrui » (*tasha e no tôki* 他者への投企)[2] que d'une « assimilation du "tu" [*nanji o* […] *dôka*] vers l'identité concrète du "je" qui existe »[3]. Selon Furukawa,

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 259 ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).
[2] Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei*, § intitulé « Tasha e no tôki », *op. cit.*, p. 267-274.
[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 259 : 汝を実存する我の具体的同一性へ同化 ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).

l'intériorisation d'autrui vers sa propre identité est « réciproque » (*sôgo* 相互), et par là même les identités du soi et d'autrui « se renouvellent dynamiquement » (*dôteki ni kôshin* 動的に更新)[1]. Mais contrairement à ce qu'il avait soutenu dans *La structure de l'iki*[2], Kuki ne parle nullement de réciprocité dans *Le problème de la contingence*, et il insiste surtout sur la thématique du « moi » (« moi, je suis moi »), de l'« un » (*issha*) et du « même », *dô* (*dôitsusei*, *dôitsu-ritsu*, *dôitsuka*, *dôka*) ; autrui n'apparaît que pour être « assimilé » ou « intériorisé ».

En outre, notre auteur ne décrit pas *comment* ce « tu » est assimilé et n'explique pas les *conséquences* de cette assimilation sur ce « tu ». Ainsi, à la différence de Graham Mayeda, nous ne trouvons pas d'éléments d'une éthique de la « responsabilité »[3], qui se dirait en japonais *sekinin* 責任, mot absent de l'œuvre de Kuki et notion qui suppose l'importance décisive d'autrui : l'homme responsable est toujours responsable *devant autrui*, c'est-à-dire songeant aux *conséquences* de son action sur autrui, l'homme irresponsable étant justement celui qui ne pense qu'à ses intérêts particuliers, sans faire attention aux conséquences de son action sur autrui. Kuki n'est certes pas un Éléate, pour qui seul existe l'un, le nécessaire, mais que devient autrui dans le « contingent-nécessaire », c'est-à-dire quand l'identité du moi « jouit pleinement » et est « saturé » du contingent, c'est-à-dire du « tu » ? Si Kuki voulait parler comme Mayeda de responsabilité, ou comme Furukawa de réciprocité et de changement du moi, pourquoi a-t-il tant insisté sur la notion de l'identité du moi et le principe d'identité ?

On peut à la limite imaginer comme Furukawa que Kuki pensait (sans l'écrire) que le moi qui assimile l'autre évolue, mais le fait est qu'il ne s'intéresse dans ce passage qu'au point de vue du « moi », et non pas à celui d'autrui, et n'évoque nulle part la réciprocité ou la responsabilité. Pour Kuki, on « doit faire comme si, en s'éveillant [*jikaku*] avec ferveur, on s'abîmait dans la contingence, et, par là même, *tirait parti de soi* originairement »[4]. Par la contingence, c'est-à-dire par la rencontre avec autrui, il s'agit de « tirer parti de soi », mais on se demande ce qu'est devenu « l'autre rencontré », « assimilé » et « intériorisé ». La position du principe d'identité,

---

[1] Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei*, *op. cit.*, p. 274.
[2] Kuki parlait en effet de *sôhô* 双方, « réciproque » (*« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 39 ; KSZ I, p. 17). Voir *supra*, p. 210.
[3] Graham Mayeda, « Is There a Method to Chance ? », art. cit., p. 31, 33.
[4] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 235 ; trad. Omodaka, p. 176 (modifiée). Nous soulignons.

interprétée par Kuki comme celle du « moi, c'est moi », n'est-elle pas en contradiction avec le phénomène originaire du « nous » à deux, de la rencontre originaire entre moi et autrui ? Nous allons voir que l'affaiblissement de l'intersubjectivité et de la dualité du « nous » à deux par la pensée de l'existence et la logique de l'identité va révéler ses limites dans une période trouble de crise.

Chapitre IV

Les ambivalences de l'œuvre de Kuki : la philosophie de la contingence devant l'histoire (1936-1941)

Nous avons vu que *Le problème de la contingence* marquait un certain accomplissement de la systématisation des idées de Kuki, notamment avec l'articulation entre la phénoménologie de la contingence et la cosmologie de l'éternel retour du même à travers l'identification ou nécessitation du donné selon le principe d'identité, exprimée par la pensée existentielle et logicienne. Après la publication de cette œuvre systématique en décembre 1935, Kuki fait paraître quelques articles à caractère universitaire sur la contingence, l'anthropologie, les émotions, les lettres et les arts en général, et sur la culture japonaise. Les recueils d'articles *L'homme et l'existence* et *Les lettres et les arts* sont respectivement publiés en 1939 et en 1941.

L'œuvre universitaire de Kuki entre 1936 et 1941

Sur la contingence

« Gûzen no shosô » 偶然の諸相 (Les différents modes du contingent), in *Kaizô*, févr. 1936, KSZ III, p. 121-141.

« Tetsugaku shiken » 哲学私見 (Considération personnelles de philosophie), in *Risô*, juin 1936, KSZ III, p. 106-120.

« Odoroki no jô to gûzensei » 驚きの情と偶然性 (L'émotion d'étonnement et la contingence), in *Tetsugaku kenkyû*, févr. 1939, KSZ III, p. 142-176.

Sur l'anthropologie

« Ningengaku to wa nanika » 人間学とは何か (Qu'est-ce que l'anthropologie ?), in *Ningengaku kôza* 人間学講座 (Cours d'anthropologie), « I. Ningen no tetsugakuteki kôsatsu » 人間の哲学的考察 (Réflexions philosophiques sur l'homme), Risô-sha, oct. 1938, KSZ III, p. 7-49.

Sur les émotions

« Jôcho no keizu » 情緒の系図 (Généalogie des émotions), in *Chûô kôron*, mai 1938, KSZ IV, p. 170-222.

Sur les lettres et les arts

« Geijutsu to seikatsu to no yûgô » 芸術と生活との融合 (Fusion entre les arts et la vie quotidienne), in *Tanka kenkyû* 短歌研究 (Recherches sur le *tanka*), avr. 1938, KSZ IV, p. 83-169.

« Bungaku no keijijôgaku » 文学の形而上学 (Métaphysique de la littérature), in *Shin bungaku-ron zenshû* 新文学論全集 (Nouvelles œuvres complètes de la théorie de la littérature), t. I : « Bungaku gairon » 文学概論 (Traité de littérature), Tôkyô, Kawade shobô 河出書房, nov. 1940, KSZ IV, p. 7-59.

Sur la culture japonaise

« Nihonteki seikaku » 日本的性格 (Les caractéristiques proprement japonaises), in *Shisô*, févr. 1937, KSZ III, p. 272-292.

« Fûryû ni kansuru ichi kôsatsu » 風流に関する一考察 (Réflexion sur le *fûryû*), in *Haiku kenkyû* 俳句研究 (Recherches sur le *haiku*), avr. 1937, KSZ IV, p. 60-82.

Les recueils d'articles

Ningen to jitsuzon 人間と実存 (L'homme et l'existence), Tôkyô, Iwanami shoten, sept. 1939, KSZ III, p. 1-292.

Bungei-ron 文藝論 (Essais sur les lettres et les arts), Tôkyô, Iwanami shoten, sept. 1941, KSZ IV, p. 1-513.

Pour caractériser cette période postérieure à la publication du *Problème de la contingence*, Tanaka Kyûbun et Furukawa Yûji soutiennent la nouveauté philosophique de l'idée de « nature » (*shizen* 自然) : Kuki serait passé d'une pensée de la contingence à une pensée de la nature. Nous nuancerons fortement cette interprétation – que ce soit du point de vue de la chronologie ou de la philosophie de Kuki –, en montrant que l'apparition de l'idée de « nature » peut être aisément expliquée par une contextualisation historique. Du point de vue de sa philosophie première (la phénoménologie de la contingence) et de sa métaphysique spéculative (qui va de pair avec sa pensée existentielle), la pensée de Kuki n'évolue guère fondamentalement entre la publication du *Problème de la contingence* en 1935 et sa mort en 1941.

Par rapport à la période qui court jusqu'à la publication du *Problème de la contingence*, la nouveauté consiste plutôt en ce que Kuki fait paraître des textes de circonstance et de nombreux essais. Il affirme d'ailleurs lui-même en 1936 : « je ne sais pourquoi, mais ces derniers temps, on me demande souvent d'écrire des essais [*zuihitsu* 随筆] »[1].

Les essais publiés jusqu'en 1935

1932

« Keishiki to jisshitsu » 形式と実質 (Forme et contenu), in *Yûben* 雄弁 (Éloquence), nov. 1932, KSZ V, p. 5-6 (sous le titre « Naiyô to keishiki » 内容と形式 [Contenu et forme]).

1934

« Yume o kataru » 夢を語る (Récit de mon rêve), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 23 juin 1934, KSZ V, p. 81-90.

1935

« Aki no mikaku » 秋の味覚 (La saveur de l'automne), in *Ôsaka Asahi shinbun*, 6 oct. 1935, KSZ V, p. 113-114.

Les essais publiés entre 1936 et 1941

1936

« Ranpeki no kishi no omoide » 藍碧の岸の思ひ出 (Souvenirs de la Côte d'Azur), in *Bungei shunjû*, févr. 1936, KSZ V, p. 7-10.

[1] Kuki, « Shosai manpitsu », art. cit., KSZ V, p. 40-57.

« Gairai-go shokan » 外来語所感 (Mon opinion sur les mots d'origine étrangère), in *Tôkyô Asahi shinbun* (Journal Asahi de Tôkyô), 3 et 6 mai 1936, KSZ V, p. 91-99.
« Murakami shi no hihyô ni kotau » 村上氏の批評に答ふ (Réponse à la critique de M. Murakami), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 16-17 mai 1936, KSZ V, p. 100-103.
« Gion no shidare-zakura » 祇園の枝垂桜 (Les cerisiers pendants de Gion), in *Heishi* 瓶史 (Histoire des fleurs), juil. 1936, KSZ V, p. 72-75.
« Shosai manpitsu » 書斎漫筆 (Notes éparses au bureau), in *Bungei shunjû*, août 1936, KSZ V, p. 40-57.

1937

« Seigaiha » 青海波 (Les vagues bleues de la mer), in *Ôsaka Asahi shinbun*, 1er janv. 1937, KSZ V, p. 115-118.
« Hida no ôsugi » 飛騨の大杉 (Les grands cyprès de Hida), in *Heishi*, juil. 1937, KSZ V, p. 76-80.
« Ichikô jidai no kyûyû » 一高時代の旧友 (Mes vieux amis du Premier Lycée), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 15-17 juil. 1937, KSZ V, p. 104-112.
« Jikyoku no kansô » 時局の感想 (Mes impressions sur l'actualité), in *Bungei shunjû*, oct. 1937, KSZ V, p. 58-71.

1938

« Jibun no myôji » 自分の苗字 (Mon nom de famille), in *Bungei shunjû*, mars 1938, KSZ V, p. 58-71.

1939

« Ko Hamada sôchô no omoide » 故浜田総長の思出 (Souvenirs du Recteur Hamada), in *Hamada sensei tsuitô roku* 浜田先生追悼録 (En hommage au Professeur Hamada), Laboratoire d'archéologie de la faculté des lettres de l'Université de Kyôto, oct. 1939, KSZ V, p. 119-124.

1941

« Kaisô no Anri Berukuson » 回想のアンリ・ベルクソン (Souvenirs d'Henri Bergson), in *Risô*, mars 1941, p. 82-86, KSZ V, p. 135-141.
« Iwashita Sôichi kun no omoide » 岩下壮一君の思出 (Souvenirs d'Iwashita Sôichi), in *Katorikku Kenkyû* カトリック研究 (Les recherches catholiques), avr. 1941, KSZ V, p. 142-150.

Nous trouvons parmi ces essais des textes où il donne son opinion sur le contexte politique et culturel du Japon (même s'ils ne sont pas nombreux), le plus explicite étant l'essai d'octobre 1937 sur ses « impressions sur l'actualité », où il apporte son soutien à la guerre du Japon contre la Chine qui a commencé le 7 juillet. Pendant la période entre 1936 et 1941, caractérisée par la montée des tensions internationales, il est fort probable que Kuki ait été plus sensible qu'auparavant à l'actualité politique : symboliquement, c'est d'ailleurs pendant cette période que son ami de Marbourg Karl Löwith, interdit d'enseignement en 1935 par le régime nazi en raison de ses origines juives, va occuper grâce à lui un poste à l'université impériale de Tôhoku. Comme il s'agit d'une période où, pour parler comme Miki, « tout devient politique » [1] et où Kuki se prononce davantage sur l'actualité, nous voudrions essentiellement réfléchir sur les rapports de Kuki et de sa philosophie de la contingence à la politique, ce qui suppose l'épineux problème du rapport entre le

[1] Miki, « Seiji no kajô » (19 mars 1935), art. cit., p. 108.

philosophique et le politique (notamment quand les positions politiques du philosophe en question sont controversées) et, plus généralement, sur l'efficacité d'une philosophie de la contingence devant l'histoire.

Pour ce faire, nous devons éviter deux écueils. Le premier, celui de la paraphrase, consiste à présenter les idées politico-culturelles de Kuki sans les contextualiser, comme le fait Tanaka Kyûbun, qui se contente par exemple d'exposer les idées de Kuki sur la « nature » ou ses idées théologico-politiques sur les trois *regalia* de l'empereur (*sanshu no jingi* 三種の神器) sans décrire le contexte historique de montée des références nationalistes au shintô et à l'idée de « nature »[1]. Le second, celui de la condamnation extérieure, consiste à critiquer sans prendre en compte la philosophie générale de Kuki, comme le font Karatani Kôjin et Leslie Pincus, qui le qualifient de « fasciste », sans réfléchir sur les rapports entre les idées politico-culturelles et la philosophie de la contingence, à laquelle d'ailleurs ils ne font nullement référence dans leurs études[2]. Rien n'est plus aisé que de condamner du dehors, sans entrer dans l'œuvre même de l'auteur ; plus malaisé est de critiquer du dedans, ce qui suppose de se confronter à la pensée générale de l'auteur, c'est-à-dire de dialoguer avec lui. Il importe tout d'abord de tenter de comprendre un auteur, en prenant en compte le contexte historique – ce que nous avons tenté de faire jusqu'à maintenant –, puis de le commenter en fonction de ses propres exigences théoriques, sans s'interdire de le critiquer au nom d'autres exigences théoriques.

Dans notre cas, nous nous demanderons si la position politico-culturelle de Kuki est en conformité avec sa pensée de la contingence, en prenant en compte principalement son idée de destin et de contingent-nécessaire ainsi que son ambivalence entre sa phénoménologie et sa pensée existentielle de l'*amor fati*. Aussi, nous voudrions nous demander si, du point de vue même de sa pensée de la contingence, d'autres positions politico-culturelles étaient possibles pour Kuki, et si une « pensée du non »[3] était possible avec les éléments constituant son œuvre. Il s'agit là, non pas de condamner unilatéralement Kuki d'un point de vue idéologique

[1] Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô*, *op. cit.*, p. 158-171.
[2] Karatani Kôjin, « One Spirit, Two Nineteenth Centuries », art. cit., p. 266-267 ; Leslie Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan*, *op. cit.*, p. 213-232.
[3] Nous nous inspirons du titre d'un livre de Gaston Bachelard, *La philosophie du non* (1940).

« politiquement correct »[1], mais de penser d'autres possibles, ce qui est d'ailleurs conforme à la conception métaphysique que Kuki se fait de la contingence.

1. L'idée de « nature » dans l'œuvre de Kuki : « Les caractéristiques proprement japonaises » (février 1937), un texte de circonstance

Nuançons tout d'abord l'idée selon laquelle la « nature » est une idée nouvelle dans la philosophie de Kuki. Cette notion apparaît dans l'article de février 1937 sur « Les caractéristiques proprement japonaises », que notre auteur, reprenant l'aspect trinitaire de la structure de l'*iki* (séduction, bravade, résignation), définit comme « nature », « entrain » et « renoncement »[2].

Les moments de l'« entrain » (*iki* 意気) et du « renoncement » (*teinen* 諦念) sont des variations sur les moments de la « bravade » (*ikiji*) et de la « résignation » (*akirame*). La « bravade » et l'« entrain » sont tous deux considérés comme expressions du *bushidô*[3], même si, dans « Les caractéristiques proprement japonaises », l'« entrain » est en outre identifié à l'« idéalisme confucianiste »[4]. Comme nous l'avons vu dans notre analyse de *La structure de l'iki*, l'*iki* 意気 (entrain) peut être considéré comme un synonyme de l'*ikiji* 意気地 (bravade), étant donné leurs *kanji* communs, mais celui-ci exprime plus explicitement que celui-là l'esprit de résistance à autrui : alors que la bravade était un esprit de « résistance »[5] qui empêchait la visée de se réaliser, l'entrain est au contraire défini comme le « courage de celui qui risque sa vie pour la *réalisation* [*jitsugen*] d'un grand idéal », il

---

[1] Nous reprenons ici une expression de Graham Parkes, qui critique les « tendances politiquement correctes de la japonologie » (« The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy », in *Philosophy East and West*, t. XLVII, n° 3, juil. 1997, p. 328). Pour ce qui est de la France, on pourrait par exemple citer un passage d'un manuel généraliste de Philippe Pelletier, selon qui « une esthétisation du politique, que l'on retrouve chez certains intellectuels importants très proches du régime comme les philosophes Nishida Kitarô (1870-1945), Kuki Shûzô (1888-1941) ou Watsuji Tetsurô (1889-1960), place indéniablement ceux-ci dans l'orbite du fascisme » (*Le Japon. Géographie, géopolitique et géohistoire*, Paris, Sedes, 2007, p. 39).

[2] Kuki, « Nihonteki seikaku » 日本的性格 (Les caractéristiques proprement japonaises), in *Shisô*, févr. 1937, repris dans *Ningen to jitsuzon* (1939), KSZ III, p. 275-280 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite » 日本的性格について (À propos des caractéristiques proprement japonaises), conf. prononcée au Troisième Lycée (Dai-san kôtô gakkô 第三高等学校), 26 mai 1937, KSZ III, p. 379-387.

[3] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 51 ; KSZ I, p. 23 ; trad. Loivier, p. 40 ; Kuki, « Nihonteki seikaku », KSZ III, p. 277 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 383.

[4] Kuki, « Nihonteki seikaku », KSZ III, p. 281 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 387.

[5] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 42 ; KSZ I, p. 18 ; trad. Loivier, p. 32

« ne répugne pas à la mort »[1] et « se cristallise dans l'esprit du sacrifice de soi »[2]. L'homme *iki* a de l'entrain en ce qu'il résiste à autrui, mais, sceptique vis-à-vis de toute éthique de la « réalisation »[3], il trouverait bien *yabo* ou « rustre » celui qui va se sacrifier héroïquement pour réaliser un grand idéal. Quant au *teinen* 諦念 (renoncement), défini comme « le fait de s'être éveillé à sa propre impuissance »[4] et ayant en commun avec *akirame* 諦め (résignation) le caractère 諦, il est utilisé par Kuki comme synonyme d'*akirame*, quoiqu'il ait en outre une nuance religieuse : « le cœur qui s'est éveillé à la nature des choses, le cœur qui contemple détaché la vérité »[5]. Les deux termes incarnent selon Kuki l'« irréalisme bouddhique »[6].

La principale nouveauté dans cette nippologie, c'est le moment de la « nature » (*shizen* ou *jinen* 自然). Ce moment, remplaçant celui de la « séduction » (*bitai*) et censé exprimé le « naturalisme du shintô »[7], est considéré comme un « moment important des caractéristiques proprement japonaises »[8], notamment de « l'idéal de la morale japonaise »[9]. Kuki se réfère à Kamo no Mabuchi et à Motoori Norinaga, des savants des Études nationales du XVIIIe siècle, époque où *shizen* était largement compris comme « une certaine spontanéité active, ou le libre cours des choses, ce qui est ainsi parce que justement c'est ainsi, ce qui va de soi en vertu de sa propre loi »[10]. Notre auteur définit donc *shizen* comme *onozukara* おのづから, qui signifie « (ce qui va) de soi » et qu'on pourrait traduire avec Augustin Berque par « ce qui est ainsi de soi-même »[11], ou avec Jacques Joly par « de soi-même »[12]. Il ne s'agit pas de la signification moderne du mot « nature », traduit depuis l'ère Meiji par *shizen*, c'est-à-dire de la nature comme *objet* de saisie claire et distincte par les sciences

---

[1] Kuki, « Nihonteki seikaku », KSZ III, p. 278 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 383, 384. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 279, 384.
[3] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. IV, 2, c.
[4] Kuki, « Nihonteki seikaku », KSZ III, p. 279 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 385.
[5] *Daijisen*, *op. cit.* : 道理をさとる心。真理を諦観する心.
[6] Kuki, « Nihonteki seikaku », KSZ III, p. 281 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 387.
[7] *Ibid.*, p. 281, 387.
[8] *Ibid.*, p. 275, 379.
[9] *Ibid.*, p. 276, 381.
[10] Jacques Joly, *Le naturel selon Andô Shôeki. Un type de discours sur la nature et la spontanéité par un maître-confucéen de l'époque Tokugawa : Andô Shôeki (1703-1762)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1996, p. 1-2. Pour le maître-confucéen Andô Shôeki 安藤昌益, la nature « se révèle et s'exprime de soi-même » [自明・自発], elle signifie « ce qui se fait tout seul [自リ然ル] » (*Préface du Petit traité du Shizenshin'eidô*, cité dans J. Joly, *op. cit.*, p. 63-64).
[11] Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986, p. 171.
[12] Jacques Joly, *Le naturel selon Andô Shôeki*, *op. cit.*, p. 69.

mathématiques ou par le sujet humain qui lui fait face ; *shizen* au sens d'*onozukara* est au contraire indistinct de l'homme. Très proche, selon Jacques Joly, de la *physis* des Grecs, *shizen* ou *onozukara* est « spontanéité, auto-suffisance, devenir, processus (*genesis*) et renvoi à [lui]-même comme à une totalité en acte »[1].

Tanaka Kyûbun et Furukawa Yûji soutiennent la nouveauté philosophique de l'idée de « nature » dans la pensée de Kuki. Selon le premier, Kuki serait passé d'une pensée de la contingence à une pensée de la nature[2] ; selon le second, d'une pensée du destin à une pensée de la nature[3]. Pour étayer leurs interprétations, les deux commentateurs font tout d'abord référence à un paragraphe du *Problème de la contingence*, où Kuki distingue *onozukara* おのづから ([ce qui va] de soi), *mizukara* みづから (par soi-même) et *jinen* 自然 (nature)[4]. Le terme japonais *onozukara* exprime selon Kuki le « contingent causal », défini comme « spontanéité indéterminée »[5], dont le « modèle » est le *clinamen* des épicuriens[6], mouvement spontané des atomes qui, n'étant déterminés ni spatialement ni temporellement, dévient en dehors de leur ligne de chute[7]. D'une part, si *onozukara* ou contingent causal « prend le sens de liberté [*jiyû* 自由] en se combinant avec le nécessaire final », on utilise alors le mot *mizukara*[8] : autrement dit, si, ayant reçu le donné, c'est-à-dire le contingent causal ou *onozukara*, je le prends à bras-le-corps en déterminant une fin et en le dirigeant vers elle, j'agis « par moi-même » (*mizukara*), j'agis librement ; l'acte

---

[1] *Ibid.*, p. 460.
[2] Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô*, *op. cit.*, chap. VI.
[3] Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei*, *op. cit.*, p. 275-297.
[4] Kuki, *Gûzensei no mondai*, chap. II, § 12. Remarquons que, du point de vue conceptuel, *jinen* – la prononciation que les milieux bouddhiques utilisent pour lire 自然 depuis la seconde moitié de l'époque de Nara (710-794) – ne se distingue pas fondamentalement de *shizen*, même s'il peut avoir en outre une nuance religieuse plus forte : par exemple, chez Shinran (1173-1262), ce mot signifie principalement « faire qu'il en soit ainsi » (*shikarashimu* しからしむ), le mode selon lequel s'opère la renaissance des êtres, c'est-à-dire de manière totalement indépendante de l'effort humain, quoiqu'il ait en outre « pour fonction de pointer le doigt vers le Vrai, et implique une dévalorisation radicale de l'homme au profit d'un mode d'être unitaire, […] unité en Amida [ou Amitâbha, Bouddha régnant sur la Terre pure occidentale de la Béatitude] » (Jacques Joly, *Le naturel selon Andô Shôeki*, *op. cit.*, p. 135, 139, 146). D'ailleurs, Kuki ne distingue pas *jinen* de *shizen*.
[5] *Ibid.*, KSZ II, p. 98 ; trad. Omodaka, p. 70.
[6] *Ibid.*, p. 96 ; trad. Omodaka, p. 68.
[7] Par exemple Lucrèce, *De rerum natura*, II, v. 217-224, trad. José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1998 : « dans la chute qui les emporte, en vertu de leur poids, / tout droit à travers le vide, en un temps indécis, / en des lieux indécis, les atomes dévient un peu ; / juste de quoi dire que le mouvement est modifié. / Sans cette déclinaison, tous, comme gouttes de pluie, / tomberaient de haut en bas dans le vide infini. / Entre eux nulle rencontre, nul choc possible. La nature n'aurait donc jamais rien créé ».
[8] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 98 ; trad. Omodaka, p. 70 (modifiée).

libre suppose donc la contingence causale du donné et la nécessité finale déterminée par la volonté du sujet. D'autre part, *onozukara* peut prendre le sens de *jinen* 自然, « nature »[1] : en ce cas, il se combine avec la contingence finale de la nature et, puisque cette nature désigne la nécessité causale, il finit par s'opposer à la contingence causale et donc par signifier la combinaison entre nécessité causale et contingence finale.

Ainsi, *onozukara* (ce qui va de soi) peut avoir deux sens : d'une part, il peut exprimer la contingence causale ; d'autre part, il peut s'opposer à la contingence causale et signifier la « nature » ou *jinen*, c'est-à-dire la combinaison entre nécessité causale et contingence finale. En outre, la « nature » (combinaison entre nécessité causale et contingence finale) et la « liberté » (combinaison entre contingence causale et nécessité finale) sont diamétralement opposées[2].

Après avoir développé cette distinction entre le « par soi-même » (*mizukara*) ou liberté et le « ce qui va de soi » (*onozukara*) au sens de « nature » (*jinen*) en l'appliquant à la distinction hégélienne entre la liberté (*Freiheit*) et l'arbitraire (*Willkür*)[3], Kuki fait une petite remarque sur la « pensée de l'Orient » :

> Dans la pensée de l'Orient, la liberté et la nature ont clairement tendance à ne pas s'opposer frontalement, mais à se fondre et à être en étroite relation [*yûgô sôsoku* 融合相即]. Il est peut-être possible de considérer la nécessité finale du « par soi-même » [*mizukara*] et la nécessité causale du « selon la nature » [*jinen ni* じねんに] comme les stades retenus-et-surmontés [*shiyô sareta*][4] par la spontanéité de ce qui va « de soi » [*onozukara*]. Voilà un problème intéressant, mais qu'il n'y a pas lieu de discuter ici.[5]

Tanaka et Furukawa lient cette remarque au développement que Kuki fait sur la « nature » dans « Les caractéristiques proprement japonaises », publiées deux ans plus tard :

> Dans les pensées occidentales, on pense souvent la nature et la liberté en les opposant. Au contraire, dans les vécus pratiques japonais, la nature et la liberté ont tendance à être comprises comme étant fondues et en étroite relation. C'est ce qui jaillit selon la nature et de lui-même [*jinen ni onozukara*] qui est libre. La liberté ne naît pas comme résultat d'un ergotage rigide. Elle provient d'elle-même [*onozukara*] selon le cœur du ciel et de la terre. Le *ji* 自 de *jiyû* 自由 [liberté] est identique au *ji* 自 de *jinen* 自然 [nature]. Le *mi* 身 [corps] de *mizukara* みづから [par soi-même] et l'*onore* 己 [soi] d'*onozukara* おのづか

---

[1] *Ibid.*, p. 98-99 ; trad. Omodaka, p. 70-71.
[2] *Ibid.*, p. 99 ; trad. Omodaka, p. 71.
[3] *Ibid.*, p. 99-101 ; trad. Omodaka, p. 71-72.
[4] Rappelons que *shiyô* 止揚 est la traduction japonaise du concept hégélien de *Aufhebung*.
[5] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 102 : なお、東洋の思想にあっては自由と自然とは乖離的対立をしないで融合相即してみられる傾向が著しい。「みづから」の有つ目的的必然性と「じねんに」の有つ因果的必然性とが「おのづから」なる自発性に止揚された段階と見ることが出来るかも知れぬ ; trad. Omodaka, p. 73 (modifiée).

ら [(ce qui va) de soi] sont tous deux la nature en tant que soi [*jiko* 自己]. La caractéristique de la morale japonaise consiste en ce que la liberté et la nature ne sont pas clairement distinguées et que le champ de la morale et l'horizon de la vie [*sei*] sont identifiés idéellement.[1]

Il s'agit là des deux seuls textes où Kuki, dans toute son œuvre, parle de « nature » d'un point de vue plus ou moins philosophique. Ne se bornant plus dans « Les caractéristiques proprement japonaises » à une simple remarque sur l'idée de nature, Kuki y consacre certes quelques pages[2], mais il s'agit principalement d'une paraphrase et de citations de Kamo no Mabuchi et de Motoori Norinaga. Le seul moment où il est possible d'affirmer que Kuki développe l'idée de nature se réduit à ce que nous avons cité ci-dessus. N'est-il pas quelque peu exagéré d'affirmer que Kuki a clos sa vie de philosophe par ces quelques lignes ?

En outre, Kuki n'est pas explicite dans les deux textes cités. Dans la première citation, qui n'est qu'une remarque, Kuki ne précise pas comment la nécessité finale de la liberté et la nécessité causale de la nature sont « retenues-et-surmontées » par la spontanéité du « (ce qui va) de soi » (*onozukara*). Si *onozukara* est entendu au sens de contingent causal, on ne voit pas par quel miracle la nécessité causale de la nature se transforme en contingence causale. Ce dépassement dialectique semble bien abstrait. Pour ce qui est de la seconde citation, Kuki affirme – sans explication – que la liberté et la nature sont identiques. Le problème ici consiste en ce que Kuki ne définit pas précisément les termes, mais si, comme dans *Le problème de la contingence*, il entend par « liberté » la combinaison entre contingence causale et nécessité finale et par « nature » la combinaison entre nécessité causale et contingence finale, l'identification de la nature à la liberté revient à une contradiction logique. Et si la liberté « jaillit selon la nature et d'elle-même [*jinen ni onozukara*] » et « provient d'elle-même [*onozukara*] selon le cœur du ciel et de la terre », il s'agit là d'un concept de liberté différent de celui qu'il vient de présenter, c'est-à-dire différent de celui de libre-arbitre (combinaison entre nécessité finale et contingence causale). Si

[1] Kuki, « Nihonteki seikaku », KSZ III, p. 276-277 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 381-382 : いったい西洋の観念形態では自然と自由とは屡々対立して考えられている。それに反して日本の実践体験では自然と自由とが融合相即して会得される傾向がある。自然におのづから迸り出るものが自由である。自由とは窮屈なさかしらの結果として生ずるものではない。天地の心のままにおのづから出て来たものが自由である。自由の「自」は自然「自」と同じである。「みづから」の「身」も「おのづから」の「己おのれ」もともに自己としての自然である。自由と自然とが峻別されず、道徳の領野が生の地平と理念的に同一視されるのが日本の道徳の特色である.

[2] *Ibid.*, p. 275-277, 379-383.

l'on vit selon la nature au sens de contingence finale et de nécessité causale, on ne vit donc pas libre au sens de nécessité finale déterminée par la volonté. – Mais cette liberté a été dialectiquement dépassée par la liberté-nature, nous objectera-t-on. – Or, répondrions-nous, le problème réside justement en l'absence d'explication de ce dépassement. Les deux textes cités ne sont pas explicites.

Pour Tanaka, Kuki serait passé d'une position insistant sur la dualité à une position l'unifiant par le concept de nature, car, ayant connu plusieurs séparations dans les années 1930 (morts de son père et de sa mère, divorce), il aurait compris l'inefficacité de la relation de tension entre le soi et l'autre[1]. Kuki aurait alors adhéré à la position de la nature selon laquelle « vivre complètement selon la contingence causale et finale », autrement dit « vivre de manière flexible en s'abandonnant à la contingence » (*gûzen ni makasete jizai ni ikiru* 偶然に任せて自在に生きる), signifie en fait, « d'un point de vue plus large, vivre conformément à la nécessité »[2]. Nous ne reviendrons pas sur le caractère arbitraire de l'interprétation psycho-biographique[3]. Quant à l'interprétation que Tanaka propose des textes de Kuki, elle nous semble bien approximative : si « vivre complètement selon la contingence causale et finale » ou « vivre de manière flexible en s'abandonnant à la contingence » signifie en fait, « d'un point de vue plus large, vivre conformément à la nécessité », cela voudrait simplement dire qu'on était dans l'illusion de croire qu'on vivait « selon la contingence causale et finale » et qu'en réalité tout était nécessaire. Et il s'agirait simplement d'une idée déterministe qu'un Laplace soutiendrait et qui n'a rien de proprement « japonaise ».

Furukawa nous propose une interprétation plus ambitieuse et ingénieuse. Pour lui, l'idée de nature serait la « radicalisation de la nécessitation du contingent », autrement dit la « radicalisation de la manière de vivre selon laquelle on vit le contingent en tant que destin »[4]. Tout d'abord, il interprète la « nature » comme un nécessaire causal et final[5]. Ensuite, il montre que la « nature » est réalisée par le moment de l'« entrain », qui réalise la nécessité finale, et par celui de « renoncement », qui est l'éveil à la nécessité causale[6]. L'entrain réalise la nécessité finale, car, nous l'avons vu, il désigne

[1] Tanaka Kyûbun, *Kuki Shûzô, op. cit.* p. 154.
[2] *Ibid.*, p. 158.
[3] Voir notre introduction.
[4] Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei, op. cit.*, p. 279.
[5] *Ibid.*, p. 282.
[6] *Ibid.*, p. 282-283.

le « courage de celui qui risque sa vie pour la réalisation d'un grand idéal »[1]. Le renoncement est un éveil à la nécessité causale car il désigne le « fait de s'être éveillé à sa propre impuissance »[2], laquelle ne signifie selon Furukawa « rien d'autre que l'être-jeté de l'existence »[3]. Enfin, Furukawa montre que la « nature » (自然), malgré sa nécessité causale et finale, « n'a toujours pas perdu la contingence causale de "ce qui va de soi" [*onozukara* おのずから], ni probablement la contingence finale du "selon la nature" [*jinen ni* じねんに] : c'est là ce qui fait que la "nature" est "nature" »[4]. Certes, réalisée pratiquement par la nécessité causale et finale, la nature est, comme le destin, « une nécessitation sans fin de la contingence », mais, ces moments de la nécessité étant « retenus-et-surmontés par la spontanéité de "ce qui va de soi" [*onozukara*] », la « nature » est « *contenue dans la contingence* »[5]. Ainsi, le destin « rend nécessaire [*hitsuzenka*] la contingence », et dans la nature, cette nécessité, c'est-à-dire ce qui a été nécessité par le destin, est dialectiquement « rendue contingente » (*gûzenka*)[6]. Or, dit enfin Furukawa, ce procès dialectique est réalisé par la médiation de l'« habitude » : « le nécessaire devient contingent par la médiation de l'"habitude". Nous pouvons affirmer que ce moment même de l'"habitude" était en fait le sujet principal [*shudai* 主題] caché de la théorie kukienne de la contingence »[7].

Cette interprétation est ingénieuse et possible, mais le problème réside en ce qu'elle a une nette tendance à sur-interpréter conceptuellement un thème qui est très peu développé par Kuki lui-même. En effet, ce dernier ne parle nullement de nécessité ni de contingence dans « Les caractéristiques proprement japonaises », et même si on lit ce texte en regard du *Problème de la contingence*, nous trouvons des écarts par rapport à l'interprétation de Furukawa. Tout d'abord, nous ne voyons nulle part chez Kuki la caractérisation de la « nature » comme nécessaire causal et final. La « nature » est plutôt caractérisée dans l'œuvre de 1935 comme nécessité causale et contingence finale, mais nullement comme nécessité finale. Ensuite, si l'entrain peut être aisément interprété comme nécessité finale, le renoncement ne peut pas être interprété comme « éveil à la nécessité causale » ou à l'impuissance au motif que

[1] Kuki, « Nihonteki seikaku », KSZ III, p. 278 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 383, 384.
[2] *Ibid.*, p. 279, 385.
[3] Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei*, *op. cit.*, p. 283.
[4] *Ibid.*, p. 284.
[5] *Ibid.* Souligné par Furukawa.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 285.

celle-ci serait l'« être-jeté de l'existence » : pour Kuki, l'être-jeté ne renvoie pas à la nécessité causale ; il est au contraire explicitement interprété comme « contingence » ou « rencontre »[1]. Enfin, même si l'on acceptait les interprétations ci-dessus, il reste le mystère de la combinaison dans la « nature » entre nécessité causale-finale et contingence causale-finale. En logique traditionnelle, il ne s'agirait là que d'une contradiction. On pourrait alors invoquer une logique dialectique, comme le fait Furukawa, ce qui n'est pas impossible car, comme nous l'avons vu, la dialectique n'est pas absente de l'œuvre de Kuki, qui parle en l'occurrence de « retenir-et-surmonter » (*shiyô*) par la spontanéité de « ce qui va de soi » (*onozukara*) la nécessité causale de la « nature » et la nécessité finale de la « liberté ». Furukawa invoque alors la notion d'« habitude », qui jouerait le rôle de médiation dans ce procès dialectique. L'acte libre (ou combinaison entre contingence causale et nécessité finale) devient « nature » (ou combinaison entre nécessité causale et, selon Furukawa, nécessité finale) par la médiation de l'expérience de la répétition, qui crée l'habitude. Soit l'exemple choisi par Furukawa, celui du lever : le fait de se lever tôt, qui était au début un acte libre supposant un effort fourni par la volonté libre contre la nature, devient lui-même, par l'habitude, une « nature ». Il s'agirait donc d'une « seconde nature »[2], même si Furukawa n'emploie pas l'expression aristotélicienne.

L'interprétation de Furukawa est une reconstruction ingénieuse, mais on s'éloigne de plus en plus de ce que Kuki écrit lui-même. Furukawa cite un passage du *Problème de la contingence* où Kuki fait référence à l'idée ravaissonienne d'habitude[3], mais cette référence, qui à notre connaissance est unique dans *Le problème de la contingence*, est extérieure au contexte où Kuki montre les rapports entre « ce qui va de soi », « par soi-même » (ou liberté) et « nature » : le philosophe japonais n'utilise pas lui-même ce concept d'habitude pour expliquer l'idée de nature au sens « oriental ». La référence à l'idée ravaissonienne d'habitude mettrait par ailleurs à mal

---

[1] Kuki, *Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 87-88. Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 2, e.

[2] Aristote, *De la mémoire et de la réminiscence*, 2, 452a27-28, trad. Mugnier : « l'habitude est déjà comme une seconde nature » ; trad. Tricot : « l'habitude étant dès lors comme une nature ».

[3] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 61 ; trad. Omodaka, p. 43 (modifiée) : « En se fondant sur le fait que l'acte conscient se transforme par l'habitude en mouvement réflexe inconscient, on peut considérer comme le monde naturel la limite du passage de la conscience à l'inconscience à la faveur de l'habitude. L'habitude est pour ainsi dire la continuité différentielle qui va de la volonté à la nature. "L'histoire de l'Habitude, dit Ravaisson, représente le retour de la Liberté à la Nature, ou plutôt l'invasion du domaine de la liberté par la spontanéité naturelle" ; "ainsi semble apparaître dans l'empire de la Nature le règne de la connaissance" (Ravaisson, *De l'habitude*, nouvelle éd., 1927, p. 62, 16) ».

le caractère « oriental » de la « nature ». Au mieux, le développement de Furukawa, s'il est philosophiquement possible, est donc moins un exposé qu'un prolongement de la pensée kukienne du destin : autrement dit, il est difficile d'affirmer que Kuki a clos sa philosophie par l'idée de nature.

En outre, il y a un problème de chronologie dans les thèses de Tanaka et de Furukawa. Alors que ces derniers soutiennent que Kuki est passé à une pensée de la nature après *Le problème de la contingence*, publié en 1935, Kuki prononce le 23 janvier 1937 une conférence radiodiffusée sur « Contingence et destin »[1] où il ne traite nullement de la « nature ». En outre, Kuki continue de soutenir une pensée de la contingence ou du destin même après l'article et la conférence de 1937 sur les « caractéristiques proprement japonaises », notamment dans « L'émotion d'étonnement et la contingence » et « Contingence et étonnement », respectivement un article universitaire et une conférence radiodiffusée en 1939[2], dont là encore l'idée de « nature » est complètement absente. On peut alors se demander si les deux interprètes ne surévaluent pas l'idée de « nature » dans l'économie générale de l'œuvre et si Kuki a vraiment adhéré philosophiquement à cette idée de nature. Dans « Ma conception de la vie humaine », publiée une première fois dans *L'Idéal* en 1934 et repris dans le recueil de 1939[3], qui est moins un article de philosophie qu'un essai exprimant les opinions de Kuki sur l'immortalité de l'âme, la liberté et Dieu, Kuki prend explicitement le parti de la « liberté » (*jiyû* 自由), distinguée de « ce qui va de soi » (*onozukara*) et de la « nature ». Cette prise de parti est dénuée de toute ambiguïté :

> La liberté qui accomplit l'existence de l'homme doit être la liberté du choix.[4]
> […]
> Le *ji* 自 de *jiyû* 自由 [liberté] est le *mizukara* みづから [par soi-même] et non pas le *onozukara* おのづから [(ce qui va) de soi]. Nous pouvons dire que l'acte qui découle de lui-même [*onozukara*] du tempérament [*seikaku* 性格] a déjà quitté le domaine de la liberté et qu'il est passé au domaine de la nécessité de la loi [*hôsoku* 法則]. On peut certes

[1] Kuki, « Gûzen to unmei » 偶然と運命 (Contingence et le destin), conf. radiodiffusée le 23 janv. 1937, KSZ V, p. 25-35.
[2] Kuki, « Odoroki no jô to gûzensei » 驚きの情と偶然性 (L'émotion d'étonnement et la contingence), in *Tetsugaku kenkyû*, févr. 1939, KSZ III, p. 142-176 ; « Gûzen to odoroki » 偶然と驚き (Contingence et étonnement), conf. radiodiffusée le 5 mars 1939 ; KSZ V, p. 125-134.
[3] Kuki, « Waga jinsei-kan » 我が人生観 (Ma conception de la vie humaine) dans *Risô*, oct. 1934 ; repris sous le titre « Jinsei-kan » 人生観 (Ma conception de la vie humaine) dans *Ningen to jitsuzon* (1939) ; KSZ III, p. 95-105.
[4] *Ibid.*, p. 100 : 人間の実存を成立させる自由は選択の自由でなければならない.

penser que chaque acte libre s'est accumulé et qu'il est devenu par l'habitude une loi. Mais si, d'une part, on considère l'origine du tempérament lui-même comme donné historique et social et que, d'autre part, on n'admet la liberté qu'au sens d'acte provenant naturellement [*shizen ni*] du tempérament, cela revient à du déterminisme historique. La vraie liberté doit résider dans le choix de chaque acte. L'acte libre doit aussi bien créer que pouvoir briser [*kobochi uru* 毀ち得る] le tempérament. Si la liberté ne crée pas l'acte à chaque moment à partir du néant, elle n'est pas la véritable liberté. Le soi [*jiko*] n'a donc pas, telle une substance, la structure d'une simple continuité, mais celle de la continuité de la discontinuité.[1]

Tanaka et Furukawa ne font pas référence à ce texte. Ici, Kuki prend explicitement le parti d'une liberté au sens de libre choix et clairement distinguée de la « nature », de « ce qui va de soi » et de l'« habitude » : contrairement à ce qu'il affirme dans « Les caractéristiques proprement japonaises »[2], il soutient que « le *ji* 自 de *jiyû* 自由 [liberté] est le *mizukara* みづから [par soi-même] et non pas le *onozukara* おのづから [(ce qui va) de soi] ». Certes, on nous répondra qu'il s'agit là d'un article de 1934 et que justement Kuki est passé à une pensée de la « nature » après *Le problème de la contingence* de 1935. Mais cet article, qui est une prise de parti pour la liberté bien plus explicite que les textes de 1935 et de 1937 pour la nature, est repris dans le recueil publié en 1939, *L'homme et l'existence*. En effet, si Kuki prend lui-même explicitement le parti de la liberté distinguée de la « nature » et de « ce qui va de soi », il se contente de présenter les « caractéristiques proprement japonaises » : rien ne montre qu'il défendait lui-même la conception « japonaise » de la « nature ». S'il la défendait personnellement, et si elle était devenue le sujet principal de sa philosophie, n'aurait-il pas publié un article de philosophie qui la développât plus profondément ? Le fait est que même après 1937, il n'a pas publié d'articles sur la « nature », mais sur la contingence.

---

[1] *Ibid.*, p. 101 : 自由の自は「みづから」であって「おのづから」ではない。性格からおのづから流れ出る行為は既に自由の領域を脱して法則の必然性の領域へ移ってしまっているとも云える。もっとも、個々の自由な行為が集積して習慣によって法則化したと考えればそれでもいい。だが一方に性格そのものの起始を歴史的社会的所与と見做し、他方に性格から自然に出る行為という意味以外に自由を認めないならば、それは歴史的決定論へ帰ってしまう。真の自由は個々の行為の選択そのものに存しなくてはならない。自由なる行為は性格を造ると共に性格を毀ち得るものでなければならない。自由は瞬間瞬間に行為を無から創造するのでなければ本当の自由ではない。従って自己とは実体のような単なる連続ではなくて、非連続の連続という構造を有ったものである. *Cf.* « Jitsuzon tetsugaku » (1933, 1939), KSZ III, p. 81-82. Sur l'idée de « continuité de la discontinuité », voir *supra*, Troisième Partie, chap. II, 2, a.

[2] Kuki, « Nihonteki seikaku », KSZ III, p. 276-277 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 381-382 : « le *ji* 自 de *jiyû* 自由 [liberté] est identique au *ji* 自 de *jinen* 自然 [nature]. Le *mi* 身 [corps] de *mizukara* みづから [par soi-même] et l'*onore* 己 [soi] d'*onozukara* おのづから [(ce qui va) de soi] sont tous deux la nature en tant que soi [*jiko* 自己] ».

En réalité, l'article et l'exposé de 1937 sur les « caractéristiques proprement japonaises » sont essentiellement des textes de circonstance, ce que n'indique nullement Tanaka, selon qui l'intérêt serait plutôt dû à la vie privée de Kuki. En fait, comme nous l'avons vu, ces textes ont été produits dans un contexte de montée intense du nationalisme ethnique, notamment des discours sur les « caractéristiques proprement japonaises », des appels à un « retour au Japon » et des revendications du « nipponisme ». Le thème de la « nature » a été monté en épingle dans un tel contexte, en vue de montrer ce qu'il y a de spécifiquement japonais et de critiquer la modernité occidentale : Yasuda Yojûrô, selon qui, à l'état de « nature », les anciens Japonais vivaient en communion avec les dieux[1], pense le « pont du Japon » comme un « prolongement de la nature »[2] ; Yokomitsu Riichi caractérise aussi l'« esprit japonais » par la « nature », notamment en le considérant comme l'esprit qui respecte la « force de la nature » et qui apparaît comme une action dépourvue du moi[3]. Cette mise en valeur de la « nature » n'est d'ailleurs pas spécifiquement japonaise : les nazis la mettaient aussi en valeur à la même époque pour vilipender la modernité, croyant, à la manière de Yasuda, que les Germains vivaient à l'état de nature en coexistence pacifique avec les dieux[4]. Car, à l'époque moderne, la « nature » est souvent utilisée comme le repère des antimodernes. L'étude de Jacques Joly sur *Le naturel selon Andô Shôeki* atteste de cette « fonction idéologique commune » à la « nature » européenne et au *shizen* japonais, notamment de leur « rôle éminemment conservateur »[5].

Comme on le voit, l'intérêt pour la « nature » n'est pas propre à Kuki, à sa vie privée, mais à la vie publique japonaise (et même allemande) de l'époque. Comme l'indiquent les éditeurs des *Œuvres complètes de Kuki Shûzô*, l'article de février 1937

---

[1] Yasuda Yojûrô, *Taikan shijin no go-ichininsha* 戴冠詩人の御一人者 (Le premier des poètes couronnés), Tôkyô, Tôkyô-dô 東京堂, 1938. Voir Kevin Doak, *Dreams of Difference*, *op. cit.*, p. 10.

[2] Yasuda Yojûrô, *Nihon no hashi*, *op. cit.*, p. 16.

[3] Yokomitsu Riichi, *Monshô* 紋章 (Les armoiries), in *Kaizô*, janv.-sept. 1934. Voir Kawada Kazuko 河田和子, *Senji-ka no bungaku to « nihonteki na mono ». Yokomitsu Riichi to Yasuda Yojûrô* 戦時下の文学と「日本的なもの」ー横光利一と保田与重郎 (La littérature durant la guerre et « ce qui est proprement japonais ». Yokomitsu Riichi et Yasuda Yojûrô), Fukuoka, Hanasho-in 花書院, 2009, p. 52-56.

[4] Johann Chapoutot, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Ière partie : « Procréer », 1. « Origines : nature, essence, naissances », Paris, Gallimard, 2014.

[5] Jacques Joly, *Le naturel selon Andô Shôeki*, *op. cit.*, p. 9, 455.

sur les « caractéristiques proprement japonaises » se fonde sur une conférence prononcée au Lycée d'Ôsaka (la date étant inconnue), et la conférence du 26 mai a été donnée au Troisième Lycée. Ces conférences n'ont pas été prononcées conformément à la pure volonté de Kuki, mais organisées directement par le ministère de l'Éducation nationale à partir de juillet 1936 sous le nom de « cours de culture japonaise » (*Nihon bunka kôgi* 日本文化講義), en vue notamment de « cultiver les caractéristiques nationales, [d']exalter l'esprit japonais », ou encore d'« éclaircir la véritable signification du corps national [*kokutai*] et de l'esprit japonais »[1]. Ayant été produits à la demande de l'État, les textes de Kuki sur les « caractéristiques proprement japonaises » sont donc puissamment déterminés par le contexte politique de l'époque, ce qui nous incite à nuancer fortement les interprétations de Tanaka et de Furukawa[2], qui surévaluent philosophiquement l'idée de « nature » dans l'œuvre de Kuki.

C'est à la lumière de ce contexte qu'on doit aussi lire les remarques théologico-politiques de Kuki sur l'empereur et ses trois *regalia* (*sanshu no jingi* 三種の神器), symboles essentiels de l'idéologie impériale[3] : se transformant en théologien du shintô, Kuki interprète les *regalia* comme des « symboles » des « caractéristiques proprement japonaises », le joyau exprimant la nature, l'épée l'entrain et le miroir le renoncement[4] ; quant à l'empereur, considéré à l'époque comme « divinité apparaissant comme homme » (*akitsumi kami* 現御神), il est interprété comme « fusion et relation étroite [*yûgô sôsoku*] entre nature, entrain et renoncement »[5]. À Tanaka, qui loue la pensée de la nature, ces remarques ne semblent pas poser de problème ; Karatani et Pincus les exposent pour leur part en vue d'anathématiser Kuki en le qualifiant de « fasciste ». Pourtant, il y a un point commun à ces deux types d'interprétation : l'absence de contextualisation montrant que ces remarques ont été

---

[1] Cité dans *Senji-ka gakumon no tôsei to dôin* 戦時下学問の統制と動員 (Le contrôle et la mobilisation des sciences sous la guerre), éd. Komagome Takeshi 駒込武, Kawamura Hajime 川村肇 et Nasu Keiko 奈須恵子, Tôkyô Daigaku shuppan-kai, 2011, p. 201-203 : 国民的性格ノ涵養及ヒ日本精神ノ発揚 ; 国体、日本精神ノ真義ヲ明ニシ… ; cité dans Furukawa Yûji, *Gûzen to unmei*, *op. cit.*, p. 300, n. 13.

[2] Furukawa fait référence en note à l'organisation des « cours de culture japonaise » par l'État (*Gûzen to unmei*, *op. cit.*, p. 300-301, n. 13), mais n'en tire pas les conséquences pour relativiser l'idée de « nature » chez Kuki.

[3] Sur les trois *regalia* de l'empereur, voir François Macé, « Les rites d'avènement au Japon : la création d'une tradition », in *Cipango*, n° 1, 1992, p. 16-17 ; Eric Seizelet, « Les trois Trésors sacrés et la symbolique impériale au Japon : passé et présent », in *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles*, CRCV, 2005, https://crcv.revues.org/408.

[4] Kuki, « Nihonteki seikaku », KSZ III, p. 287 ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 394.

[5] *Ibid.*, p. 288-289, 395-396.

produites dans des « cours » organisés par un État faisant pression sur le corps professoral. Que Kuki ait écrit sur l'idée de « nature » et les trois *regalia* est un fait, mais nous devons aussi prendre en compte ce contexte de pression sur les universitaires japonais, ce qui nous incite à relativiser les affirmations de Kuki sur la nature, l'empereur et ses trois *regalia*, et à ne pas les considérer *telles quelles* comme l'expression de la philosophie de Kuki.

Ainsi, nous devons nuancer l'interprétation de Tanaka et Furukawa selon laquelle l'idée de « nature » est le point d'arrivée de la philosophie de Kuki : cette notion est quantitativement peu développée par Kuki lui-même d'un point de vue philosophique (au total, une quinzaine de lignes dans toute son œuvre) ; chronologiquement, elle n'est pas le point final de sa pensée, puisque des textes sur la contingence, dont l'idée de nature est absente, réapparaissent ensuite ; philosophiquement, l'idée de nature telle qu'elle est exposée par Kuki pose problème, d'autant plus qu'elle est en contradiction avec l'idée de liberté dont il prend explicitement le parti ; historiquement, le texte de 1937 sur lequel Tanaka et Furukawa s'appuient pour montrer l'évolution de la philosophie de Kuki, « Les caractéristiques proprement japonaises », est surdéterminé par le contexte politique de l'époque, ce qui nous incite à relativiser les idées émises dans ce texte, notamment celle de « nature ».

Pourtant, la surévaluation de l'idée de « nature » dans l'économie générale de l'œuvre de Kuki est révélatrice. S'il nous semble impossible d'affirmer que la philosophie de Kuki passe d'une pensée de la contingence ou du destin à une pensée de la nature, il est possible de prolonger la pensée du contingent-destin vers une pensée de la « nature », comme le fait Furukawa. Même si l'interprétation de ce dernier n'exprime pas selon nous la pensée de Kuki telle quelle, elle est possible en tant que *prolongement*, « radicalisation » de la pensée kukienne du destin, du contingent-nécessaire. Cette interprétation est symptomatique de l'ambivalence de la philosophie de Kuki entre la contingence comme donné et la contingence comme destin, entre phénoménologie et spéculation. Cette ambivalence va être éprouvée en temps de crise.

2. La position politico-culturelle de Kuki

Un coup d'État échoue le 26 février 1936. Il a été tenté par la faction dite « de la voie impériale » (Kôdô-ha 皇道派), regroupant notamment de jeunes officiers exaltés[1] qui, pour accomplir la « Restauration de Shôwa » (*Shôwa ishin* 昭和維新), veulent se débarrasser des hommes politiques et des grands capitalistes entourant l'empereur. La répression s'abat sur eux, dont les leaders sont fusillés, et émerge alors victorieuse la faction plus bureaucratique dite « de contrôle » (Tôsei-ha 統制派), soutenue par le courant planiste des « nouveaux hauts fonctionnaires » (*shin kanryô* 新官僚), l'armée étendant ainsi davantage son influence sur l'État. Dans ce contexte d'affaiblissement de la gauche et de renforcement de l'armée, accompagnés de la montée des idées nationalistes, Kuki écrit plusieurs textes qui nous permettent de mieux situer sa position politico-culturelle. En prenant en compte la question du rapport du Japon avec les autres pays et de celui de l'individu avec la nation et le monde, nous allons ici caractériser le nationalisme de Kuki, notamment pour nous demander si l'accusation de « fascisme » à son encontre est justifiée.

a) Un nationalisme culturel affirmant en même temps une « réciprocité d'influence » entre les cultures

Dans un essai de mai 1936, Kuki se montre très critique envers les « mots d'origine étrangère » (*gairai-go* 外来語), c'est-à-dire les mots transposés de langues étrangères, notamment de l'anglais, et utilisés dans le quotidien par les Japonais[2] : il reconnaît avoir eu « honte » quand, à son retour au Japon en 1929, il a vu de l'anglais sur les enseignes de nombreux magasins, si bien qu'il a eu l'« impression d'être dans une colonie comme Singapour ou Colombo »[3] et, depuis cette expérience troublante, il dit faire attention à utiliser le moins possible les mots d'origine étrangère.

---

[1] Rappelons qu'ils sont influencés par les *Conférences sur l'esprit du pays de l'empereur* de Kakei Katsuhiko (voir *supra*, Deuxième Partie, chap. I, 2).

[2] Kuki en donne des exemples : *nyûsu* ニュース (de l'anglais *news*), *sensêshon* センセーション (de *sensation*), *sâbisu* サービス (de *service*), *sabotâju* サボタージュ (du français « sabotage »), *kamufurâju* カムフラージュ (de « camouflage »), *inteli* インテリ (du russe *intelligentsia*), *salarîman* サラリーマン (néologisme composé des mots anglais *salary* et *man*), *runpen* ルンペン (de l'allemand *Lumpenproletariat*), etc. (KSZ V, p. 93).

[3] Kuki, « Gairai-go shokan », KSZ V, p. 91.

Pour éviter cette aliénation culturelle et « rompre fondamentalement avec le culte de l'Occident »[1], il est favorable à une sorte de protectionnisme culturel par le « contrôle » (*tôsei*)[2] de ces mots d'origine étrangère, montrant par là ses doutes sur la « position du libéralisme » qui avance plutôt l'argument de la sélection naturelle des mots pertinents par la « société de masse »[3]. Élitiste, Kuki ne fait pas confiance à ce qu'il appelle l'« arbitraire de la société de masse », laquelle « peut être sage mais aussi ignorante et stupide : on ne peut nullement affirmer que sont absentes d'elle la puérilité [*chiki* 稚気], quand elle utilise des mots d'origine étrangère à tort et à travers, et la vanité [*genki* 衒気], quand elle veut étaler sa maigre connaissance des mots étrangers »[4]. Ce sont plutôt ceux qui « dirigent la nation [*kokumin*] sur le plan de l'écriture – les savants, les gens de lettres et les journalistes – qui doivent s'éveiller à la conscience ethnique [*minzoku ishiki*], s'efforcer de purifier la langue nationale [*kokugo* 国語], repousser les mots d'origine étrangère et élever le goût de la société »[5]. Il faut « contrôler cette curiosité frivole de la société pour les mots européens », « exalter [*kosui* 鼓吹] l'esprit japonais » et faire « respecter la langue du Yamato et les mots orientaux »[6]. Car « la défense nationale [*kokubô* 国防] ne consiste pas seulement en l'envoi de troupes en Mandchourie. Nous devons défendre par l'unification nationale [*kyokoku icchi* 挙国一致] le caractère national [*kokuminsei*] de la langue japonaise »[7]. Plus concrètement, Kuki est favorable à une politique de « mots de traduction adéquats » (*tekitô na yakugo* 適当な訳語)[8], comme c'était le cas du vocabulaire philosophique occidental introduit à l'ère Meiji[9]. Kuki a d'ailleurs lui-même mis en pratique cette politique, ses traductions d'*Existenz* en *jitsuzon* 実存 et

---

[1] *Ibid.*, p. 99 : 西洋崇拝を根底から断絶すべきである.
[2] *Ibid.*, p. 93.
[3] *Ibid.*, p. 95 : 自由主義の立場, 社会民衆.
[4] *Ibid.*, p. 96 : 社会民衆の恣意に任せて安堵しているのも間違っている。民衆は賢明なところもあるが愚妹なところもある。ようもないのに無闇に外来語を使いたがる稚気と、僅かばかりの外来語の知識を矢鱈にふりまわしたがる衒気とが民衆にないとは決していえない.
[5] *Ibid.*, p. 99.
[6] *Ibid.*, p. 97.
[7] *Ibid.*, p. 95-96. La locution *kyokoku icchi* est une référence au *kyokoku icchi naikaku* 挙国一致内閣, ou « gouvernement d'unification nationale », probablement au gouvernement Okada (juil. 1934-mars 1936). Kuki fait d'ailleurs référence dans la phrase suivante au ministre de l'Instruction publique de ce gouvernement, Matsuda Genji 松田源治 (1876-1936), connu pour avoir blâmé l'utilisation des mots *papa* パパ et *mama* ママ dans les familles japonaises.
[8] *Ibid.*, p. 98.
[9] Voir *supra*, Première Partie, chap. I, 1.

de *transzendental* en *chôetsuronteki* 超越論的 étant toujours utilisées dans le monde philosophique japonais aujourd'hui.

Ainsi, Kuki montre dans cet essai un certain conservatisme culturel, un certain nationalisme culturel revendiquant une affirmation de l'identité spirituelle et linguistique du Japon, en utilisant un vocabulaire politique national, mais nous voyons en même temps qu'il reste ouvert à l'étranger par la voie de l'idée de politique de traduction. Si nous pouvons nous permettre un rapprochement avec la France contemporaine, sa politique culturelle est analogue, par son élitisme, son conservatisme et son insistance sur la nécessité de la traduction, à celle des autorités gouvernementales et de l'Académie française[1]. Kuki affirme explicitement dans le même essai que « nous [les Japonais] avons beaucoup à apprendre de la civilisation occidentale, et [que] par conséquent nous devons être assez ouverts d'esprit pour tolérer quelques mots d'origine étrangère comme un mal nécessaire. Mais il s'agit là aussi d'une question de degré »[2]. Dans un essai qui n'a pas été publié mais qui a été écrit à cette époque, « Tradition et progrès », Kuki affirme qu'il « hume avec ardeur [*hitasura* ひたすら] l'odeur de la tradition »[3], mais qu'en même temps il n'est pas « de ceux qui pensent qu'il suffit de défendre obstinément [*koshu* 固守] la tradition »[4], au contraire :

> Je suis de ceux qui croient fermement qu'il y a beaucoup à apprendre de la culture occidentale, la moitié de ma vie étant d'ailleurs consacrée à son étude. La culture de notre patrie [*kokoku* 故国] doit devenir de plus en plus féconde. Pour ce faire, nous devons cueillir ce qu'il y a d'excellent dans les choses nouvelles de l'étranger. Il s'agit là de

---

[1] *Cf.* la déclaration de l'Académie française par rapport à la « défense de la langue française » et aux « mots étrangers », notamment aux « importations anglo-américaines » : « Jugeant que la concurrence de l'anglais, même dans la vie courante, représentait une réelle menace pour le français et que les importations anglo-américaines dans notre lexique devenaient trop massives, les autorités gouvernementales ont été amenées, depuis une trentaine d'années, à compléter le dispositif traditionnel de régulation de la langue.

À partir de 1972, des commissions ministérielles de terminologie et de néologie sont constituées. Elles s'emploient à indiquer, parfois même à créer, les termes français qu'il convient d'employer pour éviter tel ou tel mot étranger, ou encore pour désigner une nouvelle notion ou un nouvel objet encore innommés. Ces termes s'imposent alors à l'administration. On ne dit plus *tie-break* mais *jeu décisif*, *baladeur* remplace *walkman*, *logiciel* se substitue à *software*, etc. » (http://www.academie-francaise.fr/la-langue-francaise/le-francais-aujourdhui ; consulté en févr. 2016)

[2] Kuki, « Gairai-go shokan », KSZ V, p. 94-95 : 我々は西洋文明から大いに学ぶべきところがあり、従って幾分かの外来語を不可欠的悪として見逃がすだけの雅量を有っていなければならない。しかしこれも程度の問題である.

[3] Kuki, « Dentô to shinshu » 伝統と進取 (Tradition et progrès), mai-juin 1936 ?, KSZ V, p. 208. Remarquons que la « tradition » est une idée qui a été montée en épingle par T. S. Eliot dans un essai intitulé « Tradition and the Individual Talent » (in *The Egoist*, sept. 1919).

[4] *Ibid.*, p. 207.

quelque chose de tellement évident et banal qu'il est aujourd'hui ridicule de prendre la peine de l'affirmer. Je crois profondément que nous avons beaucoup de choses à apprendre de l'Occident, non seulement dans le domaine de la science et de la technique, mais aussi dans le champ de l'art et de la morale. Les Japonais sont enclins à être prétentieux et pensent qu'en tout point ils ne cèdent en rien à tous les autres pays du monde, mais je pense que c'est là une grande erreur. Nous devons progresser en introduisant de nouvelles choses dans des domaines variés.[1]

Remarquons que Kuki ne partage pas l'adage « âme japonaise, sciences occidentales » (*wakon yôsai* 和魂洋才)[2] – en vogue chez certains partisans de la modernisation au début de l'ère Meiji –, enjoignant schématiquement les Japonais d'adopter les sciences occidentales sur le plan matériel, mais de conserver, sur le plan spirituel, la morale et l'art japonais : selon Kuki, il y a aussi à apprendre de l'Occident dans le « champ de l'art et de la morale ». Contrairement à ce qu'affirme Harry Harootunian[3], Kuki ne fait pas de distinction simpliste entre l'Occident matériel et l'Orient spirituel.

L'idée de relation entre « tradition et progrès », entre « esprit japonais » et « choses nouvelles de l'étranger » n'est pas nouvelle dans le parcours intellectuel de Kuki. Dès « Bergson au Japon », écrit en français et publié en France en 1928, on peut lire des affirmations analogues :

On nous [les Japonais] fait parfois le reproche puéril de n'être que d'« habiles imitateurs ». Quand une civilisation s'affronte avec une autre civilisation, une réciprocité d'influence n'a rien que de naturel. Mais l'acceptation de l'idée ne signifie point l'imitation. Ce qui se produit c'est l'assimilation selon le choix. Et le mode du choix lui-même nous révèle toujours la spontanéité et l'activité caractéristiques du sujet qui choisit.

[…]

Or, en quelque sens qu'on l'entende, le progrès n'est point concevable s'il n'est solidement uni à la tradition. Qui dit progrès dit, par là même, tradition. Notre pensée orientale, quoiqu'elle soit prête à étudier la pensée occidentale, n'atteindra jamais son véritable progrès sans être abondamment nourrie de sa propre tradition. Il faut donc que

---

[1] *Ibid.*, p. 207-208 : 私は西洋文化からも大いに学ぶべきところのあることを堅く信じている者で、私の生活の一半は西洋文化の学習に捧げているようなものである。故国の文化は益々肥っていかなければならない。そのためには外国の新しいものの長を採って行かなければならない。このことは余りにも解りきった平凡なことで今日となってはことさら主張するのも可笑しい程である。単に学術や技術の上のみならず芸術や道徳の領域にあっても色々と西洋から学ぶべきところのあることを私は深く信じている。日本人がともすれば自惚れ勝ちで世界のどこに比してもすべての点で遜色ないもののように考えるのは間違っていると私は思う。我々は色々の点で新規なものを取入れて進んでゆかなければならない.

[2] Ce schéma est inspiré de l'ancien adage « âme japonaise, sciences chinoises » (*wakon kansai* 和魂漢才) et de propos de Sakuma Shôzan 佐久間象山 (1811-1864) : « morale orientale, sciences occidentales [*tôyô dôtoku seiyô geijutsu* 東洋道徳西洋芸術], [ainsi] on ne laisse échapper ni le délicat ni le rude, on se munit de l'envers et de l'endroit » (cité dans Francine Hérail, *Histoire du Japon*, *op. cit.*, p. 382).

[3] Harry Harootunian, *Overcome by Modernity*, *op. cit.*, p. 244.

> nous suivions notre propre tradition pour la dépasser. Il faut la poursuivre pour la surpasser. « Le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant ». Ainsi se définit pour nous le progrès ; ainsi se définit la durée bergsonienne.[1]

D'une part, Kuki a une vision interrelationnelle des cultures. Les cultures ne sont pas fermées sur elles-mêmes, il y a « réciprocité d'influence ». Et, comme l'affirme Kuki, quand une culture s'inspire d'une autre, ce n'est pas une simple « imitation » passive d'un modèle qui se produit, mais l'« assimilation selon le choix », la « spontanéité et l'activité caractéristiques du sujet qui choisit », c'est-à-dire qui remodèle et transforme le modèle selon ses propres préoccupations. D'autre part, selon Kuki, la nouveauté ou « progrès » va de pair avec l'ancien ou « tradition » : la position de notre auteur s'oppose tout autant à celle qui exalte la création du nouveau en expulsant l'ancien qu'à celle qui exalte la conservation de l'ancien en refusant le nouveau. De même que, selon Bergson, le passé n'est pas un passé qui passe ou qui tombe dans l'oubli (le passé au sens vulgaire), mais celui qui progresse lui-même vers l'avenir en évoluant de manière créative, la culture selon Kuki progresse en se nourrissant de la tradition mais, en même temps et par là même, la « dépasse » et la « surpasse » : comme la durée bergsonienne ne progresse que par le passé, le progrès de la culture ne se fait que par la tradition, mais par là même, en progressant, notamment en s'inspirant de l'étranger, il la dépasse et la surpasse.

b) « Tradition » et rapport aux autres cultures dans la théorie de la rime

Kuki a lui-même mis en pratique dans son interprétation de la rime ces idées sur les rapports entre Japon et étranger ainsi qu'entre tradition et progrès. Tout d'abord, Kuki montre une possibilité inexploitée de la rime dans la poésie japonaise moderne en montrant qu'il existe au sein même de la poésie japonaise ancienne de nombreux jeux sur les sons, et même des rimes. Et si la rime n'a pas connu un grand développement au Japon jusqu'à nos jours, c'est selon Kuki parce qu'ont rapidement disparu les formes de poésie facilitant la rime par la structure symétrique de leurs vers, comme le *chôka* 長歌, le *sedôka* 旋頭歌 et le *imayô* 今様[2], alors qu'ont été perpétués

[1] Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (90)-(91) et (92). Kuki cite Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 4.

[2] Le *chôka* 長歌 (« poème longue ») est une forme de poésie japonaise ancienne qui est constituée d'une succession de vers de cinq et de sept mores et qui finit par un vers de sept mores (schéma : 5-7-5-7-5-7…5-7-7). On en trouve dans le *Man.yôshû*.

jusqu'à nos jours le *tanka* et le haïku, qui au contraire entravent le développement de la rime par leurs structures asymétriques[1].

Parmi les raisons que Kuki avance pour justifier l'utilisation de la rime dans la poésie japonaise, il y a tout d'abord ***les raisons historiques***, que pour sa part il appelle « arguments positifs » (*sekkyokuteki riyû* 積極的理由) : « la raison *positive* pour laquelle je crois que le développement de la rime [*ôin*] est possible, se fonde sur le fait que, dans la poésie japonaise ancienne, on a donné beaucoup d'importance aux rapports sur le plan des phonèmes [*on.in* 音韻] » (KSZ V, p. 267, 294 ; IV, p. 251). Il veut ainsi montrer que, puisqu'il y a eu un travail sur les sons dans la poésie japonaise ancienne, il y a une possibilité de développer la rime dans la poésie japonaise de son époque. Kuki illustre donc son propos en citant des exemples tirés de la poésie de Nara, de Heian, de Kamakura et d'Edo : l'allitération (*tôin* 頭韻), le mot-pivot (*kake-kotoba*), le mot-oreiller (*makura-kotoba*) et la répétition d'un même mot (*dôgo no hanpuku* 同語の反復). Il cite même des poèmes avec des rimes (*kyakuin* 脚韻) en fin de vers, c'est-à-dire avec ce qu'il appelle des « rimes au sens restreint » (*kyôgi no ôin* 狭義の押韻, V, 267, 306 ; IV, 265), citant notamment la *Chronique des choses anciennes* (*Kojiki* 古事記, 712), le *Recueil de dix mille feuilles* (*Man.yôshû* 万葉集, 760 env.), les *Chansons pour faire danser la poussière sur les poutres* (Ryôjin Hishô 梁塵秘抄, XIIe siècle), Bashô (1644-1694).

Ensuite, Kuki déconstruit le supposé lien intrinsèque entre langue et littérature (en l'occurrence la rime), c'est-à-dire le déterminisme linguistique, selon lequel la structure ou les caractères phonétiques d'une langue prédétermine nécessairement ses œuvres littéraires.

La rime étant un fait essentiellement auditif, le deuxième type de raison est ***d'ordre phonétique***. Kuki l'appelle « argument par la négative » (*shôkyokuteki riyû* 消極的理由), car elle consiste à montrer que l'argument selon lequel la rime n'est pas appropriée à la poésie japonaise n'est pas pertinent (V, 268, 319 ; IV, 282-283). Kuki réfute notamment l'argument qu'on trouve par exemple chez Karl Florenz et Chikashige Masumi[2] et selon lequel les caractères phonétiques de la langue japonaise empêchent le développement de la rime.

En ce qui concerne le rapport entre consonne et voyelle, ceux qui sont hostiles à la rime japonaise affirment que les consonnes donnent plus d'effets sonores à la rime ; or, le japonais étant faiblement pourvu en consonnes par rapport à l'anglais, à l'allemand et au français, il ne serait pas apte à la rime. Cependant, pour Kuki, ce genre de soupçon perd de sa puissance si l'on compare le japonais avec le latin et l'italien, dotés de poésie rimée, et qui sont à peu près dans le même cas que le japonais du point de vue du rapport entre consonnes et voyelles. Cette analogie avec le latin et l'italien confirme selon Kuki la

---

Le *sedôka* 旋頭歌 (« poème qui remonte à la tête ») se compose de deux tercets dont chacun est composé de vers de cinq, sept et sept mores (schéma : 5-7-7-5-7-7). On en trouve dans le *Man.yôshû*.

L'*imayô*, abréviation de *imayô uta* 今様歌 (« poème à la manière moderne »), se compose généralement de huit mores avec alternance de sept et cinq mores (schéma : 7-5-7-5-7-5-7-5). On en trouve de la moitié de l'époque de Heian (794-1185) à l'époque de Kamakura (1185-1333).

[1] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 407 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 427.

[2] Karl Florenz, *Geschichte der japanischen Literatur* (1906), Leipzig, C.F. Amelang, 1909, p. 15 ; Chikashige Masumi 近重真澄, « Shintai-shi no ôin-hô ni tsuite » 新体詩の押韻法に就て (Sur la manière de rimer dans la poésie nouvelle), in *Geibun*, 3e année n° 5 (1912), p. 91-92.

possibilité de développement de la rime en poésie japonaise.

Pour ce qui est de l'intonation, ceux qui sont hostiles à la rime japonaise affirment que, la langue japonaise n'étant pas assez accentuée et le ton baissant en fin de vers, la rime n'a pas d'effet sonore puissant en poésie japonaise. Cependant, répond Kuki, le japonais est proche d'une langue qui n'est pas très accentuée, mais qui est dotée d'une poésie rimée, le français : d'ailleurs, que ce soit en japonais ou en français, l'accent n'intervient pas dans la constitution de la poésie. Ici, on pourrait certes lui rétorquer que, tandis que le français et l'italien n'ont chacun qu'un seul défaut (manque d'accent pour le français, égalité entre nombre de voyelles et nombre de consonnes en italien), le japonais en cumule deux. Cependant, Kuki ajoute dans la version de 1941 que, plutôt que de penser que l'effet sonore sera faible même si l'on rime (puisque l'accent est faible), il est plus naturel de penser que, parce que l'accent est incapable de devenir l'élément constitutif de la forme poétique, il faut *justement* suppléer ce défaut par l'utilisation de la rime (IV, 294). Il s'agit de l'argument de la rime en tant que palliatif du défaut d'une langue : la rime donne du rythme à une langue qui est à l'origine peu rythmée.

Pour ce qui est de l'intonation en fin de vers, alors qu'on élève le ton en français, on le baisse en japonais, car arrivent à la fin de la phrase des mots que Kuki considère comme « relativement moins importants » que le nom (*taigen* 体言), comme le verbe et le verbe auxiliaire (IV, 294-295). En ce cas, dit-il, il suffit de *changer l'ordre des mots*, comme cela se fait souvent en littérature, notamment en poésie : il suffit de placer à la fin du vers des mots importants comme le nom, ce qui corrigera le ton en fin de vers. *Le caractère phonétique d'une langue nationale, souligne Kuki, n'est pas quelque chose de figé dans lequel on ne pourrait pas se mouvoir librement*.

En outre, dans une langue ayant une faible intonation comme le japonais, la plus ou moins baisse de ton à la fin du vers n'a en réalité pas une grande importance pour la rime. En effet, demande Kuki, « est-ce une nécessité que la rime résonne fort ? Plutôt qu'elle se découvre toute nue en résonnant fort, ne correspond-elle pas davantage à l'exigence esthétique des Japonais quand elle résonne secrètement et qu'elle soit recouverte à moitié ? Il y a chez les Japonais le goût pour "l'absence de la perspective, le motif caché" [*mu-chihyô, ura-moyô* 無地表、裏模様] » (IV, 297). Ainsi, ce qui était considéré comme un défaut est revalorisé, Kuki faisant appel à la sensibilité des Japonais.

Enfin, pour ceux qui ne croient pas en l'efficacité de la rime en japonais, la difficulté provient aussi de ***la structure même de sa phrase***. Rappelons les particularités de la phrase japonaise par rapport aux langues européennes : 1) le complément (*hokaku* 補格) vient avant le prédicat (*jukkaku* 述格), ce qui signifie qu'il est rare que le nom arrive au niveau de la rime (*kyakuin*) ; 2) le verbe auxiliaire (*jo-dôshi* 助動詞) vient à la fin de la phrase, et donc a tendance à prendre la place de la rime ; 3) il arrive souvent qu'une particule enclitique (*joshi* 助詞), pauvre en sonorité, prenne la place de la rime.

Ici, Kuki rapproche l'allemand du japonais (de même, il arrive souvent en allemand que le complément vienne avant le prédicat) ; en outre, il n'est pas difficile de placer le nom en fin de vers, par exemple en faisant des enjambements, en renversant les positions des mots, en faisant des ellipses (V, 333-334 ; IV, 302-304). Il s'agit de l'argument du changement de l'ordre des mots qu'on a vu plus haut. Ainsi, Kuki propose par exemple de construire la rime entre un verbe auxiliaire et une autre partie du discours (*hinshi* 品詞, V, 338 ; IV, 309), ou entre une particule enclitique et une autre partie du discours (V, 341 ; IV, 314).

Après avoir montré la possibilité de la rime japonaise en ayant répondu aux possibles critiques, Kuki affirme que *la rime double doit être le modèle de la poésie japonaise*, comme l'ont tenté certains auteurs de l'ère Meiji, Yatabe Ryôkichi, Iwano Hômei, Mori Ôgai (V, 360 ; IV, 347), alors qu'il considère la rime à une seule voyelle comme n'étant

pas assez efficace du point de vue sonore en japonais (V, 352 ; IV, 331). Ici, la rime japonaise est rapprochée de la rime italienne, qui est souvent double, alors que l'anglais, l'allemand, le français et le chinois ont pour principe la rime simple. Notre auteur va même jusqu'à dire qu'il est favorable au sonnet en poésie japonaise (V, 401 ; IV, 420-422) : dans la mesure où la rime est possible en poésie japonaise, il est selon lui évident que le sonnet, qui a pour signification fondamentale la rime, insufflera aussi de la vie au Japon, d'autant que les poèmes à quatorze vers existaient déjà dans le *Man.yôshû* sous la forme des poèmes longs (長歌 *chôka*).

Ces arguments ont-ils eu une influence sur les poètes de l'époque ? Kuki prétend avoir influencé une poète réputée, Yosano Akiko, à qui il a envoyé en 1927 le premier manuscrit sur la rime. Citée par Kuki, elle affirme dans une « petite préface » écrite en printemps 1928 et insérée dans un recueil où sont présents des poèmes rimés :

> Ce que je ressens après avoir terminé de composer des poèmes, c'est, à cause de l'absence de rime [*ôin*] dans la poésie de notre pays, l'angoisse quant à la certitude de l'indépendance du vers. On reprochera toujours à la licencieuse poésie libre de ne faire que de la prose. J'espère d'années en années que naîtra un mouvement tentant une nouvelle espèce de rime qui corrigera ce défaut.[1]

Malgré le souhait et les poèmes rimés de Yosano Akiko, la défense de la rime dans la poésie japonaise, illustrée par ailleurs par des poèmes que Kuki a lui-même composés (V, 422-465 ; IV, 454-513), ne semble pas avoir grandement influencé les poètes de l'époque. Sakutarô a d'ailleurs qualifié d'absurde la tentative de Yosano Akiko[2]. La défense et illlustration de la rime semble avoir été largement ignorée, comme le suggère aussi Nakamura Shin.ichirô, et, semble-t-il, il n'est pas encore né dans le Japon moderne de grande poésie rimée. Kuki ne semble donc pas avoir influencé le monde littéraire japonais[3].

---

[1] Yosano Akiko, « petite préface » (*shô-jo* 小序) à « Kotori no su (Ôin shô-kyoku gojûkyû shô) » 小鳥の巣（押韻小曲五十九章）(Le nid de petits oiseaux (59 petits morceaux rimés)), in *Akiko shi-hen zenshû* 晶子詩篇全集 (Œuvres poétique complètes d'Akiko), Tôkyô, Jitsugyô no Nihon-sha 実業之日本社, 1929 : 詩を作り終りて常に感ずることは、我国の詩に押韻の体なきために、句の独立性の確実に対する不安なり。散文の横書にあらずやと云う非難は、放縦なる自由詩の何れにも伴うが如し。この欠点を救いて押韻の新体を試みる風の起らんこと、我が年久しき願いなり ; cité dans Kuki, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 273.

[2] Hagiwara Sakutarô, « Nihon shiika no inritsu ni kansuru genri », art. cit., p. 460-461.

[3] N'ayant pas influencé le monde littéraire, les idées et arguments de Kuki sur la rime japonaise sont de peu de valeur selon certains ; mieux, l'argument même n'importe pas du tout, car seule compte l'influence de l'auteur, comme nous l'avons entendu dans la Journée d'étude du 13 mai 2014 à la Maison franco-japonaise (Tôkyô). Selon un discutant, ce qui compte est de savoir si Kuki a eu le « dernier mot » ; selon un autre, que les arguments soient pertinents ou pas, là n'est pas le problème. Il n'y a d'ailleurs eu aucune question ou critique sur les arguments même de Kuki. Un seul a affirmé que ceux-ci paraissaient « fallacieux » sans expliquer pourquoi. N'étant à l'époque pas déterminant et n'ayant pas même suscité une polémique, Kuki serait sans importance. On retrouve là l'esprit historiciste, réduisant toute production de l'esprit à l'histoire (politique ou économique), autrement dit, absolutisant l'histoire, ce qui est le propre de l'esprit dogmatique.

Cependant, d'un point de vue philosophique ou de celui de l'histoire de la philosophie (les deux points de vue allant de pair), ce qui importe n'est pas nécessairement l'influence qu'a eue un philosophe sur son temps ou la mode qu'il a suscitée, mais la pertinence et la nouveauté des concepts et des argumentations. Comme nous l'avons vu dans notre introduction, l'histoire de la philosophie en tant que discipline existe aussi pour déterrer des philosophes oubliés ou des philosophes qui n'ont pas eu une grande renommée de leur vivant. Pour l'historien, Voltaire est

La langue n'est pas toute faite, implacable : comme le dit explicitement Kuki, elle est flexible, elle peut être pétrie et modelée, ce qui montre que ce n'est pas parce qu'il n'y a pas eu de grande poésie moderne rimée que le Japon est éternellement condamné à l'absence de poésie rimée. Affirmer le contraire serait absolutiser l'histoire, c'est-à-dire considérer la réalité donnée comme une implacable nécessité (Kuki montre par ailleurs que même l'histoire témoigne que les anciens Japonais ont aussi rimé). Nous reconnaissons ici le point de vue « métaphysique » de Kuki, considérant la réalité comme pouvant ne pas être, c'est-à-dire contingent.

Il s'ensuit que, selon Kuki, le poète contemporain doit se tourner vers les possibilités contenues dans la tradition de la poésie japonaise, notamment le « bourgeon de la rime » (*ôin no hôga* 押韻の萌芽)[1]. En rimant, il « a pour mission de déployer [*hakki* 発揮] les possibilités musicales de sa langue nationale » : il n'a d'ailleurs « qu'à jeter un coup d'œil rétrospectif sur ce qui existait déjà et saisir sans faute le soi et la langue dans la tradition », c'est-à-dire « à développer [*tenkai* 展開] une possibilité donnée vers une réalité devant être donnée, à faire passer une potentialité cachée à une actualité manifeste »[2]. En considérant cette défense et illustration de la rime japonaise, nous voyons que Kuki n'a pas une vision figée de ce qu'il appelle la « tradition » : Kuki ne se contente pas de défendre des formes passées de la poésie pleinement réalisées dans l'histoire du Japon, en l'occurrence le *tanka* et le haïku, mais de trouver dans la poésie ancienne des « possibilités » qui n'ont pas été selon lui pleinement « déployées », en l'occurrence le *chôka*, le *sedôka*, le *imayô*, les jeux sur les sons et les rimes. S'il est attaché au passé de la culture japonaise, à ce qu'il appelle la « tradition », il ne semble pas opposé à toute nouveauté. Remarquons d'ailleurs que la nouveauté n'apparaît jamais *ex nihilo*, mais à partir d'une « possibilité donnée » ou « tradition » : c'est justement l'artiste, en l'occurrence le poète, qui doit assurer le passage entre la « possibilité donnée » (ou « potentialité

---

plus important que Maine de Biran ; pour le philosophe, c'est le contraire, et rappelons que Nietzsche n'a eu nulle renommée de son vivant.

[1] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 319 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 282.

[2] Kuki, « Nihon shi no ôin » [A] et [B], KSZ V, p. 270, 421 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 449 : わが国の詩人は、自己に委託された国語の音楽的可能性を発揮させて詩の純粋な領域を建設することを、自分の使命の一つと考えなくてはならない。それには既存を回顧して伝統の中に自己と言葉とを確実に把握すればよい。与えられた可能性を与えらるべき現実性に展開せしめ、匿された潜勢性をあらはな現勢性に通路させればよいだけである.

cachée ») et la nouveauté (« réalité devant être donnée » ou « actualité manifeste »). Kuki n'exprime pas de conservatisme figé se bornant à soutenir une tradition considérée comme légitime et immuable ; il réclame plutôt le déploiement d'une forme qui se trouvait en tant que possibilité dans le passé (dans la « tradition »), et dont il est conscient qu'elle n'est pas considérée comme légitime. Il pense moins à une simple perpétuation qu'à une réévaluation de la tradition.

Nous retrouvons ici les considérations « morales » de sa philosophie de la contingence. De même que l'individu ne doit pas laisser passer une possibilité, mais déployer un sens (c'est-à-dire une valeur et une orientation) à partir de possibilités contenues dans le donné contingent, de même il s'agit, dans le domaine de la culture, de faire vivre une « tradition », de la « déployer », c'est-à-dire de donner un sens à des possibilités non-exploitées contenues dans un donné historique contingent. Il importe de « déployer [*hakki* 発揮] le sens de la contingence en tant qu'instant », de donner un sens à un contingent donné, c'est-à-dire de « remplacer la finalité imaginaire contenue dans l'auto-position de la possibilité par notre propre dessein facticiel »[1]. Kuki parle de « potentialité » et d'« actualité », mais ce qui nous a été donné aurait pu ne pas être réalisé ou déployé, et c'est pourquoi il ne s'agit pas d'un simple finalisme, mais d'une pensée de la contingence : le contingent, le donné n'est qu'une « finalité imaginaire », il aurait pu ne pas être donné et il peut ne pas être déployé ; nous faisons *comme s*'il s'était posé selon une finalité, et nous lui donnons un sens par notre « dessein facticiel ». Dans le contexte esthétique, il ne s'agit pas d'une simple *praxis*, mais d'une *poièsis*, en l'occurrence de la création d'une œuvre poétique, mais l'on retrouve dans les deux cas l'idée de passage entre le donné (« finalité imaginaire » et « potentialité donnée ») et sa mise en valeur (« dessein facticiel » et « réalité devant être donnée »).

Aussi, le déploiement de possibilités ne se fait pas isolément, mais à l'« occasion » (*kien* 機縁)[2] de contacts avec des cultures étrangères, en l'occurrence en s'inspirant des rimes des poésies étrangères. Kuki est là aussi fidèle à sa philosophie de la contingence insistant sur la rencontre avec l'autre, par laquelle seulement on peut déployer des possibilités. Et quand bien même la poésie occidentale devenait l'« occasion » pour la poésie japonaise de développer des rimes, il n'y aurait là rien de

[1] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350.
[2] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 417 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 441.

« rédhibitoire » (*kihi* 忌避)[1] pour Kuki car il ne s'agirait pas d'une imitation servile consistant à plaquer des règles formelles occidentales à la poésie japonaise[2], étant donné que la rime existait déjà comme « potentialité » dans la poésie japonaise elle-même.

En outre, dit Kuki, il faut certes voir « dans une poésie nationale les particularités du peuple ethnique [*minzoku*] », notamment celles de la langue, mais il ne faut pas oublier « ce qu'il y a de commun aux poésies de chaque pays »[3], c'est-à-dire « l'universalité » (*fuhensei*), en l'occurrence celle de la « forme » (*keitai* 形態)[4] de la rime. Kuki a d'ailleurs intitulé la partie contenant ces considérations « L'universalité de la rime » en 1931[5] et « Japonité et mondialité de la rime » en 1941[6]. Dans le texte de 1941, il ajoute qu'adopter la rime au Japon signifie « gagner une mondialité musicale et élever la poésie japonaise au niveau mondial »[7]. Comme nous le voyons par les citations ci-dessus, cette vision interrelationnelle des cultures a été exprimée dans son texte de 1931 sur la rime, mais sera maintenue dans le texte publié en 1941, l'année de sa mort.

Ici, contrairement à ses affirmations dans *La structure de l'iki*, où il finit par insister sur le caractère exclusivement japonais de l'*iki*, Kuki semble plus ouvert au monde, prenant en compte l'universalité de la rime et rapprochant le japonais de certaines langues européennes, même si l'on reste principalement dans une logique de concurrence entre le Japon et l'Occident (ou monde). Il s'agit ici d'une constante des nippologies : comme nous le voyons déjà chez des auteurs de l'ère Meiji, par exemple

---

[1] *Ibid*.

[2] C'est ainsi que Yoshida Seiichi, dans sa synthèse historique sur la poétique japonaise moderne, critique la thèse de Yamada Bimyô « Sur le vers japonais » (1890-1891), cité ci-dessus : « Bimyô n'a pas tenu compte des différences de caractère fondamental entre le japonais et les langues européennes, et n'a fait qu'enchâsser de force [le japonais] dans la métrique [*shi-hô* 詩法] et les règles de la poésie occidentale. […] Alors qu'il savait que le mètre syllabique [*onsûritsu* 音数律] est le mètre [*inritsu*] qui soutient la poésie japonaise, c'était brutal de sa part de prendre pour modèle la poésie anglaise, qui recherche la beauté du mètre dans l'intonation, la longueur et la position de la voix, et d'accorder le vers japonais avec ce modèle. C'eût été moins mauvais [*madashimo* まだしも] si seulement il s'était référé à la poésie française, qui se conforme au mètre syllabique » (Yoshida Seiichi, « Shi-ron sôsetsu », art. cit., p. 607).

[3] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 417 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 444 : 一国の詩にその民族の特色を見なければならぬのは云うまでもないが、また他面にあって各国の詩に共通のものをも忘れてはならない.

[4] *Ibid*.

[5] *Ibid.*, KSZ V, p. 406 : *ôin no fuhensei* 押韻の普遍性.

[6] Kuki, « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ V, p. 406 : *ôin no nihonsei to sekaisei* 押韻の日本性と世界生.

[7] *Ibid.*, p. 444.

Nitobe Inazô avec le *bushidô* et Shiga Shigetaka avec les paysages japonais, on veut montrer, d'une part, qu'on est au niveau mondial (aussi excellent que l'Occident), mais, d'autre part, qu'on n'en demeure pas moins particulier (différent de l'Occident). Ainsi, le particularisme ou nationalisme culturel de Kuki n'est pas purement exclusif, mais laisse, selon les sujets, une possible ouverture à l'étranger, à l'universalité.

c) Kuki et les discours de 1937 sur ce qui est « proprement japonais »

Ainsi, la position fondamentale de Kuki sur les cultures ne change pas avec la multiplication, dans les années 1930, des discours sur ce qui est « proprement japonaise » (*nihonteki naru mono* 日本的なるもの)[1]. Rappelons le livre de Kihira Tadayoshi publié en 1930, *L'esprit japonais*[2]. Des *Cours sur l'esprit japonais* sont publiés entre 1933 et 1935[3], où l'on insiste sur les trois *regalia* de l'empereur, la légitimité de la lignée impériale, l'hégémonie japonaise et l'empereur Meiji. Des revues généralistes, *Pensée* et *L'Idéal*, publient des numéros spéciaux sur l'« esprit japonais » en 1934 ; *Pensée* publie en 1935 un numéro consacré à « la pensée et les arts de l'Orient », en 1936 à « la culture japonaise » et en 1937 aux « problèmes du peuple ethnique [*minzoku*] et de la tradition »[4]. Selon Kawada Kazuko, les discours sur ce qui est « proprement japonais » se concentrent sur l'année 1937[5] ; c'est d'ailleurs en cette année que Sakutarô en appelle à un « retour au Japon »[6] et que le ministère de l'Éducation nationale publie *La signification fondamentale du corps national* (*Kokutai no hongi* 国体の本義).

---

[1] Voir Suzuki Sadami, « "Wabi", "sabi", "yûgen". Kono "Nihonteki narumono"「わび」「さび」「幽玄」ーこの「日本的なるもの」 (*Wabi, sabi, yûgen*. Ce qui est « proprement japonais »), in Suzuki Sadami et Iwai Shigeki (éd.), *Wabi, sabi, yûgen*, *op. cit.*, p. 36-46.

[2] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. I, 2.

[3] *Nihon seishin kôza* 日本精神講座 (Cours sur l'esprit japonais), 12 vol., Tôkyô, Shinchô-sha, 1933-1935.

[4] *Risô*, n° spécial *Nihon seishin no shikô* 日本精神の志向 (L'intention de l'esprit japonais), janv. 1934 ; *Shisô*, n° spécial *Nihon seishin* 日本精神 (L'esprit japonais), mai 1934 ; *Shisô*, n° spécial *Tôyô no shisô no geijutsu* 東洋の思想と芸術 (La pensée et les arts de l'Orient), avr. 1935 ; *Shisô*, n° spécial *Nihon bunka* 日本文化 (La culture japonaise), juin 1936 ; *Shisô*, n° spécial *Minzoku to dentô no mondai* 民族と伝統の問題 (Les problèmes du peuple ethnique et de la tradition), avr. 1937.

[5] Voir Kawada Kazuko, *Senji-ka no bungaku to « nihonteki na mono »*, *op. cit.*, p. 6-8. Voir aussi la bibliographie de Kawada, *op. cit.*, p. 278-283.

[6] Notamment Hagiwara Sakutarô, « Nihon e no kaiki » 日本への回帰 (Retour au Japon), in *Inochi* いのち (La vie), déc. 1937.

Kuki publie aussi un article en février et donne une conférence en mai sur les « caractéristiques proprement japonaises », où il revendique la position du « nipponisme » (*nihonshugi* 日本主義). Nous traduisons *nihonshugi* par « nipponisme » pour éviter le terme « japonisme », utilisé pour désigner l'influence de l'art japonais sur les lettres et les arts français. Morvan Perroncel parle de « moment nipponiste »[1] pour désigner la Société pour l'Éducation politique (Seikyô-sha), qui, à partir de la création de leur revue *Nihonjin* 日本人 (Les Japonais) en 1888, défend l'idée d'une nation participant démocratiquement à son gouvernement et affirmant en même temps sa particularité culturelle[2]. Pourtant, à notre connaissance, la notion de *nihonshugi* est surtout utilisée depuis la création de la revue *Nihonshugi* en 1897 par Inoue Tetsujirô et Takayama Chogyû 高山樗牛 (1871-1902) qui, antichrétien et antibouddhiste comme Inoue, la définissait comme la « doctrine de la morale nationale [*kokuminteki*] qui s'efforce de réaliser l'esprit originel de la fondation du pays en se soumettant au cœur [*seijô* 性情] de la nation [*kokumin*] japonaise »[3]. Quant au marxiste Tosaka, qui a publié *L'idéologie japonaise* en 1935, il définit le nipponisme comme l'attitude de celui qui fait retour à l'« histoire du pays » (*koku-shi* 国史) en transformant certains mots de la langue nationale en concepts en en faisant des interprétations étymologiques arbitraires[4] ; cette attitude fondamentale contient selon lui de multiples idéologies, comme celles de l'État-famille, de l'agrarianisme et de l'asiatisme.

Kuki ne définit pas le nipponisme politiquement, mais d'un point de vue essentiellement culturel, comme c'était le cas avec le « nous » ethnique dans *La structure de l'iki* : « position qui insiste sur la culture proprement japonaise en se fondant sur la prise de conscience nationale des Japonais et affirme haut et fort son droit de vivre culturel »[5]. De ce point de vue, sa définition du nipponisme se rapproche de celle de Tosaka, dans la mesure où il fait appel à la tradition japonaise.

---

[1] Voir Morvan Perroncel, *Le Moment nipponiste (1888-1897)*, *op. cit.*

[2] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. III, 2.

[3] Takayama Chogyû, « Nihonshugi o sansu » 日本主義を賛す (Éloge du nipponisme), in *Taiyô* 太陽 (Le Soleil), juin 1897 ; cité dans Shigematsu Yasuo 重松泰雄, « Nihonshugi », in *Nihon kindai bungaku daijiten*, t. IV, *op. cit.*, p. 414.

[4] Tosaka Jun, *Nihon ideorogî-ron* 日本イデオロギー論 (L'idéologie japonaise, 1935), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 1999, p. 24-25.

[5] Kuki, « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 367 : 日本主義とは日本人の国民的自覚に基いて日本独自の文化を強調して、自己の文化的生存権を高唱する立場ということができる.

Cependant, notre auteur articule cette position avec sa vision interrelationnelle des cultures :

> Les uns vouent complètement un culte à la culture de l'Occident et s'abandonnent entièrement à son influence. Et les caractéristiques proprement japonaises sont en train de se perdre. Les autres considèrent la culture japonaise comme quelque chose d'absolu et ne savent que défendre obstinément cet absolu. Pour notre part, nous ne devons suivre aucune de ces deux positions. *D'une part*, nous devons persister à adopter la position du nipponisme en nous éveillant à la particularité de la culture japonaise, et *d'autre part*, nous devons en même temps largement parcourir du regard les cultures du monde et nous montrer assez ouverts d'esprit pour introduire ce qu'il y a de meilleur en elles[1]

En effet, l'absence de cette ouverture d'esprit « empêcherait la croissance [*seichô* 成長] et le développement [*hatten* 発展] des caractéristiques proprement japonaises »[2]. Contrairement au nipponisme de Takayama, celui de Kuki suppose donc une relation avec les autres « cultures du monde » : il ne pose pas d'emblée un esprit japonais tout fait qu'il suffirait de conserver de l'étranger ; il pose plutôt l'idée d'une « tradition » japonaise avec de multiples possibilités qui peuvent être réalisées à l'occasion de relations avec d'autres cultures du monde. Le nipponisme de Kuki n'est pas purement exclusif.

La position affirmant à la fois une identité culturelle originale et l'assimilation ou intériorisation des cultures étrangères était d'ailleurs partagée par un assez grand nombre d'intellectuels à l'époque[3]. Créé en juillet 1937 sous le gouvernement Konoe, le bureau de l'éducation (Kyôgaku-kyoku 教学局) auquel ont participé Nishida, Tanabe et Watsuji, défendait à la fois le respect de la « tradition » nationale et l'introduction de la « rationalité » de la culture occidentale, contre la position xénophobe du « pays de l'empereur » (*kôkoku shikan*) soutenue par l'armée de terre et le ministère de l'Éducation nationale[4] ; Watsuji réclamait notamment une « synthèse »

---

[1] *Ibid.*, p. 398 : 一部のものは西洋の文化を頭から崇拝してその影響に全く身を委ねてしまっている。日本的性格は失われようとしている。また他のものは日本文化を何等か絶対的なものと考えてその絶対的なものを単に固守するより以外のことを知らない。我々はそのいづれに倣ってもならぬ。一方にあって我々は飽くまでも日本文化の特殊性を自覚して日本主義の立場に立つべきであると共に、他方にあっては広く世界の文化を見渡してその善きものを容れるだけの雅量を示さなければならない. Kuki souligne.

[2] *Ibid.*

[3] Kawada Kazuko, *Senji-ka no bungaku to « nihonteki na mono »*, *op. cit.*, p. 9 *sqq*.

[4] Voir Karube Tadashi 苅部直, *Hikari no ryôgoku. Watsuji Tetsurô* 光の領国－和辻哲郎 (Le pays de la Lumière. Watsuji Tetsurô, 1995), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami gendai bunko », 2010, p. 224-225. Rappelons que la position du « pays de l'empereur » avait été théorisée par Kakei Katsuhiko (voir *supra*, Deuxième Partie, chap. I, 2). Ainsi, soyons plus précis que Philippe Pelletier, selon qui Nishida et Watsuji étaient « très proches du régime » et « indéniablement dans l'orbite du fascisme » (*Le Japon*, *op. cit.*, p. 39) : ils étaient à l'époque

entre le « courant de la culture grecque » et la culture « orientale »[1]. L'Association pour une nouvelle culture japonaise (Shin Nihon bunka no kai 新日本文化の会), qui est aussi fondée en juillet 1937 sous l'impulsion de Satô Haruo[2] et dont Kuki devient membre la même année[3], a le même dessein : « en se fondant sur l'ancienne tradition du peuple [*minzoku*] japonais, digérer la culture européenne moderne, réconcilier l'Orient et l'Occident, et établir une nouvelle culture originale dépassant l'ancien et le contemporain »[4] ; « il ne s'agit pas de déterrer l'ancien Japon. Nous nous sommes élevés, car nous nous sommes rendus compte que nous devons faire fleurir une nouvelle culture en nous enracinant dans le sol de l'ancien Japon. Nous devons verser sur ce monde dans l'impasse une nouvelle culture de l'Orient »[5]. Regroupant par ailleurs Nakagawa Yoichi, Hayashi Fusao, Hagiwara Sakutarô, Yasuda Yojûrô, Kurata Hyakuzô, Hasegawa Nyozekan, Mushanokôji Saneatsu, Umehara Ryûzaburô, Yanagita Kunio, Yamada Kôsaku, Abe Jirô, Kitahara Hakushû, Satô Kimochi, cette association recherche la création d'un esprit japonais qui ne soit, selon les mots de Haruo, « ni nostalgique, ni xénophobe »[6].

« proches » du Premier ministre Konoe (ancien étudiant de Nishida), le terme vague de « régime » ne rendant pas compte de la concurrence idéologique en son sein ; quant au terme de « fascisme », il peut qualifier la position du « pays de l'empereur », mais non pas celui de Nishida et de Watsuji. Ajoutons aussi que ces derniers vont cesser leur activité au sein du bureau de l'éducation en 1939, après la démission du gouvernement Konoe.

[1] Watsuji, « Bunkateki sôzô ni tazusawaru mono no tachiba » 文化的創造に携わる者の立場 (La position d'un homme participant à la création culturelle), in *Shisô*, sept. 1937 ; cité dans Karube Tadashi, *Hikari no ryôgoku*, *op. cit.*, p. 224.

[2] Satô Haruo 佐藤春夫 (1892-1964), poète et écrivain. Rejoignant le cercle de poètes Myôjô, réuni autour de Yosano Akiko et Tekkan, il adopte un ton lyrique et romantique. Il rejoint en janvier 1937 le Mouvement du romantisme japonais. Son œuvre est principalement consacrée à la vie privée et à la lassitude des intellectuels. Voir *Mornes saisons*, trad. Vincent Portier, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

[3] Selon Kitagawa Kenzô, *Sensô to chishikijin*, *op. cit.*, p. 23. Signalons cependant que nous n'avons pas retrouvé cette information dans la chronologie proposée par les éditeurs des *Œuvres complètes de Kuki*.

[4] « Shin Nihon bunka no kai », in *Bungei nenkan* 文芸年鑑 (Annuaire des belles lettres) [sur les années 1937 et 1938], Tôkyô, Dai-ichi shobô, 1939, p. 253 : 日本民族古来の伝統に立脚して欧州近代文化を消化し東西を融和し古今に超えた独自の新文化を樹立する.

[5] Satô Haruo, « Sôkan no kotoba » 創刊の言葉 (À propos de la parution du premier numéro), in *Shin Nihon* 新日本 (Le nouveau Japon), janv. 1938 ; cité par Torii Kunio 鳥居邦朗, « Shin Nihon bunka no kai » 新日本文化の会 (Association pour une nouvelle culture japonaise), in *Kokubungaku Kaishaku to kanshô* 国文学 解釈と鑑賞 (Littérature japonaise. Interprétation et appréciation), t. LXVII, n° 5, mai 2002, p. 69 : 古い日本を掘り出すのではない。古い日本の土に根をおろして新しい文化の花を咲かせなければならないと気がついて、立ち上がった。行きづまった世界に東方の新しい文化を注ぎ込まなければならない.

[6] Satô Haruo, « Kinji yûgo » 近事夕語 (Paroles vespérales sur l'actualité), août 1937 ; cité par Torii Kunio, art. cit., p. 69 : 懐古的ならぬ、排外的ならぬ. Cependant, comme le montre Torii,

Kuki est donc étranger à la position d'un Minoda Muneki[1], le polémiste xénophobe favorable à l'éradication de toute influence occidentale sur le Japon, ou même d'un Yokomitsu Riichi qui présente aux intellectuels japonais le dilemme suivant : « les Japonais doivent ou bien défendre [*yôgo* 擁護] la culture européenne, ou bien élever [*takameru* 高める] la culture du Japon »[2]. – Question « absurde » et « fallacieuse », a raillé Nakano Shigeharu[3] : Kuki n'aurait pas répondu autrement, étant favorable à une « élévation de la poésie japonaise »[4] ou à l'« exaltation de l'esprit japonais »[5] sans exclure la culture occidentale. Car, contrairement à ce qu'affirment Karatani Kôjin, Tanaka Kyûbun ou encore Harry Harootunian[6], Kuki n'affirme pas son opposition à la modernité ou à l'Occident : il ne partage pas l'attitude des romantiques japonais des années 1930, qui stigmatisent la modernisation de l'ère Meiji ou la modernité identifiée à l'Occident, dont ils avaient l'impression que, fondamentalement hostile au Japon, il lui faisait obstacle[7], ni celle de Yokomitsu Riichi et de certains philosophes

---

cette association devient à partir de 1939, avec l'influence grandissante de Matsumoto Gaku 松本学 (1887-1974), plus exclusive, plus conservatrice, insistant sur le « mythe [*shin.wa* 神話] propre au peuple [*minzoku*] » japonais et ne faisant plus référence à la culture européenne (*Ibid.*, p. 72).

[1] Polémiste nationaliste, anticommuniste et antidémocrate, Minoda Muneki 蓑田胸喜 (1894-1946) est l'un des principaux rédacteurs de la revue *Le Principe Japon* (*Genri Nippon* 原理日本), fondée en 1934, proche du courant de la « voie impériale » (Kôdô-ha) au sein de l'armée et dénonçant tous ceux qui sont soupçonnés de sympathie communiste ou libérale. Il se suicide après la défaite du Japon, en 1946.

[2] Yokomitsu Riichi, critique parue dans *Tôkyô nichinichi shinbun* 東京日日新聞 (Le Quotidien de Tôkyô), 1er févr. 1937, cité dans Kitagawa Kenzô, *Sensô to chishikijin*, *op. cit.*, p. 23.

[3] Nakano Shigeharu, cité dans Kitagawa Kenzô, *Sensô to chishikijin*, *op. cit.*, p. 23 : ナンセンス, 欺瞞的. Nakano Shigeharu 中野重治 (1902-1979), écrivain, poète et critique. Il s'impose dans les années 1920 comme l'un des poètes les plus reconnus du mouvement prolétarien et devient membre du Parti communiste en 1931. Emprisonné en 1932, il déclare sa « réorientation » (*tenkô*) en 1934.

[4] Kuki, « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ V, p. 444.

[5] Kuki, « Gairai-go shokan », KSZ V, p. 97.

[6] Karatani Kôjin, « One Spirit, Two Nineteenth Centuries », art. cit., p. 266 ; Tanaka Kyûbun, art. « *Gûzensei no mondai* » 偶然性の問題 (Le problème de la contingence), in *Iwanami tetsugaku shisô jiten* 岩波哲学・思想事典 (Dictionnaire de philosophie et de pensée d'Iwanami), éd. Hiromatsu Wataru *et al.*, Tôkyô, Iwanami shoten, 1998, p. 377-378 ; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity*, *op. cit.*, p. 227-229.

[7] C'est ce qui distingue les romantiques des années 1930 de ceux de l'ère Meiji, comme Kitamura Tôkoku (1868-1894) et Shimazaki Tôson (1872-1943), ou des nationalistes de l'ère Meiji (voir Hirooka Moriho 広岡守穂, « Nihon rôman-ha to sensô » 日本浪漫派と戦争 [Les romantiques japonais et la guerre], in *Kokubungaku Kaishaku to kanshô*, t. LXVII, n° 5, mai 2002, p. 83). Michael Lucken distingue le « romantisme de l'esprit » prôné par Kitamura Kôtoku, le « romantisme des sentiments » incarné par le mouvement Shirakaba et le « romantisme de la praxis » représenté par Yasuda Yojûrô et Kamei Katsuichirô (*Nakai Masakazu*, *op. cit.*, p. 59).

de l'école de Kyôto qui avec les romantiques développeront en 1942 un discours sur le « dépassement de la modernité »[1].

Kuki est notamment étranger à la position des romantiques japonais qui s'efforcent de remonter dans le temps pour atteindre une essence culturelle japonaise prétendument vierge de toute influence étrangère (notamment chinoise)[2] : quoique membres de l'Association pour une nouvelle culture japonaise, Hayashi croit à la possibilité d'un pur et simple « retour au Japon »[3] et Yasuda remonte aux périodes Hakuhô et Tenpyô (645-794) pour comprendre le Japon le plus « japonais »[4]. Kuki, fidèle pour sa part à Okakura, affirme non seulement dans les *Propos* de 1928, mais aussi dans une conférence prononcée en mai 1937, que l'identité culturelle japonaise se définit en partie par des composantes asiatiques, notamment chinoise (confucéenne) et indienne (bouddhiste) : il tente moins de distinguer le Japon de l'« Orient » que de l'« Occident »[5]. En outre, il s'intéresse certes à la tradition de l'époque classique et affirme qu'il faut s'en nourrir, mais pour la réévaluer, la « dépasser » et la « surpasser », autrement dit, pour progresser vers l'avenir[6]. Et même pour ce qui est de l'« Orient » et de l'« Occident », Kuki évite les distinctions

---

[1] Nous pensons notamment à Nishitani Keiji, Kôsaka Masaaki, Kôyama Iwao et Suzuki Shigetaka, et à la table ronde sur le « dépassement de la modernité » (*kindai no chôkoku* 近代の超克) organisée en juillet 1942 par la revue *Le monde de la littérature* (*Bungaku-kai*). Voir *Kindai no chôkoku*, in *Bungaku-kai*, sept.-oct. 1942 ; republ. Tôkyô, Fuzan-bô 冨山房, 1979 ; Ninomiya Masayuki, *La pensée de Kobayashi Hideo*, *op. cit.*, p. 33-41. Pour les romantiques japonais, l'histoire du Japon depuis la Restauration de Meiji étant l'histoire de l'érosion du Japon par le poison de l'Europe occidentale (Kamei Katsuichirô), il faut donc revenir à l'esprit de fidélité à l'empereur pour abattre l'influence étrangère (Hayashi Fusao). Pour ce qui est du « dépassement de la modernité » selon Yokomitsu, voir Kawada, *Senji-ka no bungaku to « nihonteki na mono »*, *op. cit.*, p. 110-131.

[2] On retrouve déjà cette attitude chez les penseurs des Études nationales, qui remontaient au *Recueil de dix mille feuilles* (760 env.) pour connaître ce que Keichû 契沖 (1640-1701) appelait le « cœur des Anciens » (*inishie no hito no kokoro* 古の人の心, cité dans Koyasu Nobukuni, « Kokugaku » 国学 [Les Études nationales], in *Nihon shisô-shi jiten*, *op. cit.*, p. 180).

[3] Voir Kevin Doak, *Dreams of Difference*, *op. cit.*, chap. V.

[4] Yasuda Yojûrô, « Hakuhô Tenpyô no seishin » 白鳳天平の精神 (L'esprit de Hakuhô-Tenpyô), in *Shinchô*, juil. 1937 ; cité dans Kevin Doak, *Dreams of Difference*, *op. cit.*, p. 11.

[5] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (66)-(67) ; « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 375 : « Ceux qui pensent la culture japonaise seulement de manière abstraite pensent à un "cœur du Yamato" [*Yamato-gokoro* 大和ごころ] en excluant l'enseignement chinois classique [*kangaku* 漢学] et les caractères chinois [*kanji* 漢字]. Mais [une telle pensée] est en fait captive d'une idée abstraite, et quand on réfléchit aujourd'hui sur la culture japonaise, on doit penser celle qui a assimilé [*sesshu* 摂取] la culture indienne et la culture chinoise et qui est unie indissolublement avec elles [*konzen toshite itsu ni yûgô* 渾然として一に融合]. Aujourd'hui, le problème de la réalité concrète [*genjitsu*] de la culture japonaise peut être pensé en face de la culture occidentale ».

[6] Contrairement à ce qu'affirme Harry Harootunian, Kuki n'est pas dans une simple logique de « retour à l'"héritage" » ou de « répétition » (*Overcome by Modernity*, *op. cit.*, p. 225, 228).

simplistes que font généralement les philosophes de l'école de Kyôto, comme par exemple Nishida qui affirme en 1934 que la métaphysique occidentale met en valeur l'« être » et la métaphysique orientale le « néant »[1]. Dans un cours de 1935 sur Nicolas de Cues, où il traite de la « coïncidence des opposés », Kuki affirme, comme s'il répondait à Nishida, que « la pensée de l'absolu est finalement identique aussi bien en Orient qu'en Occident »[2]. Dans « L'émotion d'étonnement et la contingence », publié en 1939, il ne fait pas la distinction entre « Orient » et « Occident », mais entre civilisation non-chrétienne (Indiens, Chinois, Japonais, Grecs), où l'on trouve de « pures théories de la contingence »[3], et civilisation chrétienne, où les pensées de la contingence, comme celles de Leibniz, Schelling ou Boutroux, sont impures car le christianisme finit par affirmer la « nécessité finale de l'univers en tant que volonté de Dieu »[4] ; il affirme par ailleurs explicitement « qu'il existe dans la philosophie occidentale et dans la philosophie orientale des pensées de la contingence selon lesquelles le monde réel donné est parmi de nombreuses possibilités la seule réalisée »[5].

Sur les cultures, Kuki semble fidèle à sa philosophie de la contingence et loin de l'idéologie, si par ce terme on entend la « pseudo-rationalité visant à établir que ce qui existe effectivement doit de toute nécessité exister »[6]. L'idéologue affirme que ce qui existe au Japon, c'est-à-dire la « tradition » consacrée et légitime, doit de toute nécessité exister, que par conséquent les possibilités non déployées n'ont aucune valeur et que l'étranger n'a pas à intervenir. L'idéologue ne se rend d'ailleurs pas compte que cette « tradition » a souvent été inventée récemment, du moins revisitée ou réinterprétée. Le conservateur xénophobe ou l'historiciste se trouvent dans ce schéma : seul ce qui a été consacré par l'histoire a une valeur. Au contraire, Kuki

---

[1] Nishida, « Keijijôgakuteki tachiba kara mita tôzai kodai no bunka keitai », art. cit., NKZ VII, p. 429-430.
[2] Kuki, *Kinsei tetsugaku-shi* 近世哲学史 (Histoire de la philosophie moderne), cours prononcé en 1935 à l'Université impériale de Kyôto, KSZ VI, p. 17 : 絶対に関する思索は東洋でも西洋でも結局同じである.
[3] Kuki, « Odoroki no jô to gûzen », KSZ III, p. 164.
[4] *Ibid.* Sur Leibniz, voir p. 159-160 ; sur Schelling, p. 162-163 ; sur Boutroux, p. 164. On pourrait cependant relever la théologie de Duns Scot, qui, selon Jules Vuillemin, « soutient la contingence radicale qui caractérise le Dieu chrétien » (*Nécessité ou contingence*, *op. cit.*, p. 109).
[5] *Ibid.*, p. 170.
[6] Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2006, p. 58.

semble ici sensible aux multiples possibles cachés dans le donné historique contingent et à la « réciprocité d'influence », c'est-à-dire à la rencontre entre les cultures.

La position fondamentale de Kuki sur la culture n'est donc pas « fasciste », contrairement à ce que croient Karatani et Pincus, qui ne font nullement référence aux textes analysés ci-dessus[1]. Comme il le rapporte lui-même, Kuki aurait été à l'époque qualifié de « nipponiste »[2], mais non pas de « fasciste » (*fashisuto* ファシスト). La qualification de « fasciste » est donc une interprétation *a posteriori*. En outre, le problème consiste en ce que ces commentateurs ne définissent pas la notion de « fascisme » dans leurs critiques : la seule indication que Pincus nous donne concerne le fascisme comme esthétisation de la politique, dont nous verrons d'ailleurs qu'elle est absente de l'œuvre de Kuki.

Si Kuki peut s'exaspérer contre l'aliénation culturelle de son pays et le « culte de l'Occident », comme nous l'avons vu à propos des « mots d'origine étrangère », il n'exprime nulle haine de l'étranger, affirmant à propos des cultures qu'« une réciprocité d'influence n'a rien que de naturel ». Au contraire, les fascismes italien et allemand[3], exaltant la pureté et la supériorité de leur communauté, ont besoin d'ennemis dont ils n'acceptent nulle réciprocité d'influence, la guerre comme fait et idéal étant au centre de leur vision du monde. Qu'elle se fasse entre les nations (selon Mussolini) ou entre les races (selon Hitler), la guerre est le moteur de l'histoire pour le fasciste : comme l'écrit Pascal Ory, « le fascisme vient de la guerre et il y retourne »[4]. Or, la guerre n'occupe aucun rôle primordial dans la philosophie de Kuki.

Pour ce qui est du nationalisme, tout dépend de la définition qu'on donne à ce terme : si l'on entend la « haine des autres »[5], ou la « volonté de puissance des nations déjà constituées pour s'affirmer aux dépens des autres »[6], alors Kuki n'est nullement

---

[1] Karatani Kôjin, « One Spirit, Two Nineteenth Centuries », art. cit., p. 266-267 ; Leslie Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan*, *op. cit.*, p. 213-232 ; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity*, *op. cit.*, p. 229.

[2] Kuki, « Tradition et modernité », KSZ II, p. 208.

[3] Sur les caractéristiques du fascisme italien et du nazisme allemand, nous suivons les idées d'Emilio Gentile, « Parti, État et monarchie dans l'expérience totalitaire fasciste », in *Quand tombe la nuit. Origines et émergences des régimes totalitaires en Europe, 1900-1934*, Lausanne, L'Âge d'homme, coll. « Mobiles géopolitiques », 2001, p. 245-246 ; de Robert O. Paxton, *Le fascisme en action*, Paris, Seuil, 2004, p. 373 ; de Johann Chapoutot, *Fascisme, nazisme et régimes autoritaires en Europe (1918-1945)* (2013), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2016, p. 123-136.

[4] Pascal Ory, *Du fascisme*, Paris, Perrin, 2003 ; cité dans Johann Chapoutot, *Fascisme, nazisme et régimes autoritaires en Europe*, *op. cit.*, p. 219.

[5] Romain Gary, *Pour Sganarelle*, Paris, Gallimard, 1965, p. 371.

[6] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 36.

nationaliste ; si l'on entend une attitude posant une identité culturelle d'un groupement humain et affirmant sa particularité, alors il est nationaliste, et plus précisément un nationaliste ethnique exigeant l'« exaltation de l'esprit japonais », mais n'oublions pas que cette affirmation d'une particularité culturelle ne lui fait pas oublier l'universalité et la réciprocité d'influence entre les cultures.

d) Individu, nation et monde

Kuki n'est pas non plus « fasciste » sur la question des rapports entre individu, nation et monde. Rappelons tout d'abord qu'on ne trouve chez lui ni de théorie de l'État, ni de réflexions sur la démocratie ou la nation au sens de « communauté des citoyens »[1]. Comme nous l'avons vu dans *La structure de l'iki*, son nationalisme insistant sur l'ethnicité du peuple (*minzoku*) est essentiellement culturel, notamment linguistique.

Dans la conférence de mai 1937, Kuki établit une analogie entre le rapport monde/nation et le rapport nation/individu : dans un premier temps, il affirme que « c'est parce que les particularités de chaque culture nationale seront déployées que la culture du monde entier progressera », c'est-à-dire qu'« une culture mondiale en général est produite synthétiquement » par le « rassemblement de cultures individualisées [*kobetsuka sarete* 個別化されて] historiquement et géographiquement »[2], autrement dit des cultures nationales ; dans un deuxième temps, il affirme que « chaque individu [*kojin* 個人] est chacun différent par rapport à la culture d'un pays comme corps individuel culturel [*bunkateki kotai* 文化的個体] » et que « chaque individu est chacun doté d'une sensibilité individuelle par rapport à un corps individuel culturel, et [qu']un corps individuel culturel est aussi chacun doté d'une sensibilité individuelle par rapport au tout du monde. Le rapport des caractéristiques individuelles aux caractéristiques japonaises est presque identique à celui des caractéristiques japonaises aux caractéristiques mondiales »[3] : de même qu'il reconnaît à chaque culture nationale sa propre particularité, il reconnaît à chaque individu sa propre individualité. En effet, signifiant « ceci », « un » (par exemple pour compter des choses), le caractère 個, utilisé ici dans *kojin* 個人 (individu ou

[1] Selon le titre du livre de Dominique Schnapper.
[2] Kuki, « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 370.
[3] *Ibid.*, p. 372.

littéralement « homme individuel »)[1], *kobetsuka* 個別化 (individualisation ou littéralement « séparation en individus »), *kotai* 個体 (littéralement « corps individuel ») : il désigne l'individualité ou *haecceitas* quand il s'agit d'homme (*kojin*) ou de chose en général (*kobutsu* 個物), et la particularité quand il s'agit d'une culture nationale (*bunkateki kotai*, « corps individuel culturel »).

En outre, dans la mesure où Kuki affirme l'analogie entre le rapport monde/nation et le rapport nation/individu, nous pouvons avancer que, de même que les différentes nations enrichissent le monde en affirmant leurs particularités culturelles, les individus enrichissent la nation en affirmant leurs individualités. De même que chaque culture nationale enrichit le mondial en affirmant sa particularité culturelle, chaque individu enrichit le national en affirmant son individualité car, de même que le mondial apparaît dans le national sous des formes propres à la nation en question, le national apparaît dans l'individu sous des formes propres à l'individu en question.

> Par conséquent, le nipponisme [*nihonshugi*] qui ne tient nullement compte de l'individualisme [*kojinshugi* 個人主義] n'est qu'un produit de l'abstraction. De même, le cosmopolitisme [*sekaishugi* 世界主義] qui ne tient pas compte du nipponisme n'est pour le Japonais qu'un produit de l'abstraction.[2]

Si Kuki ne considère ici que la culture comme « corps individuel » national, et non pas la pluralité culturelle au sein d'une nation[3], nous reconnaissons ici son individualisme : « tout ce qui est profond se cache dans l'existence morale de l'individu. En outre, le fondement d'un établissement social doit s'enraciner dans l'existence morale de l'individu »[4]. Certes, comme nous l'avons déjà vu dans *La structure de l'iki*, l'individualisme de Kuki n'est pas atomiste, comme c'est le cas du libéralisme : il va de pair avec une affirmation culturelle ethnique et la relation intersubjective. L'individu n'est pas seulement un atome entièrement indépendant : « s'il y a dans l'individu un moment individuel, il y aussi un moment national

---

[1] Sur l'apparition du mot *kojin* au milieu du XIXe siècle en tant que traduction du terme anglais *individual*, voir Yanabu Akira 柳父章, *Hon.yaku-go seiritsu jijô* 翻訳語成立事情 (Les circonstances de formation des mots de traduction, 1982), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami shinsho », 2008, p. 23-42.

[2] Kuki, « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 374.

[3] Comme le remarque Saitô Takako, « Kuki Shûzô no shisaku to sekai » 九鬼周造の思索と世界 (La pensée de Kuki Shûzô et le monde), conf., Société d'études philosophiques sur Nishida (Nishida tetsugaku-kai 西田哲学界), Kahoku-shi, 21 juil. 2014.

[4] Kuki, « Kafê to dansu » カフェーとダンス (Le café et la danse), écrit posthume (1937 ?), KSZ V, p. 183.

[*kokuminteki*] et un moment cosmopolite [*sekaijinteki* 世界人的] »[1]. Cependant, l'individu ne se réduit pas complètement à une nation homogène et il est à la racine du social.

Il n'y a là rien moins que du fascisme. Pour ce qui est du rapport entre nation et monde, le fasciste, par définition belliciste et impérialiste, ne reconnaît nullement le droit d'existence aux autres cultures nationales : il les nie pour les soumettre à sa volonté de puissance. Pour ce qui est du rapport entre nation et individu, le fasciste, par définition totalitaire, ne reconnaît nullement l'individualité de l'individu : seule existe une masse indifférenciée en communion fusionnelle avec un « guide » (*Führer* ou *Duce*). Si nous devions rapprocher la position de Kuki de positions politico-culturelles européennes, ce serait moins de celles de Hitler et de Mussolini que de celles de Gide et de De Gaulle, qui reconnaissent la pluralité des cultures nationales et soutiennent qu'on contribue bien mieux au général par l'affirmation du national[2]. En fait, Kuki adopte la position de ce qu'on pourrait appeler « multi-ethnisme » ou la coexistence des peuples ethniques, qui s'est répandue, comme nous l'avons déjà vu dans notre analyse du « nous » ethnique, au lendemain de la Première Guerre mondiale avec celle de l'autodétermination des peuples, l'affirmation simultanée de l'ethnique (ou de l'ethno-national) et de la coexistence des peuples ethniques n'étant d'ailleurs nullement contradictoire : dans les deux cas, on pose l'existence d'ethnies ou de cultures différentes les unes des autres, en exaltant leurs *différences*[3].

---

[1] Kuki, « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 374.

[2] *Cf.* André Gide, « Nationalisme et littérature » (1909), in *Prétextes*, Paris, Mercure de France, 1963, p. 178 : « Les œuvres les plus humaines, celles qui demeurent d'intérêt le plus général, sont aussi bien les plus particulières, celles où se manifeste le plus spécialement le génie d'une race à travers le génie d'un individu. Quoi de plus national qu'Eschyle, Dante, Shakespeare, Cervantès, Ibsen, Dostoïevski ? Quoi de plus généralement humain ? Et aussi de plus individuel ? – Car il faudrait enfin comprendre que ces trois termes se superposent et qu'aucune œuvre d'art n'a de signification universelle qui n'a d'abord une signification nationale ; n'a de signification nationale qui n'a d'abord une signification individuelle ».

Charles de Gaulle, conf. de presse, 15 mai 1962 : « Je ne crois pas que l'Europe puisse avoir aucune réalité vivante si elle ne comporte pas la France avec ses Français, l'Allemagne avec ses Allemands, l'Italie avec ses Italiens, etc. Dante, Goethe, Chateaubriand appartiennent à toute l'Europe dans la mesure où ils étaient respectivement et éminemment italien, allemand et français. Ils n'auraient pas beaucoup servi l'Europe s'ils avaient été des apatrides, et qu'ils avaient pensé et écrit en quelque esperanto ou volapük intégrés ».

[3] Nous utilisons le mot « multi-ethnisme » pour éviter la notion de « multiculturalisme », qui pose la coexistence de cultures et d'ethnies au sein d'un même pays, et non pas seulement au sein du monde. Remarquons cependant que, comme le multi-ethnisme et le nationalisme ethnique, le multiculturalisme a aussi tendance à poser des cultures ethniques en exaltant leurs différences.

Cette vision à la fois individualiste et multi-ethnique s'articule avec sa pensée existentielle et sa philosophie de la contingence. De même que, dans *Le problème de la contingence*, le tout est constitué de tous les contingents métaphysiques, qui en sont les parties[1], de même, la culture mondiale est définie dans « Les caractéristiques proprement japonaises » comme totalité des cultures nationales. Il s'agit là, comme le dit Kuki dans « L'émotion d'étonnement et la contingence » (1939), d'une « manière de penser concrète, totale, plurielle [*takakuteki* 多角的], dynamique »[2] : en reconnaissant, non seulement une culture (par exemple celle à laquelle j'appartiens), mais *des* cultures, j'ai une vision « plurielle » ; en considérant les cultures *existantes*, j'ai une vision « concrète » ; en ne me bornant pas à une seule culture, mais en *tournant* mon regard vers d'autres possibles, d'autres cultures, j'ai une vision « dynamique » ; en considérant tous les possibles, j'ai une vision « totale ». Nous pourrions pour notre part ajouter que la vision fasciste est au contraire abstraite, totalitaire, unilatérale, statique : abstraite, elle ne considère pas les contingents existants, les cultures existantes ; totalitaire, elle pose un tout (le Parti ou le « guide ») auquel doivent s'unifier toutes les cultures et tous les individus existants, par conséquent niés dans leurs individualités et leurs particularités ; unilatérale, elle ne reconnaît qu'une seule chose, une seule culture (politique) ; statique, elle est figée, elle se borne à cette culture. Il s'agit là d'une logique de la nécessité ou de l'identité (synonymes pour Kuki), d'une idéologie au sens où nous l'avons vu plus haut.

Corrélativement, on retrouve dans la théorie de la contingence l'importance de l'individuel, appelé « contingent logique » ou « catégorique », la première des trois principales définitions de la contingence. En outre, comme le remarque Saitô Takako[3], de même que dans « Philosophie de l'existence » (1933) Kuki pense, pour éclairer l'individualité de l'individu, la détermination de l'universel par l'individuel, et non pas l'inverse, de même, dans le discours sur la culture, il pense la détermination de la culture mondiale par le corps individuel culturel (*bunkateki kotai*) ou culture nationale, et non pas l'inverse. Selon Kuki, en cela fidèle à son attitude « ironique » envers l'« universel » qu'on trouve déjà dans un poème de 1925[4], on ne peut pas découvrir le

[1] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 239 ; trad. Omodaka, p. 179.
[2] Kuki, « Odoroki no jô to gûzen », KSZ III, p. 162.
[3] Saitô Takako, « Kuki Shûzô no shisaku to sekai », conf. citée.
[4] Kuki, « Pari shô-kyoku », KSZ I, p. 189.

« sens véritable de l'individualité [*kosei*] »[1] si l'individuel est déterminé par l'universel ou « universel abstrait »[2], c'est-à-dire s'il n'en est que l'« ombre »[3] ; l'individualité de l'individu ne peut être reconnue que si c'est lui qui détermine l'universel, appelé alors universel « individualisé » (*kotaika sareru* 個体化される)[4]. L'universel auquel pense Kuki est « déterminé et formé à chaque instant par l'être réel de l'individu »[5]. On peut parler d'« existence » (*jitsuzon*) seulement et seulement si l'être réel de l'individu détermine l'essence[6]. Cette définition annonce l'existentialisme sartrien d'après-guerre, selon lequel « l'existence précède l'essence ».

L'individu n'est pas un atome indépendant sans ouverture au monde et à la société. Comme nous l'avons vu dans la théorie de la contingence, « le sens nodal de l'"individuel et de chaque événement" réside dans la "rencontre entre une série et une autre série" »[7], c'est-à-dire que l'individuel apparaît par la rencontre avec l'autre. L'individu est donc toujours déjà une ouverture à l'autre : il rencontre l'autre en se transcendant lui-même ; il est ainsi « doté d'une transcendance et d'une socialité », « d'un monde et d'une société »[8]. Ainsi, « l'individualité de l'individu s'exprime dans le "comment avoir un monde" et dans le "comment avoir une société". Et la position originale de la multiplicité du "comment" se fonde sur le mouvement vif de l'individualité de l'individu »[9] : l'individu exprime son individualité, non pas isolé, mais par la rencontre avec l'autre. C'est là que Kuki fait une remarque sur le « corps individuel national » :

> Il est aussi possible de penser que, par rapport à l'homme universel en général, le corps individuel national [*kokuminteki kotai*] existe dans la multiplicité, et que, par rapport au corps individuel national, l'individu [*kojin*] existe dans la multiplicité. Et il va sans dire

---

[1] Kuki, « Jitsuzon tetsugaku », KSZ III, p. 79.
[2] *Ibid.*, p. 77.
[3] *Ibid.*, p. 78.
[4] *Ibid.*, p. 80.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 81.
[7] Kuki, *Gûzensei* (thèse), KSZ XI, p. 289 ; II, p. 315 ; *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 254 ; trad. Omodaka, p. 192 (modifiée).
[8] Kuki, « Jitsuzon tetsugaku », KSZ III, p. 76.
[9] *Ibid.*, p. 77 : 如何に世界を有ち如何に社会を有つかに個体と個体性が発現するのである。そしてこの「如何に」の多様性の独自的措定は個体の個体性の溌剌たる動きに基づいている.

que la relation entre l'existence de l'individualité nationale et l'existence de l'individu est un problème qui demande à être approfondi particulièrement.[1]

Comme Kuki l'indique, le problème réside dans la « relation » entre l'individuel et le national, qu'il n'approfondit pas dans cet article de 1933, ni dans l'œuvre ultérieure. Si nous pouvons déceler une articulation entre l'individualité et la socialité dans la théorie de l'*iki* (1926-1930) ainsi que dans la théorie de la contingence (1929-1939), selon lesquelles, malgré les écarts entre ces deux pans de son œuvre[2], l'individuel suppose la coexistence du moi et de l'autre, la socialité en question est essentiellement, pour reprendre les mots de Levinas, une « socialité à deux »[3], ou ce que nous appelons « nous » à deux, et non pas une socialité générale ou la communauté nationale (ou ethnique). Comme nous l'avons vu dans notre analyse de *La structure de l'iki*, Kuki affirme que « ce qui nous est immédiatement donné » est le « nous » ethnique[4], mais celui-ci n'est pas pensé en rapport avec l'individualité et la socialité de la relation intersubjective *iki*. Dans la théorie de la contingence, où Kuki considère désormais le donné comme le contingent et affirme explicitement que le contingent individuel suppose la rencontre, la question de l'ethnique est complètement absente. Dans les textes de 1937 sur les « caractéristiques proprement japonaises », il affirme qu'il y a dans l'individu un moment individuel, un moment national et un moment cosmopolite, sans approfondir les relations entre ces trois moments. Le seul passage où nous pouvons déceler une certaine articulation, c'est lorsqu'il avance que « le rapport des caractéristiques individuelles aux caractéristiques japonaises est presque identique à celui des caractéristiques japonaises aux caractéristiques mondiales »[5]. Le terme « presque » (*hobo* ほぼ) est énigmatique, mais nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle de même que les différentes nations enrichissent le monde en affirmant leurs particularités culturelles, les individus enrichissent la nation en affirmant leurs individualités. Insistons-y, cette articulation n'est pas approfondie par Kuki, mais si notre interprétation est juste, nous pouvons affirmer que sa position en 1937 est différente de celle de *La structure de l'iki* : l'ethnique n'est plus un pur donné qui s'impose à l'individu (qui par conséquent

---

[1] *Ibid.* : なお普遍的人間一般に対して国民的個体が多様性に於て実存し、国民的個体に対して個人が多様性に於て実存すると考えることもできる。そして、国民的個体の実存と個人の実存との関係は、特別の論究を要する問題であることは言を俟たない.
[2] Voir notamment *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 1, c ; Troisième Partie, chap. II, 1, b.
[3] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (1946-1947), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011, p. 14.
[4] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 12 ; KSZ I, p. 7-8 ; trad. Loivier, p. 20.
[5] Kuki, « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 372.

n'existe pas vraiment), mais quelque chose de constitué par les individus, quelque chose de dynamique dépendant des actions des individus.

En effet, après *La structure de l'iki*, Kuki n'affirme plus nulle part que le donné immédiat est le « nous » ethnique. Dans cette œuvre, surtout dans sa version de 1930, l'ethnique semblait être essentiellement quelque chose d'exclusif et de figé qui était « immédiatement donné » aux hommes d'un seul peuple ethnique ou, du moins, dont ces hommes devaient se « ressouvenir »[1]. Après cette œuvre, non seulement le donné est surtout incarné par le contingent imprévisible (alors que l'ethnique est au contraire ce par quoi nous prévoyons les phénomènes), mais l'ethnique est considéré comme quelque chose de plus dynamique, qui suppose l'exploitation de plusieurs possibles non-déployés, cachés dans la tradition et une réciprocité d'influence avec d'autres cultures, comme nous l'avons vu dans la texte de 1931 sur la rime, en cela plus fidèle à la position de « Bergson au Japon » de 1928, antérieur à la version de 1930 de *La structure de l'iki*.

La structure de l'iki est souvent considérée comme le livre principal de Kuki avec *Le problème de la contingence*, mais du point de vue de l'économie générale de son œuvre, elle détonne. Si l'on veut à tout prix insister sur l'unité de l'œuvre, on pourra interpréter ces divergences en affirmant que peut-être Kuki distinguait ce qui peut être commun aux autres cultures (la rime) de ce qui ne le peut pas (l'*iki*). Mais le problème de cette interprétation résiderait en ceci que, contrairement aux considérations sur le temps et la rime, les considérations sur l'*iki* n'ont pas du tout été reprises dans son œuvre ultérieure, notamment dans la théorie de la contingence. Contrairement à ce que pense Sakabe Megumi[2], Kuki n'est pas devenu un nationaliste de plus en plus fermé après la version de 1930. Si le vocabulaire utilisé et les thèmes adoptés peuvent paraître plus radicaux, plus exclusifs, comme nous l'avons vu par exemple dans son texte sur les « mots d'origine étrangère » (1936), sa position fondamentale sur les cultures ne change pas, la version de 1930 de *La structure de l'iki* faisant exception : que ce soit en 1928, en 1930, en 1937 ou en 1941, Kuki affirme haut et fort la particularité de l'identité culturelle japonaise, ce qui fait de lui un nationaliste culturel ou ethnique, mais sa vision interrelationnelle sur les cultures n'a pas non plus changé dans cette période, ce qui nous interdit de faire de lui un simple fasciste ou un

[1] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 159 ; KSZ I, p. 81 ; trad. Loivier, p. 115.
[2] Sakabe Megumi, *Fuzai no uta, op. cit.*, p. 103.

nationaliste xénophobe. Fondamentalement, *Kuki est un nationaliste culturel et multi-ethnique*.

3. Kuki contre Kuki ? La philosophie de la contingence en temps de crise

Nous avons vu jusqu'ici que la position politico-culturelle de Kuki est celle d'un nationalisme culturel qui va de pair avec une vision multi-ethnique et interrelationnelle des cultures nationales : affirmant « haut et fort » une identité culturelle japonaise originale, il reconnaît la particularité de chaque culture nationale, qui contribue chacune à la construction de la culture mondiale, de l'« universalité », et en même temps la « réciprocité d'influence » entre les cultures contribuant au renouvellement d'une culture nationale qui cultive parallèlement dans sa propre tradition des possibilités non-exploitées. En ce sens, nous avons vu que sa position politico-culturelle était en conformité avec sa philosophie de la contingence, notamment avec sa « manière de penser concrète, totale, plurielle, dynamique »[1]. Mais comment la philosophie de la contingence de Kuki affronte-t-elle une crise, notamment la guerre ? Nous allons nous demander si la position de Kuki sur la guerre a un rapport avec sa philosophie de la contingence, et si notre auteur est fidèle à sa position philosophique en temps de guerre.

a) Kuki et les intellectuels devant l'éclatement de la guerre sino-japonaise (juillet 1937)

Le 7 juillet 1937, éclate la seconde guerre sino-japonaise avec l'incident du pont Marco Polo. Elle va durer jusqu'en 1945, l'année de la capitulation du Japon. Alors que l'opinion publique japonaise était critique vis-à-vis de l'armée et méfiante envers les politiques, notamment depuis le putsch manqué de février 1936, le commencement de la guerre provoque dans le pays un état d'« unification nationale » (*kyokoku icchi*) et l'extinction de ce que Tosaka appelle « le bon sens politique de la nation »[2]. Conformément aux annonces de l'armée et du gouvernement, la radio et les journaux

[1] Kuki, « Odoroki no jô to gûzen », KSZ III, p. 162.
[2] Cité dans Kitagawa Kenzô, *Sensô to chishikijin, op. cit.*, p. 16 : 国民的政治常識.

déclarent que cette guerre est un acte d'autodéfense du Japon, tout en attisant la haine des lecteurs envers la « brutalité de l'armée chinoise »[1].

Certains intellectuels se montrent critiques par rapport à la guerre, mais la censure et le contrôle de la presse qui s'ensuivent[2] sont bien plus stricts que ceux qui ont suivi l'incident de Mandchourie (1931) : les libéraux en sortent affaiblis, alors que, du côté de la gauche, sont arrêtés les partisans d'un Front populaire, notamment en novembre les journalistes de *La culture mondiale*, dont Nakai Masakazu, et en décembre les membres du « courant Ouvriers et Paysans » ; subissant la tracasserie policière, la Société d'étude sur le matérialisme est finalement dissoute en février 1938 et Tosaka, qui dirigeait la Société et critiquait la guerre, se fait lui-même arrêter en novembre.

Plus largement, à la différence de l'incident de Mandchourie, cette guerre semble avoir excité davantage la fibre patriotique de la majorité des intellectuels, comme en témoigne Yasuda : « Relativement calmes lors de l'incident de Mandchourie, les intellectuels de notre pays ont cette fois-ci agi les premiers »[3]. Kobayashi Hideo affirme aussi en novembre 1937 que « si devait arriver le moment où l'on doit prendre les armes, je mourrais avec joie pour le pays »[4]. On voit ici, avec Dominique Schnapper, que « les guerres ravivent les sentiments qui unissent les individus à la collectivité ethnique ou nationale »[5], et que les intellectuels ne font pas exception.

Dans « Mes impressions sur l'actualité », essai paru dans le numéro d'octobre 1937 de *Bungei shunjû* 文藝春秋 (Printemps et automne des belles-lettres), la revue

---

[1] *Ibid.*, p. 17 : 支那軍の暴戾.

[2] *Ibid*. Le 13 juillet 1937, le ministère de l'Intérieur enjoint la presse de ne pas publier les articles pacifistes ou critiques envers l'armée, les articles montrant qu'il s'agit en réalité d'une guerre d'invasion et les articles de journaux étrangers critiquant le Japon. Sont censurés, par exemple, Yanaihara Tadao 矢内原忠雄, « Kokka no risô » 国家の理想 (L'idéal de l'État), in *Chûô kôron*, sept. 1937 ; Ômori Yoshitarô 大森義太郎, « Uyuru Nihon » 飢ゆる日本 (Le Japon affamé), in *Kaizô*, sept. 1937 ; Ômori Yoshitarô, « Sensô to genron tôsei » 戦争と言論統制 (La guerre et le contrôle de l'opinion), in *Jiyû* 自由 (Liberté), sept. 1937 ; Nakayama Kesaharu 中山今朝治, « Hirameku » 閃めく (Luire), in *Jinmin bunko* 人民文庫 (La bibliothèque du peuple), sept. 1937.

[3] Yasuda Yojûrô, *Môkyô* 蒙疆 (Mengjiang), Tôkyô, Seikatsu-sha 生活社, 1938 ; cité dans Tsuzuki Hisayoshi 都築久義, « Nihon rôman-ha shikan » 日本浪漫派私感 (Mes impressions sur le Mouvement du romantisme japonais), in *Kokubungaku Kaishaku to kanshô*, t. LXVII, n° 5, mai 2002, p. 34.

[4] Kobayashi Hideo, « Sensô ni tsuite » 戦争について (Sur la guerre), in *Kaizô*, nov. 1937 ; repris dans *Kobayashi Hideo zenshû* 小林秀雄全集 (Œuvres complètes de Kobayashi Hideo), t. IV, Tôkyô, Shinchô-sha, 1978, p. 288.

[5] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 46.

généraliste la plus lue à l'époque, avec une ligne éditoriale modérée[1], Kuki ne fait pas non plus exception, apportant clairement son soutien à la guerre menée par son pays. Remarquons cependant qu'on ne trouve pas seulement des articles justifiant la guerre dans ce numéro : il y a certes des textes écrits par des militaires hostiles aux Chinois ou réclamant un effort de guerre conséquent[2], mais aussi des essais sans rapport avec la guerre en cours[3], et on peut même lire des auteurs en sympathie avec la culture chinoise ou insistant sur la communauté culturelle sino-japonaise[4]. Comme l'affirme Suzuki Sadami, la ligne éditoriale de *Bungei shunjû* n'était pas complètement belliciste en automne 1937 : Kikuchi Kan, le directeur de la revue, avait d'ailleurs publié en septembre un article critique vis-à-vis de la guerre[5]. Si les idées développées par Kuki dans son essai peuvent être expliquées par le contexte d'« unification nationale », notre auteur ne semble donc pas avoir subi de pression particulière de la part de la revue pour les affirmer.

Dans son essai, notre auteur reconnaît que « la guerre a un sens important [*jûdai na igi* 重大な意義] du point de vue du développement dialectique de la culture humaine », citant Héraclite pour qui « le conflit est le père de toutes choses »[6] ; « cependant » (*shikashi-nagara*), il se dit « toujours pacifiste en pratique », car « le bonheur de l'humanité en général se fonde en fin de compte sur le bonheur des individus [*kojin*] », et que justement « la guerre sacrifie le bonheur des individus pour

---

[1] Sur cette revue, voir Suzuki Sadami, Bungei shunjû *no sensô. Senzen-ki riberarizumu no kisû* 『文藝春秋』の戦争ー戦前期リベラリズムの帰趨 (La guerre de *Bungei shunjû*. Le point d'arrivée du libéralisme d'avant-guerre), Tôkyô, Chikuma shobô, 2016.

[2] Par exemple Sakurai Tadayoshi 櫻井忠温, « Hitori toshiteno Shinajin » 一人としての支那人 (Le Chinois en tant qu'il est seul), in *Bungei shunjû*, oct. 1937, p. 13-15 ; Mutô Yashû 武藤夜舟, « Chanbara geki ni miru kokuminsei » チャンバラ劇に見る国民性 (Les caractéristiques nationales que l'on trouve dans les pièces de cape et d'épée), p. 25-26.

[3] Par exemple Chikashige Masumi 近重真澄, « Shinkô mondô » 信仰問答 (Dialogue sur la croyance), in *Bungei shunjû*, oct. 1937, p. 6-8 ; Kohitsu Ryôshin 古筆了信, « Hisseki kantei » 筆跡鑑定 (Expertise graphologique), p. 12-13 ; Nakamura Ken.ichi 中村研一, « Potofu » ポ・ト・フ (Le pot-au-feu), p. 19-22 ; Harada Kentarô 原田謙太郎, « Doitsujin no myôji » 獨逸人の苗字 (Les noms de famille des Allemands), p. 31-33.

[4] Hattori Unokichi 服部宇之吉, « Zuihitsu gosoku » 随筆五則 (Cinq essais), in *Bungei shunjû*, oct. 1937, p. 5-6 ; Yô Sôsen (?) 揚草仙, « Sho-sô » 書想 (Quelques pensées sur la calligraphie), p. 15-19.

[5] Voir Suzuki Sadami, Bungei shunjû *no sensô*, *op. cit.*, p. 148-149.

[6] Kuki, « Jikyoku no kansô », KSZ V, p. 37 : 戦争ということは人類文化の弁証法的発展の上から重大な意義を有っていると考えられる.

la totalité [*zentaisei*] »[1] ; « mais » (*shikashi*), nuance-t-il à nouveau, quand « éclate une guerre qu'on ne pouvait pas éviter, il faut lui mettre fin en lui donnant un sens [*yû-igi* 有意義] », notamment « pour les nombreux compatriotes qui ont sacrifié leur vie pour l'État [*kokka*] »[2]. Bien que sa position principale dans l'article puisse être résumée par cette dernière phrase, Kuki semble partagé entre une position « pacifiste », fondée sur l'idée de bonheur individuel, et l'idée de « sens » de la guerre du point de vue plus général de la « culture humaine », comme nous le voyons avec l'utilisation, en trois phrases, de deux conjonctions marquant l'opposition ou la nuance (*shikashi-nagara* et *shikashi*).

Kuki insiste par ailleurs sur la proximité culturelle entre le Japon et la Chine, ainsi que sur la nécessité d'une « coopération et [d']une communauté [*teikei kyôdô* 提携共同] avec les Chinois pour construire la culture de l'Asie »[3]. Les Japonais, qui ont beaucoup appris des Chinois dans le passé, ont désormais « beaucoup de choses à leur apprendre »[4]. Paternaliste, Kuki pense en effet que les Japonais, « en tant que frères de l'Orient, doivent protéger [*higo* 庇護] les Chinois des Occidentaux » : après avoir gagné la guerre, les Japonais « doivent apprendre clairement aux Chinois l'esprit de la philosophie japonaise » ; « n'est-ce pas, dit-il, l'importante tâche historico-culturelle de nous autres Japonais que de leur apporter une aide spirituelle pour le redressement de leur patrie en faisant en sorte que la philosophie de l'idéalisme ayant pris la forme du *bushidô* touche profondément leur cœur ? »[5]. Car, selon Kuki, c'est cet idéalisme qui manque à la Chine : alors que les Chinois se montrent couards dans la guerre, les Japonais expriment leur idéalisme en se montrant vaillants, notamment en sacrifiant leur vie[6]. Et, anticipe-t-il, c'est d'ailleurs cet idéalisme qui « [leur] fera gagner la guerre »[7].

---

[1] *Ibid.* : 然しながら人類一般の幸福が結局は個人の幸福に於て成立することを考え、戦争が全体性のために個人の幸福を犠牲にするものであることを思うときに、私は実際上はつねに平和論者である.

[2] *Ibid.* : しかし避くべからざる事態に強要されて一旦戦争が始まった場合には、戦争を有意義に終はらしめなくてはならぬ。[…] 戦争である以上は戦争を有意義に終わらせないでは、国家のために生命を捧げた幾多の同胞に対して何とも申訳がない.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 38 : 日本哲学の精神を彼等支那人に明確に教えねばならなぬ。武士道の形を取った理想主義の哲学を彼等の肺腑に感銘させることによって彼等の祖国の再興に精神的助力を与えることが我々日本人の重要な文化史的課題ではあるまいか.

[6] *Ibid.*, p. 38-39

[7] *Ibid.*, p. 39.

Éludé par presque tous les commentateurs de Kuki, ce texte de guerre est, après « Les caractéristiques proprement japonaises », le deuxième texte qui montre selon Leslie Pincus le « fascisme » de Kuki[1]. Cependant, remarquons tout d'abord avec Graham Parkes[2] que Pincus est dans la surenchère lexicale quand elle traduit *karera no haifu ni kan.mei saseru koto* 彼等の肺腑に感銘させること par *imprinting* […] *in the innermost recesses of their bodies* (littéralement « imprimer dans les recoins les plus intimes de leurs corps ») : or, *haifu* 肺腑 signifiant le « poumon », le « fond du cœur », et *kan.mei* 感銘 « impression », « émotion », Kuki veut seulement dire que les Japonais doivent impressionner culturellement les Chinois avec leur idéalisme ou, selon notre traduction, que celui-ci doit « toucher profondément leur cœur » ; Kuki ne parle nullement de « corps » ou de « recoins ». L'exagération lexicale de Pincus est probablement due à sa volonté de persuader d'autant plus ses lecteurs du méfait de Kuki[3].

D'autre part, et surtout, comme le soutient Parkes, nous devons contextualiser ce texte, ce que ne fait pas Pincus (alors qu'elle déclare le faire au début de sa monographie[4]). En effet, « avant de pointer un doigt accusateur, on devrait prendre en compte le fait que Kuki était un grand admirateur de la culture chinoise et qu'il était peiné, comme l'étaient beaucoup de ses collègues, par le niveau jusqu'où elle avait dégénéré [*sic*] au moment où il écrivait »[5]. Depuis la première guerre de l'opium (1839-1842), la Chine, qui échouait à se réformer comme le Japon de l'ère Meiji,

---

[1] Leslie Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan*, *op. cit.*, p. 231-232. Karatani ne cite pas ce texte de guerre. À notre connaissance, aucun commentateur, à l'exception de Pincus, ne fait référence à ce texte compromettant. Même ceux qui s'intéressent à la vie et à l'œuvre de Kuki après *Le problème de la contingence*, Tanaka et Furukawa, n'abordent pas ce sujet.

[2] Graham Parkes, « The Putative Fascism of the Kyoto School », art. cit., p. 326-327.

[3] En utilisant le mot *body* (que Kuki n'utilise pas), Pincus écrit aussitôt après sa traduction que « l'exceptionnalité culturelle du Japon ("culture", au sens le plus étroit de normes éthiques) allait trouver son effectuation immédiate, non pas dans l'œuvre d'art, mais dans les champs de bataille de l'Asie, inscrivant [*inscribed*] – ici, au sens le plus violemment littéral du mot – sur les corps [*bodies*] des soldats et civils non-japonais » (*Authenticating Culture in Imperial Japan*, *op. cit.*, p. 231), avant de faire une référence au massacre de Nankin (p. 232). Laissant entendre que Kuki était indirectement responsable du massacre de Nankin, Pincus est ici à la limite de la malhonnêteté intellectuelle ; il semble même qu'elle ait utilisé le mot *body* dans sa traduction selon ce qu'elle a voulu soutenir *a priori* : l'analogie entre le corps spirituel (des « normes éthiques ») et le corps matériel (des « champs de bataille »). Rappelons que la thèse de Pincus dans sa monographie consiste à affirmer que « l'exceptionnalité spirituelle que Kuki a revendiquée pour le Japon dans *La structure de l'iki* allait bientôt servir en tant que justification [*a rationale*] de la domination de l'Asie par le Japon et le déversement du sang asiatique » (p. 16).

[4] Leslie Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan*, *op. cit.*, p. 31 : « *Rather than Oedipalize Kuki's writing* [référence à Sakabe Megumi], *I have chosen to historicize it* ».

[5] Graham Parkes, « The Putative Fascism of the Kyoto School », art. cit., p. 327.

déclinait continûment, voyant sa souveraineté entamée par les puissances occidentales (bientôt rejointes par le Japon) et, notamment depuis la proclamation de la république en 1912, son territoire divisé en de multiples provinces que dominaient les seigneurs de la guerre.

De nombreux intellectuels japonais, notamment les asiatistes, qui à l'origine recherchaient une coopération avec la Chine pour la libérer de l'emprise occidentale, « devinrent pour la plupart d'entre eux de farouches partisans d'une intervention militaire japonaise en Chine »[1]. On retrouve ici la tendance asiatiste du Kuki des *Propos*, qui affirmait le caractère « oriental » du Japon, tout en soutenant, avec Okakura, que « l'histoire de l'art japonais devient l'histoire des idéaux asiatiques », incarnation de l'Orient. L'idée paternaliste selon laquelle le Japon doit, comme le dit Kuki, « apporter une aide » à la Chine pour la « redresser » et avoir un rôle privilégié dans la construction d'une nouvelle Asie était largement partagée à l'époque[2], notamment dans les milieux asiatistes[3]. Watsuji soutenait aussi la libération des peuples asiatiques de la domination coloniale occidentale sous l'égide de son pays[4], tout en éludant, comme de nombreux intellectuels de l'époque, la domination japonaise sur Taïwan et la Corée ainsi que les concessions en Chine. La déclaration de 1938 par le gouvernement Konoe sur le « nouvel ordre est-asiatique » (*Tôa shin chitsujo* 東亜新秩序) est dans le même esprit. Quant à la croyance selon laquelle les Japonais étaient valeureux et les Chinois couards, elle était largement colportée par les journalistes de l'époque, comme nous l'avons vu avec l'idée de « brutalité de l'armée chinoise ». Kuki dit d'ailleurs avoir « lu avec émotion les articles de journal »[5] narrant les faits d'armes des soldats japonais.

Certes, on pourrait qualifier Kuki de nationaliste, d'« ethnocentrique et [de] chauvin », et notamment de « naïf sur la chose politique »[6] quand il croit que le Japon, avec son armée, va « apporter une aide spirituelle » à la Chine et non pas la soumettre à sa volonté de puissance. S'agit-il cependant de « fascisme » ? Que des intellectuels

---

[1] Samuel Guex, *Entre nonchalance et désespoir*, *op. cit.*, p. 164. La réaction à la présence occidentale en Asie est une caractéristique essentielle de l'asiatisme (p. 184-185).
[2] Kôsaka Shirô, *Kindai to iu tsumazuki*, *op. cit.*, p. 169 ; Suzuki Sadami, *Seimei-kan no tankyû*, *op. cit.*, p. 629-630.
[3] Samuel Guex, *Entre nonchalance et désespoir*, *op. cit.*, p. 182.
[4] Watsuji, « Bunkateki sôzô ni tazusawaru mono no tachiba », art. cit. ; cité dans Karube Tadashi, *Hikari no ryôgoku*, *op. cit.*, p. 227.
[5] Kuki, « Jikyoku no kansô », KSZ III, p. 39.
[6] Graham Parkes, « The Putative Fascism of the Kyoto School », art. cit., p. 327.

apportent leur soutien à la guerre que mène leur pays n'a rien d'original, ni de fasciste. Au début de son essai, Kuki fait référence au texte de guerre d'Émile Boutroux que son père lui aurait fait lire en traduction anglaise lors de la Grande Guerre, au cours de laquelle l'écrasante majorité des intellectuels français s'était mise au service de la nation[1], comme c'était le cas des philosophes, Bergson avec *La signification de la guerre* et Boutroux avec *L'Allemagne et la guerre*[2]. En citant ce dernier, Kuki semble d'ailleurs légitimer sa position de philosophe apportant son soutien à son pays en guerre.

b) Une esthétisation de la guerre ?

Pincus fait comme si c'était son esthétique, notamment celle de l'*iki*, qui avait contribué à la justification de l'impérialisme japonais. En faisant référence à l'idée d'« esthétisation du politique » que Walter Benjamin a utilisée pour caractériser le fascisme, Pincus prétend en effet que Kuki a lui-même esthétisé la guerre[3]. C'est d'ailleurs la thèse de son livre : « l'exceptionnalité spirituelle que Kuki a revendiquée pour le Japon dans *La structure de l'iki* allait bientôt servir en tant que justification [*a rationale*] de la domination de l'Asie par le Japon et le déversement du sang asiatique »[4]. Or, rappelons tout d'abord que l'esthétique de l'*iki* n'a rien d'agressif ni de belliqueux : comme nous l'avons vu, c'est plutôt une éthique du « nous » à deux, où deux individus en tension gardent chacun leur autonomie, et non pas une conquête de l'un par l'autre ; c'est une logique de la tension intersubjective, non pas de l'annexion. Pour un homme *iki*, celui qui se sacrifie héroïquement pour la patrie paraîtrait bien *yabo*, « rustre ». Et si un moment du *bushidô* structure le phénomène de *l'iki*, il s'agit, non pas du moment de la « réalisation » (ou de l'annexion), mais de la « résistance », comme nous l'avons vu dans notre analyse. En outre, dans ces textes d'esthétique (y compris dans la version de 1930 de *La structure de l'iki* et « Les

[1] Voir Christophe Prochasson, « Les intellectuels français et la Grande Guerre », in *Bulletin des bibliothèques de France* [en ligne], n° 3, 2014 [consulté le 23 mars 2016]. Disponible sur le Web : <http://bbf.enssib.fr/consulter/bbf-2014-03-0038-003>.
[2] Bergson, *La signification de la guerre*, Paris, Bloud et Gay, 1915 ; Boutroux, *L'Allemagne et la guerre*, Paris, Berger-Levrault, 1915 (Kuki aurait lu la traduction anglaise, *Philosophy and War*, trad. Fred Rothwell, New York, E. P. Dutton, 1916). Voir Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle*, « L'idée de philosophie française. La Première Guerre mondiale et le moment 1900 », Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2009, p. 173-193.
[3] Leslie Pincus, *Authenticating Culture in Imperial Japan*, *op. cit.*, p. 232.
[4] *Ibid.*, p. 16.

caractéristiques proprement japonaises » de février 1937), Kuki est nationaliste en ce qu'il revendique la particularité de la culture japonaise, mais ne soutient nullement sa supériorité sur les autres cultures, ni *a fortiori* le droit de soumettre les autres peuples. Nul n'est besoin d'être un esthète affirmant l'originalité de la culture de son propre pays pour justifier l'impérialisme. Autant dire que *L'éloge de l'ombre* (1933-1934) de Tanizaki a une responsabilité dans l'expansionnisme japonais. Enfin, contrairement à ce que prétend Pincus et à ce que feront les romantiques japonais des années 1930, Kuki n'esthétise pas la guerre[1], et, contrairement à ces derniers ainsi qu'à certains philosophes de l'école de Kyôto, comme Nishitani Keiji, Kôsaka Masaaki et Kôyama Iwao, il va cesser de commenter l'actualité. Dans la préface de ses *Essais sur les lettres et les arts*, écrite en janvier 1941, nous pouvons percevoir son désir de sortir de l'actualité : « Peut-être n'est-ce pas opportun de publier un tel livre aujourd'hui, mais, pour ma part, je recherche simplement et uniquement le calme perpétuel du Vrai et du Beau, et souhaite penser, sentir et rêver, en errant avec un nombre restreint de lecteurs dans le sentier entre la philosophie et la littérature »[2]. Aussi, contrairement à Philippe Pelletier, qui semble avoir consulté l'étude de Pincus, mais n'avoir jamais lu l'œuvre de Kuki, nous ne pouvons nullement affirmer avec assurance que ce dernier était « indéniablement dans l'orbite du fascisme » et qu'il était « très proche du régime »[3] : à notre connaissance, Kuki n'était pas proche de l'armée, et ne participait pas non plus à des laboratoires d'idées proches du « régime », comme par exemple celui de Konoe, l'Association de recherche de Shôwa (Shôwa kenkyû-kai 昭和研究会)[4].

---

[1] Sur l'esthétisation de la guerre au Japon en général, voir Alan Tansman, *The Aesthetics of Japanese Fascism*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2009 ; Michael Lucken, *Les Japonais et la guerre. 1937-1952*, Paris, Fayard, 2013, p. 162-163 ; sur l'esthétisation de la guerre par les romantiques japonais en particulier, voir Hirooka Moriho, « Nihon rôman-ha to sensô », art. cit.

[2] Kuki, *Bungei-ron*, KSZ IV, p. 4 : 今日の時勢がこういう書を出すに適しているかどうかは知らないが、私はただひたすらに真と美の永久の静けさを求めて、少数の読者と共に、哲学と文学との間の小道をさまよいながら、思索し、感覚し、憧憬することを願っている.

[3] Philippe Pelletier, *Le Japon*, *op. cit.*, p. 39.

[4] Remarquons aussi que le nom de Kuki est absent de l'étude de Sakuramoto Tomio 桜本富雄 sur la collaboration des intellectuels japonais à l'effort de guerre (*Bunkajin tachi no Dai Tôa sensô* 文化人たちの大東亜戦争 [Les intellectuels et la guerre de la Grande Asie orientale], Tôkyô, Aoki shoten 青木書店, 1993). Nous remercions Eddy Dufourmont (Université de Bordeaux III) de nous avoir indiqué cette référence. Sur le terme problématique de « régime », voir p. 459, n. 4.

Insistons-y, nous devons bien distinguer ce texte de guerre de ces œuvres sur l'esthétique ou la culture japonaise, ce que ne fait pas Pincus, qui le considère au contraire comme le prolongement de son esthétique. Dans ses textes d'esthétique, Kuki affirme la particularité de la culture japonaise mais non pas sa supériorité, alors que le texte de guerre affirme assez explicitement la supériorité de l'« idéalisme » des Japonais : il y a ici un écart avec sa position multi-ethniste que nous avons vue plus haut. Les déclarations de Kuki sur la guerre ne sont donc pas déterminées par son esthétique ou par sa position politico-culturelle fondamentale, mais essentiellement par le contexte historique de l'époque, à savoir précisément la guerre.

Ce qui pose problème du point de vue de son œuvre, c'est le rapport entre sa philosophie de la contingence et son texte de guerre, qui met en avant l'« idéalisme ayant pris la forme du *bushidô* », problème que les détracteurs de Kuki ne posent pas. Car, dans son texte de guerre, Kuki en appelle à la morale du « *bushidô* » plutôt qu'à l'esthétique japonaise. Contrairement à ce qui est affirmé par Pincus, ce qui pose problème ici est donc moins l'esthétique de l'*iki* que la philosophie de la contingence. Nous avons vu que la position politico-culturelle de Kuki dans « Les caractéristiques proprement japonaises » était en conformité avec sa philosophie. Est-ce le cas de ses déclarations sur la guerre sino-japonaise ?

c) Le phénomène contingent comme relativisation du donné : la face phénoménologique

La philosophie de la contingence aurait-elle pu dissuader Kuki de faire ces déclarations ? Un pan important de sa philosophie aurait pu le faire : sa phénoménologie du contingent. Voir, grâce à l'*épochè*, l'étant comme un phénomène contingent revient à relativiser la situation présente à laquelle je suis confronté. Je ne crois plus naïvement au réel en face de moi : je ne considère pas le phénomène comme nécessaire, mais comme quelque chose pouvant ne pas être, comme un simple possible réalisé, c'est-à-dire comme un « contingent métaphysique », qui se réduit, comme nous l'avons vu, au « contingent hypothétique », sens « nodal » de la contingence, simple rencontre fortuite entre deux individus ou « nous » à deux. Comme l'affirme encore Kuki dans « L'émotion d'étonnement et la contingence » (1939), « considérer le nécessaire donné seulement comme un contingent, c'est-à-dire comme une possibilité parmi tant d'autres, c'est là une manière de voir concrète et

plurielle »[1]. Ainsi, je ne tombe pas dans le dogmatisme ou l'idéologie, qui, nous l'avons vu, vise à « établir que ce qui existe effectivement doit de toute nécessité exister »[2]. Comme l'affirme Saitô Takako, cette manière de voir nous amène à « relativiser la communauté culturelle »[3] à laquelle nous appartenons, et, comme le dit Kuki lui-même, « de fait, nous aurions pu être américains, français, éthiopiens, indiens, chinois ou citoyens d'un autre pays. Que nous soyons japonais est contingent. Nous aurions aussi pu être des insectes, des oiseaux, des bêtes »[4]. Le fait d'être japonais est considéré comme une simple possibilité parmi tant d'autres, au même titre qu'être américain, français, éthiopien, indien, chinois, insecte, oiseau ou bête. Cette manière de voir, encore affirmée en 1936, nous semble détonner dans un contexte de montée du nationalisme et aurait pu relativiser la situation « donnée » à Kuki, à savoir son appartenance à la communauté nationale japonaise, et le dissuader en 1937 d'agir de manière « ethnocentrique et chauvine », et notamment « naïve sur la chose politique »[5]. Infidèle à sa philosophie, n'a-t-il donc pas succombé à l'idéologie dans son texte de guerre ? Son texte de guerre serait-il purement et simplement une anomalie dans sa vie de philosophe ?

d) Le contingent comme destin : la face spéculative-existentielle, ou l'idéalisme du bushidô

Ce qui pose problème, c'est l'autre face de la philosophie de la contingence : sa métaphysique spéculative allant de pair avec sa pensée existentielle, qui, en « nécessitant » la contingence de l'autre, c'est-à-dire en l'identifiant dans l'identité du « moi », considère comme un destin le donné contingent qui ne m'était pas destiné, c'est-à-dire affirme l'idée de « contingent-nécessaire ». En recevant le donné contingent, l'homme doit en faire quelque chose en « déployant un sens [*igi*] »[6], il ne doit pas le laisser passer. Et quand « éclate une guerre qu'on ne pouvait pas éviter, il

[1] Kuki, « Odoroki no jô to gûzen », KSZ III, p. 161.
[2] Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, *op. cit.*, p. 58.
[3] Saitô Takako, « Kuki Shûzô no shisaku to sekai », conf. citée.
[4] Kuki, *Gûzensei no mondai* (1935), KSZ II, p. 205 ; trad. Omodaka, p. 154 (modifiée). Voir aussi « Gûzensei » (conf., 1929), KSZ II, p. 334 ; *Gûzensei* (thèse, 1932), KSZ II, p. 310 ; « Gûzen no shosô » (1936), KSZ III, p. 140.
[5] Graham Parkes, « The Putative Fascism of the Kyoto School », art. cit., p. 327.
[6] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350.

faut lui mettre fin en lui donnant un sens [*igi*] »[1]. Or, « déployer un sens » signifie pour Kuki rendre « nécessaire » le contingent en l'affirmant par son effort moral. C'est ainsi qu'il « intériorise » le contingent dans le « moi » et en fait un « destin ». C'est, du point de vue moral, le schéma fondamental de l'existence de l'*amor fati*, et, du point de vue spéculatif, ce moment est interprété comme éternel retour du même, comme ce maintenant perpétuellement répété dans le temps de la transmigration. Rappelons que, dans un contexte où il explique la palingénésie pythagoricienne, Kuki affirmait : « La παλιγγενεσία de toute chose donne un sens absolu à la contingence. Elle reconnaît un sens absolu à la facticité de l'instant donné »[2]. C'est ici – quand je donne, dans la *praxis*, un sens absolu à la « facticité de l'instant donné » – que la philosophie de la contingence vire vers la métaphysique spéculative : la métaphysique spéculative de l'éternel retour va de pair avec l'existence de l'*amor fati*. C'est là que ce qui, d'un point de vue phénoménologique, est une philosophie du phénomène contingent bascule, sur le plan spéculatif et pratique (existentiel), en un nécessitarisme ou un dogmatisme. Nous entendons ici par « dogmatisme » ce qu'entend Quentin Meillassoux par « métaphysique dogmatique », qui soutient « que ceci ou cela, un déterminé quelconque, doit absolument être, et être tel qu'il est ». Remarquons que cette définition rejoint la définition kantienne du « dogmatisme »[3], puisque la prétention de la raison pure de connaître la chose en soi par ses purs concepts, qui procèdent par le principe d'identité ou de raison, c'est-à-dire de nécessité, aboutit toujours à une métaphysique soutenant que ceci ou cela doit absolument ou nécessairement être. Cette métaphysique dogmatique va assurément de pair avec l'idéologie.

Or, l'« idéalisme ayant pris la forme du *bushidô* », qui joue un rôle important dans son texte de guerre, est présent dans ce schéma existentiel et spéculatif dès 1928, où Kuki prononce ses conférences à Pontigny : le « Boushido », « idéalisme moral », « idéal moral du Japon »[4], est considéré comme « affirmation de la volonté », « répétition perpétuelle de la volonté », c'est-à-dire du temps de la transmigration[5]. Ce schéma « idéaliste » du *bushidô* est réaffirmé dans une reprise japonaise de la

[1] Kuki, « Jikyoku no kansô », KSZ V, p. 37.
[2] Kuki, *Gûzensei* (cours), KSZ XI, p. 221 : 万物の παλιγγενεσία, 偶然性に絶対の価値を与えている。与えられた瞬間の事実性に絶対の意味をみとめるのである.
[3] Kant, *Critique de la raison pure*, B XXXV.
[4] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (64).
[5] *Ibid.*, p. (62)-(63).

conférence de Pontigny en 1936[1] et, nous l'avons vu, dans « Les caractéristiques proprement japonaises » de 1937. Remarquons, avec Michael Lucken[2], que les élites des générations nées après 1880 et ayant mené le Japon à la guerre ont souvent exprimé un idéalisme nourri d'auteurs occidentaux, comme Tolstoï, Whitman ou Maeterlinck, et d'ouvrages japonais écrits en réponse à ces derniers, comme Nitobe qui a exalté le « *bushidô*, l'âme du Japon ». Or, Kuki, né en 1888 et influencé par l'image dont s'est fait Nitobe de la Voie des guerriers[3], appartient à cette élite emprunte d'idéalisme moral (*risôshugi* 理想主義)[4]. Pour lui, l'acte moral de l'idéalisme du *bushidô* est notamment ce moment de décision où l'homme interprète le donné reçu comme un éternel présent, c'est-à-dire comme un destin, et l'affirme « sans peur, vaillamment »[5].

Ainsi, nous voyons l'ambivalence de la philosophie de Kuki : d'une part, une phénoménologie du donné, qui consiste à « voir » phénoménologiquement ou à laisser paraître le donné comme contingent, comme ce qui peut ne pas être, l'esthétique de l'*iki* faisant partie de cette phénoménologie qui insiste sur le « nous » à *deux* et qui n'est pas responsable de la morale de l'annexion ; d'autre part, une pensée existentielle et spéculative, qui consiste à donner un sens éternel au contingent, à le transformer en destin, en éternel présent, en « contingent-nécessaire », en l'affirmant vaillamment, c'est-à-dire en l'intériorisant dans l'identité de l'*un*, ce qu'on peut encore appeler moment de l'idéalisme du *bushidô*. Cette ambivalence se retrouve dans l'idée selon laquelle un Japonais aurait bien pu être américain, français, etc.

En 1936, Kuki affirme :

> Nous aurions pu être américains, français, éthiopiens, indiens, chinois ou citoyens [*kokujin* 国人] d'un autre pays. Que nous soyons japonais est *contingent*.[6]

En 1937 :

---

[1] Kuki, « Tôyôteki jikan ni tsuite », KSZ V, p. 21-22.
[2] Michael Lucken, *Les Japonais et la guerre*, *op. cit.*, p. 84-85.
[3] Voir *supra*, Première Partie, chap. II, 1, b.
[4] Il ne s'agit pas de l'« idéalisme » au sens philosophique (selon lequel la réalité est l'idéalité et non pas le « ceci » contingent), que les Japonais traduisent plutôt par *kan.nen-ron* 観念論. Le mot *kan.nen* signifie « idée », alors que *risô* signifie « idéal ».
[5] Kuki, *Propos sur le temps*, KSZ I, p. (63).
[6] Kuki, « Gûzen no shosô » (1936), KSZ III, p. 140 : 我々はアメリカ人でもフランス人でもエチオピア人でも印度人でも支那人でもその他のいずれの国人でもあり得たのである。我々が日本人であるということは偶然である. Nous soulignons.

> Nous pouvons penser que nous aurions pu être américains, français, éthiopiens, indiens, chinois ou membres d'un autre pays. Que nous [*ware ware*] soyons japonais est *notre destin* [*ware ware no unmei*].[1]

Dans la conférence radiophonique de janvier 1937 sur « Contingence et destin », « contingent » est remplacé par « notre destin », *ware ware no unmei*. Comment ne pas penser au « nous », *ware ware*, que Kuki considérait dans *La structure de l'iki* comme « ce qui nous est immédiatement donné » en tant que « peuple ethnique » (*minzoku*) ou « synthèse du nous »[2] ? En effet, il ne s'agit pas d'un simple « nous » à deux individus, mais bel et bien du « nous » *japonais* (« Que nous soyons japonais est notre destin »). Il n'y a certes pas d'évolution fondamentale dans la pensée de Kuki : même si, dans *La structure de l'iki*, il affirmait seulement le caractère « immédiatement donné » du « nous » ethnique, mais non pas sa contingence, nous pouvons ajouter, selon la phénoménologie du contingent, que ce qui nous est donné en tant que « nous » ethnique nous est donné sur le mode de la contingence. Seulement, selon sa pensée de l'existence, sa philosophie a ici penché vers le pôle « destin » : « L'homme doit aimer son propre destin et devenir un seul corps avec le destin »[3]. N'est-ce pas le contexte du nipponisme en 1937 qui a fait ici pencher la philosophie de la contingence vers le pôle « destin », en l'occurrence vers le destin du « nous » ethnique ? Interpréter sa propre nationalité-ethnicité comme un destin : n'est-ce pas là la maxime fondamentale du nationalisme ethnique ? Et, pour transformer quelque peu la définition de l'idéologie proposée par Meillassoux, celle-ci ne consiste-t-elle pas, d'un point de vue de la *praxis*, à considérer le réel donné comme un destin et, dans un contexte nationaliste, comme un destin du « nous » ethnique ? Ce passage montre bien l'ambivalence de la philosophie de Kuki, entre la face phénoménologique insistant sur le donné contingent et la face existentielle-spéculative insistant sur le destin ou « contingent-nécessaire ». Rappelons-le, Kuki était conscient de cette ambivalence de sa théorie de la contingence. Dans sa correspondance avec Tanabe en 1932, il écrit : « je m'étais aussi rendu compte qu'à la dernière page, la nécessité (la finalité), qui nie la contingence, est parvenue à mon

---

[1] Kuki, « Gûzen to unmei » (1937), KSZ V, p. 33 : 私共はアメリカ人でもフランス人でもエチオピア人でも印度人でも支那人でもその他のどこの国の者でもあり得たと考えられるのであります。我々が日本人であるということは我々の運命であります. Nous soulignons.
[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 12 ; KSZ I, p. 7-8 ; trad. Loivier, p. 20.
[3] Kuki, « Gûzen to unmei », KSZ V, p. 34 : 人間は自己の運命を愛して運命と一体にならなければいけない.

insu au premier plan »[1]. Étant donné cette mise en avant finale de la nécessité et le débat de 1935 sur la contingence, où les marxistes et Tanabe avaient aussi tendance à soutenir un dépassement du contingent par le nécessaire, Kuki semble s'être efforcé d'éviter dans *Le problème de la contingence* que le nécessaire ne prenne le dessus. Cette ambivalence est cependant toujours restée, avec la puissance de l'idée de nécessité, Kuki ayant gardé sa conception du destin et sa logique du principe d'identité.

Nous pouvons alors nous demander si Kuki ne se contredit pas dans son œuvre. Il y a, selon nous, incompatibilité entre l'éthique de *La structure de l'iki* et l'existence de l'*amor fati*, c'est-à-dire entre le « nous » à deux comme tension intersubjective (co-existence à deux) et l'« assimilation » du « "tu" de la socialité intersubjective dans l'identité concrète du "je" qui existe »[2], ou encore entre une logique de la dualité et une logique de l'identité. Certes, comme nous l'avons vu, la résignation de l'*iki* est une « indifférence qui a rompu avec l'attachement en se fondant sur la connaissance [*chiken* 知見] du destin »[3], dont « la Loi universelle [*banpô* 万法] consiste dans le "Lien [*en* 縁] aussi fin qu'un fil, aisé à se détacher et à rompre" »[4] : comme dans l'existence de l'*amor fati*, le « moi » voit l'autre comme un « destin ». Cependant, la résignation est une « indifférence qui a rompu avec l'attachement » et non pas une affirmation du réel ; en outre, dans le phénomène de l'*iki*, il y a le moment de la « bravade », ou résistance à autrui, qui empêche une quelconque intériorisation de l'autre dans l'identité du moi, et donc l'absolutisation du donné. Dans l'*iki*, je défends ainsi avec souplesse la tension intersubjective *entre* moi et l'autre, je n'intériorise nullement l'autre dans l'identité du moi : ce n'est pas dans l'identité du moi que le donné est absolutisé, ou la possibilité « actualisée »[5], « solidement saisie » (*kataku tsukamareru* 堅く掴まれる)[6] ; c'est la dualité même, la possibilité en tant que possibilité, qui est absolutisée[7].

---

[1] Lettre de Kuki à Tanabe, 26 oct. 1932, lettre citée, p. 12 haut. Voir *supra*, Troisième Partie, chap. III, 2, d.
[2] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 259 ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).
[3] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 44 ; KSZ I, p. 19 ; trad. Loivier, p. 34 (modifiée).
[4] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 45 ; KSZ I, p. 20 ; trad. Loivier, p. 35 (modifiée).
[5] Lettre de Kuki à Tanabe, 26 oct. 1932, p. 11 bas.
[6] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 259 ; trad. Omodaka, p. 195 (*kataku tsukamareru* a été omis).
[7] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 40 ; KSZ I, p. 18. Ainsi, comme nous l'avions déjà annoncé, Hashimoto Takashi (art. cit.) a tort de rapprocher les idées de destin dans *La structure de l'iki* et la théorie de la contingence.

Nous pouvons alors nous poser la même question au sein de la philosophie de la contingence, indépendamment de *La structure de l'iki*. Une morale de la nécessitation de la contingence, c'est-à-dire le dogmatisme, est-elle encore une philosophie de la contingence ? Le contingent est-il par essence un « destin » qu'il faut affirmer ? Autrement dit, *une philosophie de la contingence qui ne tombe pas dans le dogmatisme est-elle possible ?* Certes, il y a tension entre la phénoménologie de la dualité du « nous » comme rencontre entre deux individus et la pensée existentielle de l'identité du « moi » qui intériorise l'autre, mais il n'y a pas, *stricto sensu*, de contradiction entre la réception d'un donné contingent et l'intériorisation de ce donné en le considérant comme un destin, un contingent-nécessaire.

Le problème réside en ce que Kuki ne pose pas de manière manifeste la question de savoir *quel donné* on doit affirmer et, par conséquent, *selon quel critère* on doit l'affirmer. On reçoit en effet un nombre pléthorique de donnés : quel donné alors affirmer et quel donné refuser ? Il est certes des donnés que l'on affirme résolument, que l'on nécessite, comme le dit Kuki, mais, de fait, il est aussi des donnés que l'on nie, et c'est ce moment que notre auteur semble sous-estimer dans sa philosophie de la contingence. Kuki soutient résolument une existence de l'*amor fati*, mais semble sous-évaluer ce qui aurait pu devenir une pensée du non[1], *praxis* qui peut, tout autant que l'*amor fati*, découler de la philosophie de la contingence. Car la contingence, c'est-à-dire ce qui peut *ne pas* être et qui donc, d'un point de vue phénoménologique, n'a pas de valeur unique, peut tout autant être affirmé que nié, alors que la nécessité, qui ne peut pas ne pas être et qui donc a une valeur unique, nous enjoint de l'affirmer, ne nous laissant pas le choix. La contingence nous donne la possibilité de dire oui ou non : étant donné la définition de la contingence comme ce qui peut ne pas être, la possibilité de dire « non » aurait dû être tout autant affirmée dans la philosophie de la contingence. Pourquoi donc Kuki en est-il venu à développer une pensée existentielle de l'*amor fati*, et non pas une pensée du non ?

[1] Nous nous inspirons du titre du livre de Gaston Bachelard *La philosophie du non*, mais il ne s'agit pas d'une simple reprise de sa thèse selon laquelle, dans l'histoire des sciences de la nature, l'expérience nouvelle dit non à l'expérience ancienne.

4. Quand la logique du principe d'identité, ou l'absence du principe du meilleur, devient une logique du puissant

Si la philosophie de la contingence finit par une existence de l'*amor fati*, avec une tendance au dogmatisme, c'est dû, comme nous l'avons entraperçu, à la logique du principe de l'identité et à l'absence du principe du meilleur.

Selon Kuki, « que l'on fasse le bien ou le mal, on ne mérite pas le nom d'homme si l'on n'a pas la conscience que c'est soi-même [*jibun* 自分] qui le fait en le choisissant »[1] ; il s'agit de faire une « évaluation subjective » à propos d'un contingent donné présentement, et « c'est là que réside notre liberté »[2] : admettant le grand mérite de Kant d'avoir « fondé une morale de l'autonomie qui fait de la bonne volonté le principe de la morale », il soutient une morale concrète où « l'autonomie de la volonté peut prendre des formes différentes selon les cas contingents donnés »[3]. Même si elles sont fragmentaires, les références à la liberté et au libre-arbitre existent bel et bien dans l'œuvre de Kuki de 1928 à 1941[4]. Or, le problème, c'est de savoir selon quel critère j'évalue ou je choisis un donné. En effet, quand je réfléchis sur l'action que je vais entreprendre, c'est selon un critère (plus ou moins conscient) que je réfléchis. Pourtant, Kuki ne pose pas ce problème du critère du fait de sa logique du principe de l'identité, ce qui explique sa pensée existentielle de l'*amor fati*, qui se

---

[1] Kuki, « Jinsei-kan », KSZ III, p. 100 : 善をするにも悪をするにも自分がそれを選択してするのであるという意識をはっきり有っていなければ人間とは云えない.

[2] Kuki, « Gûzensei » (conf.), KSZ II, p. 350.

[3] *Ibid.*, p. 348 et 349.

[4] Rappelons les passages en question. Dans *La structure de l'iki* (1930), Kuki parle de « défense de la liberté » (éd. Fujita, p. 48 ; KSZ I, p. 21 ; trad. Loivier, p. 38), de « jeu autonome » (éd. Fujita, p. 48 ; KSZ I, p. 22 ; trad. Loivier, p. 39), le moment du *bushidô* étant clairement caractérisé comme le moment de la « résistance » au donné qu'est autrui (*hankô* : éd. Fujita, p. 42 ; KSZ I, p. 18 ; trad. Loivier, p. 32). Dans la théorie de la rime (1930, 1931, 1941), il fait clairement référence à la « liberté de l'autonomie » propre au poète qui « détermine le mètre et obéit lui-même à cette limite » (« Ôin ni tsuite », KSZ V, p. 256 ; « Nihon shi no ôin » [A] et [B], KSZ V, p. 266, 275 ; « Nihon shi no ôin » [1941], KSZ IV, p. 226), opposé à l'arbitraire du poète naturaliste. Comme nous l'avons vu ci-dessus, cette liberté est clairement définie comme « liberté du choix » dans « Ma conception de la vie humaine » (1934, 1939) et « La philosophie de l'existence » (1933, 1939) (« Jinsei-kan », KSZ III, p. 100 ; « Jitsuzon tetsugaku », KSZ III, p. 82, 87). Déjà dans « Bergson au Japon » (1928), Kuki affirmait : « l'acceptation de l'idée ne signifie point l'imitation. Ce qui se produit c'est l'assimilation selon le choix. Et le mode du choix lui-même nous révèle toujours la spontanéité et l'activité caractéristiques du sujet qui choisit » (KSZ I, p. (91)). Nous trouvons même dans la définition métaphysique de la contingence un moment analogue au moment de « résistance » du phénomène de l'*iki* : « La possibilité de ne pas être a pour fondement la révolte [*hangyaku*] contre l'unique » (*Gûzensei* [thèse], KSZ II, p. 315-316).

borne à affirmer le donné. Ainsi, comme le dit Mine Hideki, « on ne peut attendre d'une telle pensée une critique de la société ou de la morale »[1].

Dans la cosmologie de Kuki, rappelons-le, l'être s'auto-engendre : il est un contingent, c'est-à-dire une possibilité qui se réalise sans avoir été déterminée par une nécessité morale. Chez Aristote, la contingence des étants du monde sublunaire est contrebalancée par le Premier Moteur, « objet d'amour », « cause finale »[2] vers laquelle tendent tous les étants. Quant au Démiurge de Platon, il a façonné le monde par bonté. Chez Leibniz, tous les compossibles tendent à l'existence, au réel, mais c'est par décret divin que seuls certains y accèdent selon le principe du meilleur, de sorte que les êtres contingents n'ont leur raison dernière que dans l'être nécessaire, Dieu. Or, chez Kuki, il n'y a pas de principe du meilleur (moral) dans la réalisation du possible[3] : je rencontre par hasard un simple contingent qui ne m'était pas destiné, c'est-à-dire un simple possible qui s'auto-pose facticiellement. Même lorsque notre auteur fait référence à Brahmâ, dieu démiurge de la spéculation védique[4], ou à Izanagi et Izanami, dieux de la cosmogonie japonaise[5], il s'agit d'entités qui jouent aux jeux de hasard ou créent selon le hasard, et il n'y a aucune référence à la bonté divine que désirent les contingents (Aristote) ou au principe du meilleur selon lequel Dieu fait passer certains possibles à l'existence (Leibniz) ; en outre, à la différence de la modernité kantienne, il n'y a pas de réflexion sur le critère de la bonne action, qui est pour Kant la légalité, c'est-à-dire l'universalité de la raison pratique pure, et qui pourrait nous guider dans le choix des donnés contingents que nous rencontrons. Mais l'absence de critère moral ou de principe du meilleur n'a-t-il pas pour conséquence de « réduire le juste à ce qui plaît au plus puissant »[6], ce qui est d'ailleurs la définition tyrannique de Thrasymaque dans *La République* de Platon ? Kuki parle de « logique de la vie », mais si elle n'est qu'une philosophie de la contingence sans réflexion sur le critère de l'action, ne devient-elle pas ce qu'on pourrait appeler une *logique du puissant* ? La logique du principe d'identité, qui assimile l'autre à l'identité du moi, va de pair avec une logique du puissant. Et n'est-ce pas la raison pour laquelle Kuki s'égare dans une logique du puissant dans son texte de guerre ?

---

[1] Mine Hideki, *Haideggâ to Nihon no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 174.
[2] Aristote, *Métaphysique*, Λ (XII), 7, 1072b1-3.
[3] Voir Kuki, « Odoroki no jô to gûzensei », KSZ III, p. 163.
[4] *Ibid.*, p. 166.
[5] *Ibid.*, p. 168-170.
[6] Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, *op. cit.*, p. 376.

Deuxièmement, cette absence de critère aurait-elle pu être comblée par une pensée de la coexistence et de l'intersubjectivité qu'on trouve dans son œuvre ? Dans *La structure de l'iki*, « Philosophie de l'existence » et sa théorie de la contingence, la liberté individuelle ne s'exprime que dans l'intersubjectivité, dans la rencontre avec autrui. Or, quand il parle du rapport entre le Japon et la Chine dans son texte sur la guerre, Kuki oublie le jeu inter-subjectif entre moi et l'autre qu'on trouve dans le phénomène de l'*iki*. Nous avons vu que le phénomène de la rencontre contingente est originaire, antérieur phénoménologiquement à la coexistence *iki* (tension intersubjective entre deux individus) et à l'existence de l'*amor fati* (assimilation de l'autre dans l'identité du « moi »). Pour repenser le critère d'action au sein d'une philosophie de la contingence, revenons au phénomène du « nous » intersubjectif et à l'idée d'« universel », en vue de repenser l'articulation entre individu, nation(s) et monde.

5. Une pensée de l'« universel concret » ? De l'individualisme au nationalisme dogmatique

Si, comme nous l'avons vu dans un poème de 1925[1], Kuki se montre ironique vis-à-vis de l'idée d'universel, il ne l'a pas purement et simplement niée. On l'a vu, Kuki parle bien d'« universalité » ou de « mondialité » de la rime[2] et d'universel « déterminé et formé à chaque instant par l'être réel de l'individu », c'est-à-dire d'universel « individualisé »[3]. C'est que Kuki distingue l'« universel concret » de l'« universalité abstraite », comme nous le voyons dans *Le problème de la contingence* : l'« universalité pratique », qui est la « tâche de la morale », ne doit pas être une « universalité abstraite » qui se borne à « simplifier toute chose en la réduisant à une identité formelle », mais un « universel concret qui, ayant pour moment [*keiki*] le contingent, détermine intensivement le tout »[4]. Ce « moment » de la contingence formé par la « relativité duale », c'est-à-dire la rencontre, « constitue la socialité originaire en ouvrant l'intersubjectivité », le sens de l'action morale résidant dans « l'assimilation et l'intériorisation du "tu" de la socialité intersubjective vers

[1] Kuki, « Pari shô-kyoku », KSZ I, p. 189 : « Aujourd'hui avec ironie, / Du regard je salue / Les mots / "Universel" / Et "objectif" ».
[2] Kuki, « Nihon shi no ôin [B] », KSZ V, p. 417 ; « Nihon shi no ôin » (1941), KSZ IV, p. 444.
[3] Kuki, « Jitsuzon tetsugaku », KSZ III, p. 80.
[4] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 258 ; trad. Omodaka, p. 194 (modifiée).

l'identité concrète du "je" qui existe »[1]. Alors que l'universel abstrait est tout fait et posé d'avance, l'universel concret part de l'intersubjectivité, du « nous » à deux comme rencontre avec autrui.

Mais, comme nous l'avons vu plus haut, Kuki ne se demande pas quel donné (ici, le « "tu" de la socialité intersubjective ») « assimiler et intérioriser », fidèle en cela à son éthique du « destin »[2]. En outre, il n'approfondit pas le lien entre l'individu, la nation et le monde, problème qu'il ne pouvait éviter dans son texte sur la guerre. En effet, peut-on vraiment parler d'« universel » en se bornant à décrire l'intégration et l'intériorisation de l'autre dans le contexte de ce qui n'est qu'une socialité à deux ou un « nous » à deux ? Or, la nécessitation, l'absolutisation de l'individuel, ou l'*amor fati*, n'est pas l'universalisation, la marche vers l'universel. Il s'agit certes d'une morale supposant l'autre rencontré, et non pas d'une simple morale de l'individu-atome abstrait de son milieu ; mais l'autre rencontré n'est là que pour être intériorisé par le « moi » : contrairement à la tension *iki entre* deux individus, le moment de l'*inter* de l'inter-subjectivité est assez faible dans ce schéma, et semble être réduit à l'« identité concrète du "je" ». L'« universel concret » dont parle Kuki est moins l'universel que l'individuel hypertrophié.

Plus généralement, Kuki semble s'intéresser surtout à ce moi qui rencontre l'autre, qui s'en étonne et qui l'intériorise, mais non pas au point de vue de l'autre. Même dans *La structure de l'iki*, où l'on peut considérer la relation *iki* comme un phénomène de tension intersubjective réciproque, Kuki insiste sur le point de vue du moi. Cette « structure » de la coexistence traitée dans *La structure de l'iki* et *Le problème de la contingence* n'explique-t-elle pas la complète absence d'intérêt de Kuki pour le point de vue des Chinois dans la guerre sino-japonaise ? Kuki pensait probablement que c'était un bien pour la Chine que le Japon lui « enseigne » l'idéalisme du *bushidô*, mais il ne se pose aucune question sur le point de vue des Chinois (du moins, il ne le montre pas dans son texte de guerre). Il n'y a pas de marche vers l'universel qui prenne en compte les points de vue d'autrui, mais

---

[1] *Ibid.*, p. 258-259 : 偶然を成立せしめる二元的相対性は到るところに間主体性を開示することによって根源的社会性を構成する。間主体的社会性に於ける汝を実存する我の具体的同一性へ同化し内面化するところに、理論に於ける判断の意味もあったように、実践に於ける行為の意味も存するのでなければならない ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).

[2] Dans la page suivante – les dernières lignes du *Problème de la contingence* –, on voit bien qu'il s'agit dans la morale de « donner à la contingence le sens du destin éternel » (*Ibid.*, p. 260 ; trad. Omodaka, p. 196).

seulement un point de vue paternaliste ; il s'agit seulement de recevoir un donné individuel apparu *hic et nunc* puis de le nécessiter, « l'intégrer et l'intérioriser dans l'identité concrète du "je" qui existe » : il s'agit en fin de compte d'un point de vue presque strictement individualiste. Le paternalisme désigne en effet l'individu qui s'impose aux autres (même s'il peut partir de bons sentiments), alors que le véritable universalisme vise ce qui est commun à tous. De ce point de vue, l'existence de l'*amor fati*, même si elle suppose la rencontre avec l'autre, a une nette tendance individualiste et égocentrique[1] : dans cette philosophie pratique, il s'agit, comme nous l'avons vu, de « tirer parti de soi originairement »[2].

Ne pouvons-nous pas voir ici, du point de vue de l'histoire intellectuelle, comment un individualisme devient un nationalisme dogmatique ? Comme le remarque Michael Lucken[3], ceux qui étaient à l'origine individualistes dans les années 1910 sont devenus nationalistes dans les années 1930 : les jeunes intellectuels de l'ère Taishô célébraient un individualisme allant de pair avec un universalisme humanitariste[4] ; les mêmes, par exemple Kurata, Mushanokôji, Takamura Kôtarô, deviennent nationalistes vingt ans plus tard, soutenant explicitement l'État japonais dans son effort de guerre. Ici, on rejoint l'interprétation de Karaki Junzô selon laquelle, à l'ère Taishô, on s'intéresse surtout à l'« universel » (l'humanité) et à l'« individuel » (le moi), mais non pas à l'« espèce » (le peuple ethnique, l'État, la société), qui fait la médiation entre l'universel et l'individuel et qui sera mis à l'honneur par le marxisme dans la seconde moitié des années 1920, puis par le nationalisme des années 1930[5]. D'ailleurs, Abe Jirô soutenait déjà en 1917 que l'individualisme libéral n'était pas en contradiction avec le nationalisme ethnique (*minzokushugi*), arguant que c'est seulement en assimilant l'« esprit ethnique » (*minzokuteki seishin*) qu'un individu se développe vraiment[6].

Or, selon nous, le passage entre les moments individualiste et nationaliste est compréhensible d'un point de vue philosophique : dans ces deux moments, le moment de l'intersubjectivité est extrêmement faible. Les intellectuels de l'ère Taishô posaient

---

[1] N'est-ce pas là d'ailleurs un des attributs essentiels de l'existentialisme en général ?
[2] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 235 ; trad. Omodaka, p. 176 (modifiée).
[3] Michael Lucken, *Nakai Masakazu*, *op. cit.*, p. 102-104.
[4] Voir *supra*, Première Partie, chap. I, 2, b ; 3, b.
[5] Karaki Junzô, *Gendai-shi e no kokoromi*, *op. cit.*, p. 25. Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. II.
[6] Abe Jirô, « Shisô-jô no minzokushugi » 思想上の民族主義 (Le nationalisme ethnique du point de vue de la pensée), in *Shichô* 思潮 (Les courants de pensée), juin 1917 ; cité dans Kevin Doak, *A History of Nationalism in Modern Japan*, *op. cit.*, p. 228.

dogmatiquement, d'une part, l'universel abstrait, c'est-à-dire une humanité abstraite, et d'autre part, l'individu abstrait, c'est-à-dire un moi indépendant de son milieu et des autres, le génie incarnant cet individu directement (et miraculeusement) connecté à l'universel. L'absence d'intersubjectivité dans leur vision du monde était caricaturalement exprimée par le « village nouveau » du courant Shirakaba où, nous l'avons vu, chaque individu autonome travaille chacun de son côté et jouit librement de son temps pour « se réaliser »[1]. Les nationalistes de l'ère Shôwa, quant à eux, posent dogmatiquement le nous ethnique, qui est une entité tout aussi abstraite, sans non plus réfléchir sur l'intersubjectivité menant au commun, à l'universel : ce qui est mis en avant, c'est le point de vue du « moi » individuel qui s'est hypertrophié en un « nous » ethnique ; malgré l'apparence de concrétude de l'idée nationaliste de peuple ethnique (*minzoku*), elle est aussi abstraite que l'idée d'individu célébrée par les idéalistes de l'ère Taishô. Rappelons d'ailleurs que Kuki affirme aussi dans « Les caractéristiques proprement japonaises » que « le nipponisme [*nihonshugi*] qui ne tient nullement compte de l'individualisme [*kojinshugi*] n'est qu'un produit de l'abstraction »[2]. Cependant, se contentant dans ce texte du schéma individu/peuple ethnique/monde, notre auteur ne fait nulle référence à l'idée d'intersubjectivité.

*

Pour conclure ce développement sur les dernières années de Kuki, affirmons tout d'abord que l'idée de « nature » qu'on trouve dans « Les caractéristiques proprement japonaises » (février, mai 1937) est une fausse idée nouvelle : philosophiquement, elle n'est au mieux qu'une radicalisation de l'idée de « destin », ce qui montre d'ailleurs qu'elle n'est pas une véritable nouveauté ; faisant office de repère idéologique pour les pourfendeurs de la modernité, elle est surtout une idée en vogue à une époque de montée du nationalisme culturel, « Les caractéristiques proprement japonaises » ayant

[1] Takahashi Fumihiro 高橋文博, en se démarquant de l'interprétation de Karaki, affirme qu'en réalité Abe Jirô s'intéressait à la société et au peuple ethnique (« Abe Jirô no shakai shisô. *Santarô no nikki* o chûshin ni » 阿部次郎の社会思想－『三太郎の日記』を中心に [La pensée sociale d'Abe Jirô. Autour du *Journal de Santarô*], in *Nihon no tetsugaku*, n° 9, 2008, p. 52-67). Pourtant, de notre point de vue, le moment de l'intersubjectivité reste faible chez Abe : le fondement de sa pensée est l'individu-atome, qui, en s'approfondissant lui-même, approfondit la connaissance d'autrui (*Ibid.*, p. 61), de la même manière qu'en « se réalisant », l'individu se connecte à l'universel ; l'articulation entre individu et autrui est inexpliquée, et donc aussi miraculeuse que la connexion entre individu et universel.

[2] Kuki, « Nihonteki seikaku ni tsuite », KSZ III, p. 374.

été prononcés dans des « cours de culture japonaise » pilotés par le ministère de l'Éducation nationale.

En réaction à certains détracteurs de Kuki, nous avons montré que celui-ci n'était pas un simple fasciste. De même qu'il reconnaît à chaque culture nationale sa propre particularité, il reconnaît à chaque individu sa propre individualité : il y a chez lui un certain individualisme qui va de pair avec la rencontre, la coexistence. D'un point de vue politico-culturel, il est élitiste et conservateur, et fait montre d'un certain nationalisme culturel, qu'il appelle lui-même « nipponisme », en affirmant haut et fort l'identité spirituelle et linguistique du Japon, mais il reste ouvert à l'étranger, à l'Occident, notamment par la voie de la traduction. Fondamentalement, son nationalisme ne s'allie pas avec l'impérialisme, mais avec un multi-ethnisme tendant à poser des nous ethniques homogènes ; en outre, il a une vision interrelationnelle des cultures, parlant de « réciprocité d'influence », et considère que la tradition et le progrès vont de pair : il s'agit, à l'occasion de contacts avec l'étranger, de progresser en fructifiant des possibilités non encore déployées et ensevelies dans la tradition. Conforme en cela à sa philosophie de la contingence, il se montre sensible à la rencontre avec l'autre et aux multiples possibles cachés dans le donné historique contingent. Se montrant clairement en porte à faux par rapport à « ceux qui pensent qu'il suffit de défendre obstinément la tradition », il n'est donc pas favorable à un simple retour à la « tradition », comme le réclament certains romantiques japonais des années 1930. Cette vision interrelationnelle des cultures ne change pas de « Bergson au Japon » (1928) à la version de 1941 de « La rime dans la poésie japonaise », en passant par « Les caractéristiques proprement japonaises » (1937).

De ce point de vue, « Mes impressions sur l'actualité » (octobre 1937), le texte de guerre écrit à l'occasion du début du conflit sino-japonais, est d'une autre nature : Kuki soutient assez explicitement la supériorité de l'« idéalisme » japonais qui doit « apporter une aide spirituelle » à la Chine. Certes surdéterminé par le contexte – les intellectuels n'étant pas à l'abri des montées de fièvre nationaliste lors des éclatements de guerre –, ce texte affirmant l'« idéalisme » du *bushidô*, dont l'idée est présente dès les *Propos sur le temps* (1928), n'est pas la conséquence de son esthétique, mais plutôt l'incarnation de sa pensée existentielle de l'*amor fati*, qui soutient l'absolutisation du donné : soutenant qu'il faut « donner un sens » au donné qu'est la guerre, il soutient fermement la guerre.

Nous avons vu dans ce texte, mais aussi dans « Contingence et destin » (janvier 1937), la persistance de l'ambivalence de sa philosophie de la contingence entre la face phénoménologique, qui insiste sur le donné contingent supposant la rencontre et la coexistence, et la face existentielle-spéculative, qui insiste sur le destin ou sur le « contingent-nécessaire » et, en temps de crise, sur « notre destin », c'est-à-dire sur le destin du « nous » ethnique. Or, en temps de crise, Kuki, ne faisant nulle référence à l'intersubjectivité, a privilégié la face existentielle-spéculative.

Conclusion

Difficile universel

1. Le cheminement de notre thèse

Selon le fil conducteur de la tension entre le donné, incarné par les différents « nous », et l'identité, essentiellement exprimée par l'idée cosmologique d'éternel retour du même, nous avons voulu donner l'interprétation la plus englobante possible de l'œuvre de Kuki, en prenant en compte tant sa philosophie au sens strict que ses déclarations politico-culturelles. Résumons les grandes lignes de notre étude.

Dans la première partie, nous avons analysé le contexte philosophique et intellectuel dans lequel Kuki a fait ses premières armes en philosophie et auquel il a répondu à travers quelques idées éparses, essentiellement dans ses poèmes et ses interventions de 1928 à Pontigny publiées sous le titre *Propos sur le temps*. Au Japon, après des moments antimétaphysiques « anglo-américain » (1868-« vers 1885 ») et « allemand », notamment celui du « criticisme » et du « logicisme » néokantiens (l'ère Taishô), on serait passé selon Kuki à un moment bergsonien (1910), avec son « intuition métaphysique », qui aurait ouvert la voie à la réception de la phénoménologie. Contre la distinction abstraite du sujet et de l'objet, autrement dit la constitution par le sujet de ce vis-à-vis qu'est l'objet en phénomène, l'intuition est considérée comme la méthode commune au bergsonisme et à la phénoménologie. Un certain intuitionnisme transparaît dans des poèmes qui mettent en valeur la concrétude du « réel » et de l'individualité de l'« *Hecceitas* », mais aussi l'idée de « contingence » et de « rencontre ». Ce souci intuitionniste lui fait adopter une attitude d'« ironie » par rapport à l'« universel », notion qui avait été mise en avant par deux positions ayant dominé le monde philosophique et intellectuel de ses années de jeunesse, la théorie de la connaissance néokantienne et ce que nous avons appelé l'individualisme universaliste de l'ère Taishô (notamment le « mouvement pour la culture » et le courant Shirakaba).

En prenant en compte un contexte de remise en cause de la raison occidentale après la Grande Guerre, nous pouvons aussi interpréter cette « ironie » d'un point de vue plus politique et culturel, comme une réaction contre l'universalisme impérialiste

de l'Occident, qui pose une civilisation (la sienne) se prétendant universelle et s'imposant à d'autres cultures locales. On voit alors chez Kuki une certaine réaction se caractérisant par un nationalisme culturel exaltant « l'âme japonaise », ainsi qu'un asiatisme influencé par Okakura et affirmant le réveil d'un Orient uni, mais aussi le « grand privilège » japonais de réaliser l'unité asiatique. À la différence de l'universalisme impérialiste, les *Propos*, quoique valorisant les différences entre l'Orient et l'Occident, semblent en même temps mettre en avant le « croisement » d'un temps occidental linéaire et d'un temps oriental circulaire, c'est-à-dire un croisement des cultures, dont les frontières trahissent d'ailleurs une certaine porosité.

Ce « croisement » est cependant problématique, dans la mesure où il est celui des extases « ontologique-phénoménologique » et « métaphysique-mystique ». La première, en tant que phénoménologique, est donnée, alors que la seconde, même si elle est présentée comme une expérience (une « extase »), est principalement une justification spéculative du temps de la transmigration qui applique le principe logique d'identité dans le domaine cosmologique : l'idée d'éternel retour du même. Si nous pouvons interpréter le croisement de ces deux extases comme se réalisant dans l'instant d'une rencontre contingente, Kuki n'explique pas comment on fait l'expérience de l'éternel retour du même lors de cette rencontre fortuite, alors que l'éternel retour du même exprime le principe d'identité, et la rencontre contingente au contraire la différence, au sens où elle est le croisement de deux choses différentes qui « devraient ne pas se croiser ». Bien qu'elles expriment toutes une certaine réaction à l'universel, ces idées – nationalisme culturel, asiatisme, croisement(s), contingence, rencontre, réel, *haecceitas* – semblent éparses dans les textes en question : Kuki n'articule pas son nationalisme culturel avec sa valorisation de l'individuel, ni celle-ci avec l'idée métaphysique d'éternel retour du même.

Dans la deuxième partie, nous avons montré que l'intuitionnisme de Kuki s'exprimait, à son retour au Japon (1929-1930), dans la volonté de partir du « concret donné » et de l'énoncer logiquement. Ce donné est présenté sous différentes figures du « nous » : premièrement, le « nous » ethnique ou « peuple ethnique » (*minzoku*), par définition différent des autres « nous » (notamment occidental), et dont la signification est exprimée par la langue (introduction et conclusion de *La structure de l'iki*) ; deuxièmement, le « nous » à deux comme coexistence intersubjective, champ de tension, *entre* le « je » et le « tu » (développement de *La structure de l'iki*) ;

troisièmement, le « nous » à deux comme rencontre contingente avec autrui (conférence sur « La contingence »). Selon la traduction-interprétation par Kuki du « principe des principes » husserlien comme « intuition se donnant originairement » et notre interprétation phénoménologique de la théorie de la contingence, le donné par excellence, le phénomène au sens phénoménologique, c'est la rencontre, sens « nodal » de la contingence selon notre auteur ; ce phénomène est, non pas ce qui est *constitué* ou *produit* par le sujet de la connaissance (idéalisme transcendantal kantien ou « logicisme » néokantien), ni un objet antérieur à un sujet qui lui serait soumis (réalisme naïf), mais ce qui est *donné* par hasard, un phénomène où donné et conscience sont toujours déjà spontanément dans une situation commune de rencontre contingente.

Les figures du « nous » sont mises en avant par Kuki en réaction aux universalismes abstraits qui ignorent le « nous » se trouvant entre l'individuel et l'universel : le néokantisme avec son sujet pensant universel produisant toute chose comme ce qui est pensé ; l'universalisme impérialiste qui pose un « nous » occidental se considérant d'emblée comme universel (et qui n'est donc pas un « nous » intermédiaire entre l'individuel et l'universel) ; l'individualisme universaliste de l'ère Taishô posant un moi-individu abstrait, c'est-à-dire isolé d'autrui, et qui le fait se connecter miraculeusement à un universel tout aussi abstrait. Ajoutons aussi qu'à la différence de l'individualisme de l'ère Taishô, l'individualité que met en avant Kuki n'est pas posée dogmatiquement c'est-à-dire indépendamment d'autrui, mais apparaît phénoménologiquement *par* le « nous » à deux : dans *La structure de l'iki*, la liberté individuelle de la « bravade » apparaît par la coexistence *inter*-subjective ; dans la théorie de la contingence, l'individu contingent apparaît par la rencontre contingente avec *autrui*, plus originaire, c'est-à-dire que c'est la rencontre qui est le donné premier, ou phénoménalité, et l'individu un donné dérivé, donné précisément par la rencontre, ou encore que deux individus *différents* l'un de l'autre ont en *commun* ce phénomène originaire, la rencontre contingente par laquelle seulement ils forment un « nous ».

En fait, au retour de Kuki au Japon en 1928, les courants politiques et intellectuels puissants étaient ceux qui posaient un « nous » sans individu ni universel, que ce soit le marxisme avec le « nous » de classe ou le nationalisme exaltant le « nous » ethnique. Ainsi, le « nous » ethnique de Kuki, s'il se distingue du « nous » de classe (notre auteur semble ne s'être pas du tout intéressé au problème des classes sociales),

est proche du peuple qu'exaltent les nationalistes ethniques ; en revanche, les deux types de « nous » à deux s'en distinguent, car l'individu apparaît *dans* ce « nous » (bien que ce le soit *par* lui), contrairement au marxisme et au nationalisme ethnique qui nient l'individu purement et simplement.

C'est qu'il existait chez Kuki des écarts entre les différents donnés comme « nous ». Tout d'abord au sein même de *La structure de l'iki*, il existait une certaine ambivalence entre l'insistance sur l'ethnicité du « nous » et l'insistance sur l'individualité apparaissant dans le « nous » de coexistence intersubjective, dans la tension entre une femme et un homme, c'est-à-dire entre deux individus ; l'individualité apparaît par le « nous » intersubjectif, mais les individus eux-mêmes augmentent ce champ de tension intersubjectif ; alors que le « nous » ethnique, dans lequel les « je » et « tu » sont dissous, s'imposent à eux implacablement, le « nous » intersubjectif à deux, constitué entre et par les libertés individuelles du « je » et du « tu », se manifeste *entre* eux, mais ne s'impose pas à eux. Ensuite, nous avons trouvé une tension entre le donné ethnique, dont la signification est exprimée par la langue, et le donné contingent individuel rencontré, qui déborde la langue et la conscience signifiante, c'est-à-dire qui déborde aussi bien la signification universelle que la signification ethnique ou culturelle. Nous avons aussi vu que le « nous » ethnique, ou l'identité ethnique, n'était ni une véritable communauté donnée, ni une simple identité, mais un objet hybride : il est posé par le nationalisme ethnique comme un objet propre nécessaire, alors que le phénomène du commun est au contraire caractérisé par le néant et le donné qu'est la rencontre contingente entre des individus différents ; il est fondé sur le principe d'identité, en tant qu'il est présenté comme identique sur un temps très long (comme on le voit chez Kuki avec l'image de la réminiscence), mais, contrairement à l'identité logique, il n'est pas seul, car il s'est posé en s'opposant à d'autres ethnies extérieures. Or, non seulement Kuki n'articule pas explicitement ces différents « nous » qui se distinguent les uns des autres, mais le thème de l'ethnie ou de la culture japonaise ne va pas être traité dans sa pensée de la contingence, qui va l'occuper durant toutes les années 1930. Durant ces années, il publiera aussi sur le *fûryû*, la « rime japonaise » et les « caractéristiques proprement japonaises », mais le cœur de son œuvre est occupé par le problème de la contingence. Il est donc réducteur de définir Kuki comme un philosophe « néo-traditionnel »[1].

[1] Pierre Lavelle, *La pensée japonaise*, *op. cit.*, p. 85.

Au-delà de la question des différents « nous » comme donnés, nous ne trouvons toujours pas d'articulation claire entre le donné et le spéculatif, notamment l'éternel retour du même. Certes, alors que les thèmes de la contingence et de la métaphysique n'étaient pas thématiquement rapprochés jusque dans les *Propos* de 1928, ils sont pour la première fois explicitement pensés ensemble dans la conférence de 1929 : la contingence est considérée selon le « point de vue métaphysique », spéculatif, au sens où l'on voit le possible derrière le réel donné. Nous avons vu que ce « point de vue » se rapprochait de la méthode phénoménologique de la réduction, notamment à travers le procédé de la variation, en ce qu'il nous fait envisager dans le réel la pluralité d'autres possibles, la différenciation interne possible du réel. En outre, dans le cours de 1930, non seulement c'est la contingence *elle-même* qui est considérée comme « le problème métaphysique à proprement parler », en tant que problème de l'« être entouré par le néant » et du « dépassement » de l'être en direction du néant, mais elle est considérée comme une expérience commune à la phénoménologie et à la métaphysique : le contingent est, en même temps, le donné au sens phénoménologique et, au sens métaphysique, l'être entouré par le néant et le dépassement de l'être en direction du néant.

Cependant, malgré cette convergence, nous avons aussi vu qu'il restait une ambivalence dans la métaphysique de Kuki entre l'approche phénoménologique de la contingence donnée (expérience de sa néantité par la rencontre) et l'approche logicienne-spéculative du « point de vue métaphysique » sur la contingence, fondée sur le principe logique d'identité et sur la vision rétrospective propre à la spéculation, dont dérivent les définitions de la contingence comme négation et possibilité logiques (la nécessité comme ce qui ne peut pas ne pas être, ou A=A, puis la contingence comme négation de cette nécessité, enfin la contingence comme ce qui « peut » « ne pas » être). Kuki n'a pas sabordé la première approche au profit de la seconde, proche de la métaphysique heideggérienne du *Dasein*. En outre, dans ses premières années après le retour au Japon, Kuki ne lie pas explicitement ses développements sur la contingence et la rime avec sa spéculation métaphysique développée dans les *Propos* sur le temps de la transmigration. Les textes sur la contingence et la rime sont publiés séparément, mais nous avons vu le rapport entre ces deux phénomènes au sens où la rime est l'expression esthétique de la rencontre contingente ; pourtant, nous n'avons repéré aucun lien entre l'éternel retour et la contingence, ou encore entre l'éternel retour et la rime.

C'est à partir de l'article intitulé « Le temps métaphysique » (1931) que le lien entre l'éternel retour du même et la contingence est conceptualisé, la philosophie de Kuki connaissant alors une phase de systématisation, objet de notre troisième partie. La systématisation s'exprime tout d'abord par ce que nous avons appelé la « trinité de la contingence », dont l'une des trois figures est originaire par rapport aux deux autres : c'est *par* le donné premier, ou phénoménalité de la rencontre au présent (« contingent empirique »), qu'apparaissent l'individu (« contingent logique ») et la possibilité (« contingent métaphysique ») ; autrement dit, le « nous » à deux comme donné de la rencontre est phénoménologiquement antérieur à l'individu et à la possibilité, mais aussi, au-delà, à toute socialité (intersubjectivité de l'*iki* ou interrelation selon Watsuji), à la définition logicienne de la contingence comme négation de la nécessité, et même, avons-nous ajouté, au principe d'identité ainsi qu'à tout étant. Ce qui nous est donné phénoménologiquement est le commun de la rencontre, et, par lui, la différence individuelle : qu'elle soit logique ou ethnique, l'identité ne nous est pas donnée phénoménologiquement, primairement. Le couple phénoménologique pertinent n'est pas l'identité et la différence, ou le même et l'autre, mais le commun et le différent. La phénoménologie de la rencontre contingente incarne ainsi la véritable philosophie première de Kuki, qu'on pourrait encore appeler « métaphysique phénoménologique », antérieure à sa « métaphysique spéculative », notamment à sa cosmologie de l'éternel retour du même, qui se fonde sur le principe d'identité.

Pour ce qui est de la définition du temps métaphysique comme « forme temporelle de la contingence », articulation conceptuelle qui apparaît pour la première fois dans « Le temps métaphysique », nous avons vu qu'il était possible d'affirmer que l'instant présent de la rencontre contingente est phénoménologiquement un « éternel présent », au sens où il ne possède ni l'horizon de l'avenir ni celui du passé. Il s'agit ici de l'interprétation phénoménologique du temps métaphysique comme éternel présent. Quant à la conception proprement cosmologique du temps métaphysique, de l'éternel retour du même (c'est-à-dire la palingénésie grecque ou le temps de la transmigration « oriental »), elle affirme la répétition du même, mais, du point de vue du contenu phénoménal, il est problématique de réduire, comme le fait Kuki de manière formaliste, l'éternel retour du même à une contingence « périodique » qui ne se « répète » qu'à titre symbolique (la répétition du chiffre 4 ou d'une même rime). Cet

écart de contenu entre la « contingence périodique » et la conception cosmologique du temps métaphysique s'explique par un rapport ambigu de Kuki avec la phénoménologie : s'il montre explicitement de la sympathie pour la phénoménologie, allant jusqu'à écrire que « la vraie philosophie doit être une phénoménologie »[1], Kuki affirme clairement que le temps métaphysique est hors du champ de la phénoménologie, sa conception métaphysique du temps ayant surtout un caractère cosmologique : elle est l'application du principe logique d'identité dans le champ cosmologique.

Pourquoi donc notre auteur a-t-il affirmé le temps métaphysique de la transmigration, incarnation du principe d'identité, malgré son intuition phénoménologique de la rencontre contingente comme phénoménalité de la différence, phénomène commun à un « je » et à un « tu », phénomène par lequel apparaissent deux individus différents, ce qui implique que chaque rencontre est différente, c'est-à-dire irréductible ? C'est qu'il existe, dans l'œuvre de Kuki, un arrière-plan pratique et logique, ce que nous avons appelé l'« existence de l'*amor fati* » allié à une logique du principe d'identité (l'avers et l'envers d'une même médaille), dont la définition du temps métaphysique comme « forme temporelle de la contingence » ou la théorie de la « contingence périodique » sont selon nous des justifications théoriques *a posteriori*. En fait, l'existence de l'*amor fati* ainsi que la métaphysique spéculative de l'éternel retour du même et du « contingent-nécessaire » dérivent de la logique du principe d'identité.

Du fait de cette logique, Kuki adopte le point de vue existentiel qui « assimile et intériorise le "tu" de la socialité intersubjective vers l'identité concrète du "je" qui existe »[2] : en considérant comme un destin ce qui ne m'était pas destiné, je nécessite le contingent ou autrui, c'est-à-dire en fait un « contingent-nécessaire » en l'assimilant dans l'identité du moi. Ici, nous avons vu qu'il y avait incompatibilité entre l'éthique de *La structure de l'iki* et l'existence de l'*amor fati*, c'est-à-dire entre le « nous » à deux comme tension intersubjective (co-existence à deux) et l'« assimilation » du « "tu" de la socialité intersubjective dans l'identité concrète du "je" qui existe », ou encore entre une logique de la dualité et une logique de l'identité. Or, Kuki a finalement privilégié l'existence de l'*amor fati* et la logique de l'identité au détriment de la logique intersubjective. C'est ce privilège final de l'identité du

[1] Kuki, « Haideggâ no tetsugaku », KSZ III, p. 264.
[2] Kuki, *Gûzensei no mondai*, KSZ II, p. 259 ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).

« moi », et non pas du « nous » à deux, qui fait finalement de la philosophie pratique de Kuki une sorte d'existentialisme incapable d'articuler individu, « nous » ethnique et monde. Malgré la volonté méthodologique de « partir du concret donné », ce qui a amené Kuki à faire l'intuition de la rencontre contingente et de « l'autre de la socialité intersubjective », sa volonté d'« exprimer logiquement le vécu » ne l'a-t-il pas aussi amené à une logique du principe d'identité, et, paradoxalement (par rapport à son intuition première du contingent), à privilégier l'identité du moi ?

L'affaiblissement de l'intersubjectivité et de la dualité du « nous » à deux par l'existence de l'identité du moi et la logique du principe d'identité va révéler ses limites dans une période trouble de crise. Certes, de 1928 à 1941, Kuki soutient fondamentalement un nationalisme multi-ethnique, laissant place à une « réciprocité d'influences » entre les cultures, et soutenant, conformément à sa philosophie de la contingence, une fructification des possibilités non encore déployées du donné historique à l'occasion (contingente) de contacts avec l'étranger. Cependant, dans « Mes impressions sur l'actualité » (octobre 1937), le texte « donnant un sens » à la guerre menée par le Japon en Chine, Kuki affirme la supériorité de l'« idéalisme ayant pris la forme du *bushidô* », qui, dit-il, doit « apporter une aide spirituelle » à la Chine. Bien qu'il soit surdéterminé par le contexte, ce texte affirme une idée du *bushidô* déjà présente dans les *Propos sur le temps* (1928) : cette idée n'est pas la conséquence de son esthétique, mais plutôt l'incarnation de l'existence de l'*amor fati*, qui soutient l'assimilation du donné. Nous avons vu la persistance de l'ambivalence de sa philosophie de la contingence entre la face phénoménologique, qui insiste sur le donné contingent supposant la rencontre et la coexistence, et la face existentielle-spéculative, qui insiste sur le destin ou le « nécessaire-contingent » et, en temps de crise, sur « notre destin », c'est-à-dire sur le destin du « nous » ethnique qui, malgré l'idée de « réciprocité d'influence » entre les cultures, a tendance à être considéré par Kuki comme homogène.

2. Kuki et ses contemporains japonais

De prime abord, Kuki semble avoir été quelque peu isolé dans le monde philosophique japonais de l'époque. Selon Nishitani, ceux qui attiraient le plus l'attention des philosophes japonais des années 1930 auraient été au premier chef Nishida et son continuateur critique Tanabe. Kuki n'a pas fait école, alors qu'autour

de Nishida s'est formé un réseau de philosophes qui se sont référés à son œuvre de manière critique et qui a été nommée l'« école de Kyôto » (Kyôto gakuha 京都学派)[1]. À la différence de Nishida, dont les *Recherches sur le bien* (1911) étaient un des livres les plus lus par la jeunesse littéraire de l'époque, Kuki lui-même avait l'impression d'être isolé, si bien qu'il « souhait[ait] penser, sentir et rêver, en errant avec un nombre restreint [*shôsû no* 少数の] de lecteurs dans le sentier entre la philosophie et la littérature »[2].

En outre, il ne s'est quasiment pas engagé politiquement : après avoir écrit en 1936-1937 trois textes de circonstance à caractère politique, que nous avons commentés[3], il ne s'est pas prononcé sur l'actualité, à la différence de certains philosophes qui l'ont fait de manière plus continue, comme ceux qui sont nés aux alentours de 1900 : Miki (né en 1897), Tosaka, Nakai, Nishitani, Kôsaka (en 1900), Kôyama (en 1905). Miki, nous l'avons vu, a contribué à la réception de Marx dans le monde philosophique japonais et s'est fait emprisonner en mai 1930 pour avoir fourni des fonds au PC, avant d'entrer en 1938 dans la Société d'étude de Shôwa (Shôwa kenkyû-kai 昭和研究会), laboratoire d'idées dirigé par le Premier ministre Konoe Fumimaro. Tosaka, le premier à avoir parlé d'« école de Kyôto », en affublant les œuvres de Nishida et de Tanabe du titre de « bilan de la philosophie bourgeoise [japonaise] »[4], se réclamait explicitement du marxisme. Nakai, nous l'avons vu[5], a tenté de constituer un Front populaire en 1937. Quant à Nishitani, Kôsaka et Kôyama, ils vont aussi intervenir résolument dans l'actualité politique, notamment en participant aux tables rondes sur le « point de vue de l'histoire mondiale et le Japon » (novembre 1941-1942) et le « dépassement de la modernité » (juillet 1942)[6].

---

[1] Pour une présentation générale de l'« école de Kyôto », voir Takeda Atsushi, *Monogatari « Kyôto gakuha »*, *op. cit.* ; Fujita Masakatsu, « "Kyôto gakuha" to wa nanika » 京都学派とは何か (Qu'est-ce que l'« école de Kyôto » ?), in *Nihon shisô-shi-gaku* 日本思想史学 (Études d'histoire de la pensée japonaise), n° 41, 2009, p. 35-48.

[2] Kuki, *Bungei-ron*, KSZ IV, p. 4.

[3] « Mon opinion sur les mots d'origine étrangère » (mai 1936), « Les caractéristiques proprement japonaises » (févr. et mai 1937), « Mes impressions sur l'actualité » (oct. 1937). Voir *supra*, Troisième Partie, chap. I-III.

[4] Tosaka Jun, « Kyôto gakuha no tetsugaku » 京都学派の哲学 (La philosophie de l'école de Kyôto), in *Keizai ôrai*, sept. 1932, TJZ III, p. 176 : わが国に於けるブルジョア哲学の総決算.

[5] Voir *supra*, Troisième Partie, chap. IV, 3, a.

[6] Kôsaka Masaaki, Nishitani Keiji, Suzuki Shigetaka, Kôyama Iwao, *Sekai-shi-teki tachiba to Nihon* 世界史的立場と日本 (Le point de vue de l'histoire mondiale et le Japon), Tôkyô, Chûô kôron-sha, 1943 ; *Kindai no chôkoku*, *op. cit.*

a) Kuki et l'école de Kyôto au sens restreint : la question du néant

Si par « école de Kyôto », on entend le sens restreint qu'a donné Ôhashi Ryôsuke[1], c'est-à-dire l'ensemble des philosophes regroupant Nishida, Tanabe et ceux qui, comme Nishitani, ont hérité de leurs réflexions sur le « néant absolu » tout en les développant du point de vue d'une philosophie religieuse qui s'oppose frontalement à la conception d'un Dieu-objet de la raison et qui soutient le caractère sans fond et sans moi de l'existence, Kuki ne peut être compté parmi les membres de cette école. Car, comme nous l'avons vu[2], il défend une conception, non pas d'un pur néant, mais d'un néant toujours en rapport avec l'être, un « être-néant » (*u-mu* 有無)[3], ce qu'est pour lui la contingence. En outre, si Kuki parle de « néant » dans sa théorie de la contingence, c'est, comme nous l'avons vu, moins sous l'influence de Nishida que sous celle de la métaphysique du *Dasein*. Certes, selon Kuki, les idées nishidiennes d'« auto-détermination du néant absolu », d'« auto-détermination de l'éternel maintenant » ou de « détermination du fait même par le fait » sont des manières différentes de dire le contingent originel[4] : « que le fait détermine le fait lui-même ne signifie rien d'autre que le contingent originel se pose lui-même en tant que contingent originel »[5]. Mais ce sur quoi Kuki insiste, à la différence de Nishida, est la contingence de cette détermination même, c'est-à-dire le fait que le néant absolu (ou éternel maintenant) se détermine *ou pas*[6]. En outre, Kuki n'a pas pensé un champ de conscience originaire en tant que néant absolu *en lequel* ou *au-quel* (*ni oite*) les phénomènes apparaissent, mais plutôt un donné originaire, qu'il appelle le « contingent originel » et qui est la rencontre elle-même : malgré sa contingence,

---

[1] Ôhashi Ryôsuke (éd.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung*, München, Verlag Karl Alber Feiburg, 1990. James Heisig reprend la thèse d'Ôhashi en traitant de Nishida, Tanabe et Nishitani dans *Philosophers of Nothingness* (Honolulu, University of Hawaiʻi Press, 2001 ; trad. fr. Sylvain Isaac, Bernard Stevens et Jacynthe Tremblay, *Les philosophes du néant. Un essai sur l'école de Kyoto*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2008, dont nous avons fait une recension dans *Cipango*, n° 19, 2012, p. 255-260). *Cf.* aussi Bernard Stevens, pour qui « la pensée de l'école de Kyôto s'articule foncièrement autour de la notion bouddhiste de *néant* » (*Topologie du néant. Une approche de l'école de Kyôto*, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2000, p. 47).

[2] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 4.

[3] Kuki, « Odoroki no jô to gûzensei », KSZ III, p. 171.

[4] Kuki, « Ningengaku to wa nanika », KSZ III, p. 48-49 ; « Odoroki no jô to gûzensei », KSZ III, p. 171.

[5] Kuki, « Odoroki no jô to gûzensei », KSZ III, p. 171 : 事実が事実自身を限定するとは、原始偶然が原始偶然としてみづからを定立するという意味にほかならない.

[6] *Ibid.*

l'originaire selon Kuki, étant toujours déjà là, n'est pas un « néant absolu », mais un « être-néant ».

b) Kuki et l'école de Kyôto au sens large : la question de l'action

Cependant, si par « école de Kyôto » nous entendons le sens plus large de réseau de philosophes qui s'intéressent à des thèmes philosophiques communs et s'influencent les uns les autres, nous devons nuancer l'image du philosophe isolé qu'aurait été Kuki. C'est d'ailleurs un des aspects que nous avons voulu mettre en valeur dans notre thèse, qui prend en compte le contexte historique : Kuki est en dialogue constant avec ses contemporains, aussi bien européens que japonais. Or, Nishida et Tanabe ayant été les philosophes les plus en vue dans son pays, il n'est pas étonnant qu'il ait partagé avec eux des intérêts philosophiques et qu'il ait essayé d'exprimer de nouvelles idées en fonction de mots et de thèmes qui étaient les leurs. Nous l'avons vu, la notion de « concret », centrale chez Kuki, a été aussi abondamment utilisée par Nishida, Miki, Tanabe et Watsuji ; dans sa théorie de la temporalité de la contingence, Kuki a repris à son compte la locution nishidienne de « continuité de la discontinuité », et le rapport à autrui est une question essentielle pour les deux philosophes.

De ce point de vue, la *praxis*, ou l'action, est une question importante à l'intersection de celles du concret, du temps et du rapport à autrui. Elle peut être une notion plus englobante que celle de néant absolu pour caractériser le monde philosophique japonais de l'époque, notamment, comme l'a proposé récemment Ôta Hironobu, l'« école de Kyôto », d'autant plus que cette appellation est apparue l'année où l'idée de néant – employée par Nishida dans l'article sur « Le lieu » (1926) – a été concrétisée par celle d'action, en 1932[1] : c'est la réciprocité d'influence entre certains philosophes de Kyôto sur la question de l'action qui a fait émerger cette « école ». Cette caractérisation de l'« école de Kyôto » est plus proche de l'histoire concrète du monde philosophique japonais des années 1930 que sa définition comme philosophie religieuse du néant absolu, qui semble être intervenue seulement après-guerre sous l'influence de Nishitani en vue de faire oublier l'engagement politique

[1] Ôta Hironobu, *Nishida Kitarô no kôi no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 44. Nous nous sommes largement inspiré des développements d'Ôta sur la question de l'action chez Nishida et dans l'école de Kyôto au sens large.

controversé de certains disciples de Nishida, notamment Nishitani lui-même, Kôsaka et Kôyama[1].

Dans *Philosophie de l'histoire*, publiée en 1932, Miki affirme que l'« action » ou l'« histoire en tant que fait » a temporellement le sens d'« instant », de « discontinuité »[2]. On voit bien ici qu'il reprend la notion nishidienne de « discontinuité », qui lui permet de soutenir, contre le caractère continu de l'être et du fait que l'on trouverait selon Miki dans l'« émanationnisme » (*hasshutsu-ron* 発出論), une dialectique de l'action insistant sur le caractère discontinu du « sujet corporel », *shutai*[3], qu'il avait mis en avant, nous l'avons vu, dans sa traduction des *Thèses sur Feuerbach* (1930) et qui sera développé par l'école de Kyôto. Non seulement du point de vue conceptuel, mais aussi du point de vue historique, il est pertinent d'inclure Miki dans l'« école de Kyôto », car Tosaka, celui qui a forgé cette locution dans son article de 1932, considère Miki, après Tanabe, comme l'« héritier » de Nishida au sein de cette « école »[4].

Nous l'avons vu, 1932 est aussi l'année de publication du recueil d'articles de Tanabe sur *La philosophie de Hegel et la dialectique*. Tout d'abord critique par rapport à la dialectique, il va l'adopter sous l'influence de Miki et de Tosaka, qui lui ont expliqué la nécessité de la comprendre, non pas seulement du point de vue de la logique, mais aussi de celui de l'« analyse du mouvement, de l'action, de la *praxis*, de l'être »[5]. Opposée là encore à l'« émanationnisme », la *praxis* selon Tanabe est l'« instant agissant » qui, ici et maintenant, s'oriente vers l'Idée d'« universel du néant absolu » en tant qu'« éternel maintenant »[6]. L'instant est celui de l'« éveil à soi

---

[1] Sakai Naoki 酒井直樹 émet aussi l'hypothèse selon laquelle c'est dans les années 1950 et 1960 que certains ont commencé à caractériser l'école de Kyôto comme un courant philosophique s'occupant principalement de « religion, notamment de bouddhisme », pour ne pas être « dénoncés politiquement sur leur responsabilité dans la guerre [*sensô sekinin* 戦争責任] » (« Pakkusu amerikâna no moto de no Kyôto gakuha no tetsugaku » パックス・アメリカーナの下での京都学派の哲学 [La philosophie de l'école de Kyôto sous la *Pax Americana*], trad. Takahashi Hara 高橋原, in Sakai Naoki et Isomae Jun.ichi 磯前順一 [éd.], *« Kindai no chôkoku » to Kyôto gakuha. Kindaisei, teikoku, fuhensei*「近代の超克」と京都学派－近代性・帝国・普遍性 [« Le dépassement de la modernité » et l'école de Kyôto. Modernité, empire, universalité], Tôkyô, Ibun-sha 以文社, 2010, p. 20).

[2] Miki, *Rekishi tetsugaku* 歴史哲学 (Philosophie de l'histoire, 1932), MKZ VI, p. 26, 182.

[3] *Ibid.*, p. 139-140.

[4] Tosaka, « Kyôto gakuha no tetsugaku », TJZ III, p. 175.

[5] Tanabe, préface (*jo* 序) à *La philosophie de Hegel et la dialectique*, THZ III, p. 78.

[6] Tanabe, « Hêgeru no zettai kan.nen-ron » ヘーゲルの絶対観念論 (L'idéalisme absolu de Hegel, 1931), THZ III, p. 132.

pratique », qui s'accomplit en étant soutenu par la « foi religieuse en la réalisation des principes absolus de l'universel »[1] selon laquelle l'histoire va se développer rationnellement malgré la misère et les multiples maux dont souffre le monde. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu dans sa correspondance avec Kuki, la pensée de Tanabe, influencée par Kant, est un « idéalisme absolu insistant sur la *praxis* finaliste et morale par rapport au tout invisible qui domine l'histoire »[2]. Dans sa « Logique de l'être social » (1934-1935), le néant absolu désigne le « travail de la négation absolue », « de la médiation absolue »[3], totalité vivante de la relation de médiation entre l'individu, le peuple ethnique et l'universel, qui n'existent pas indépendamment les uns des autres, et c'est l'action morale de l'individu qui fait travailler ce néant absolu et transforme le peuple ethnique en une société ouverte universelle. Comme le commente Ôta[4], si Tanabe utilise un vocabulaire proche de celui de Nishida, le contenu de leurs pensées est différent : pour Nishida, le néant absolu ou éternel maintenant est le champ de conscience, et l'instant l'expérience du croisement entre passivité comme fait et activité comme décision ; pour Tanabe, le néant absolu ou éternel maintenant est l'Idée d'« universel invisible de la réflexion finaliste », et l'instant l'action morale qui la recherche tout en étant soutenue par elle : on le voit, l'absolu selon Tanabe est une Idée recherchée et non pas un donné.

Kuki, nous l'avons vu, a correspondu directement avec Tanabe la même année, en 1932, l'année de sa thèse de doctorat, sur la question de la nécessitation de la contingence, notamment sur la *praxis* et la « finalité sans fin » de la contingence, ce qui nous avait permis de mettre en avant la tension chez Kuki entre une position phénoménologique sur le caractère donné de la contingence (que Tanabe appelait « position de l'*Aesthetizismus* ») et une position existentielle. Comme il le suggérait lui-même, nous avons vu que, sur la question de la finalité sans fin, Kuki était proche de la position de Tanabe, malgré sa volonté, non pas de dépasser la contingence, mais de la conserver dans son idée de « contingent-nécessaire ».

Il est aussi possible de trouver des points communs entre Kuki et Nishida. Dans un contexte qui semblait purement théorique, où Kuki expliquait l'idée de croisement entre extase verticale et extase horizontale, nous avons vu qu'il était probable que

---

[1] *Ibid.*, p. 118 : 普遍の絶対原理の実現に対する宗教的信.
[2] Tanabe, préface à *La philosophie de Hegel et la dialectique*, THZ III, p. 82 : 歴史を支配する見えざる全体に対する目的論的道徳的実践を強調する絶対観念論.
[3] Tanabe, « Shakai sonzai no ronri », THZ VI, p. 473.
[4] Ôta Hironobu, *Nishida Kitarô no kôi no tetsugaku, op. cit.*, p. 42-43.

Kuki a influencé Nishida sur l'idée de « croisement » et que pour sa part il faisait référence à l'idée nishidienne de « continuité de la discontinuité ». Or, cette idée a en fait un rapport profond avec une pensée de l'action : elle désigne l'action du « je » qui, à chaque instant et devant de multiples « tu », se démembre en s'entretenant avec le passé et se renouvelle en se projetant vers l'avenir, et dont le « devoir » (*tôi* 当為) de la décision unifie en même temps ces multiples discontinuités et forme ainsi la continuité[1]. Étant donné cette insistance sur l'altérité d'autrui, Kuki est ainsi plus proche de Nishida que de Watsuji, qui, malgré ses idées d'« interrelation » et d'« être humain » doté d'une « double structure individuelle-sociale », insiste en fait sur le « nous » de la vie quotidienne, le « on » sans individu, réduit aux interrelations entre rôles et qualifications qui « ont trait au tout » de la société. Comme le dit Ôta[2], le « destin » selon Nishida est alors cet instant où j'assume un fait contingent apparu ici et maintenant dans le rapport à autrui et que par décision je détermine vers l'avenir : le contingent est explicitement considéré par Nishida comme un destin[3]. Certes, l'originaire chez Kuki est le phénomène de la rencontre et non pas le néant absolu en tant que champ de conscience, et le « je et tu » selon Nishida n'est pas caractérisé par cette relation de rencontre, mais par une relation d'enveloppement réciproque (tu es *en* moi et je suis *en* toi), mais la *praxis* que Nishida met en avant est proche de l'existence de l'*amor fati* de Kuki, selon lequel, en nécessitant le contingent donné par la rencontre, je le considère comme un destin.

Ainsi, au sens large, Kuki fait partie de l'école de Kyôto, car il partageait des notions et des idées avec Nishida et Tanabe, malgré quelques différences de contenu sur certaines d'entre elles. Mais, en ce cas, une grande partie des philosophes japonais de l'époque feraient partie de cette école, dans la mesure où Nishida occupait une position centrale dans le monde philosophique japonais, notamment dans celui de Kyôto. S'il y a un sens à inclure dans l'école de Kyôto les élèves directs de Nishida, comme Miki, Nishitani, Kôsaka ou Kôyama (nés aux alentours de 1900), et non pas seulement ceux qui ont développé une philosophie religieuse du néant absolu, est-il nécessaire d'y inclure Kuki ? Arrivé à Kyôto en 1929, l'année suivant le départ à la retraite de Nishida, Kuki était professeur à l'université de Kyôto, mais, né en 1888, il

[1] Nishida, « Jiai to taai oyobi benshôhô », KSZ VI, p. 294 ; trad. Tremblay, p. 90.
[2] Ôta Hironobu, *Nishida Kitarô no kôi no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 72-73, 188.
[3] Nishida, « Benshôhôteki ippansha toshiteno sekai » 弁証法的一般者としての世界 (Le monde en tant qu'universel dialectique, 1934), KSZ VII, p. 373.

n'était ni son élève direct ni son collègue ; rappelons d'ailleurs que l'« école de Kyôto » n'était qu'un réseau, et non pas une école structurée comme le furent l'Académie de Platon ou le Jardin d'Épicure : dans ce réseau, ce ne sont pas seulement les aînés, notamment Nishida et Tanabe, qui influençaient les plus jeunes, mais il y avait une réelle réciprocité d'influence. La réponse à la question de savoir si Kuki fait partie de l'école de Kyôto ou non évoluera selon que l'on privilégie le lien de maître à élève ou le degré de communauté conceptuelle.

c) Kuki et l'école de Kyôto devant la chose politique

La question de la *praxis*, commune à plusieurs philosophes japonais, a une extension politique, d'autant plus à une époque où, pour parler comme Miki, « tout [devenait] politique ». Comme nous l'avons vu avec Kuki, le problème politique qui agitait le plus Nishida et Tanabe était celui des rapports entre individu, particulier et universel[1]. Dans « Le problème de la raison d'État » (1941)[2], Nishida ne soutient nullement une logique impérialiste où le soi s'impose à autrui, mais, selon sa philosophie de l'action, un schéma où l'un et le multiple, le tout et l'individuel, s'accordent tout en conservant leur propre indépendance : au sein d'un État, il s'agit de la pluralité des individus et du tout ; au niveau international, de la pluralité des États et du monde. Dans « Les principes du nouvel ordre mondial » (1943), texte adressé à l'armée de terre, on peut lire que « chaque État-ethnie [*kokka-minzoku* 国家民族] s'accomplit sur son propre sol historique et a sa propre mission sur le plan de l'histoire mondiale » : chacun de ces États doit « constituer un seul monde mondial [*sekaiteki sekai* 世界的世界] en s'éveillant à sa propre mission sur le plan de l'histoire mondiale et en étant fidèle à lui-même ainsi qu'en se dépassant lui-même »[3].

---

[1] Ôta Hironobu, *Nishida Kitarô no kôi no tetsugaku, op. cit.*, p. 151 *sqq.*

[2] Nishida, « Kokka riyû no mondai » 国家理由の問題 (Le problème de la raison d'État), in *Iwanami kôza Rinrigaku*, sept. 1941 ; KSZ X, p. 265-337.

[3] Nishida, « Sekai shin chitsujo no genri » 世界新秩序の原理 (Les principes du nouvel ordre mondial), 1943 ; NKZ XII, p. 428 : いづれの国家民族も、それぞれの歴史的地盤に成立し、それぞれの世界史的使命を有する; 各自が世界史的使命を自覚して、各自が何処までも自己に即しながら而も自己を越えて、一つの世界的世界を構成する. L'expression de « monde mondial » peut surprendre, mais elle implique l'idée selon laquelle, à l'époque des impérialismes européens, notamment au XIXe siècle, le monde n'était qu'un monde européanisé. Au risque de l'anachronisme, nous pouvons faire le parallèle avec l'expression gaullienne d'« Europe européenne », qui suppose que l'Europe d'après-guerre n'était qu'une Europe dominée par les États-Unis.

De même que Leslie Pincus a critiqué d'un point du vue purement extérieur les déclarations politico-culturelles et théologico-politiques de Kuki, nombreux sont ceux qui ont critiqué les déclarations politiques de Nishida[1] en s'attardant sur les locutions de « Fleur du corps national de notre pays » (*waga kuni no kokutai no seika* 我国の国体の精華), ou de « Huit cordons de la Couronne, un toit » (*hakkô ichiu* 八紘一宇)[2] ; ce dernier slogan a été officialisé en août 1940 par le gouvernement Konoe pour désigner l'unification des différentes régions du monde sous le toit de la maison impériale, et plus concrètement pour justifier le projet de « nouvel ordre est-asiatique » dont le Japon doit, selon Nishida, « endosser la tâche » en se situant « en son centre »[3]. Cependant, il s'agit là encore de critiques qui ne prennent pas assez en compte le contexte politique ni la philosophie de Nishida. Rappelons que l'on est dans un contexte où il était quasiment impossible de condamner frontalement le régime, si ce n'est pour se faire censurer ou arrêter : Nakai, qui a tenté de constituer un Front populaire, se fait arrêter en 1937, puis, après une « réorientation » idéologique (*tenkô*) et sa sortie de prison en 1939, va cesser de commenter l'actualité politique[4] ; Tosaka, qui a condamné la guerre et le fascisme, se fait arrêter en 1938 et meurt en prison en 1945. Dans ce contexte, Nishida a tenté de réinterpréter les slogans du régime en un sens non-impérialiste et du point de vue de sa propre philosophie : c'est ce qu'Ueda Shizuteru a appelé la « lutte sémantique » (*imi no sôdatsu-sen* 意味の争奪戦)[5]. Nous avons d'ailleurs vu que Nishida, avec Tanabe et Watsuji, avaient déjà tenté de

---

[1] Par exemple, Harry Harootunian et Tetsuo Najita, « Japanese Revolt Against the West : Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century », in *The Cambridge History of Japan*, t. VI, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 711-774 ; Peter Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness* (1990), *op. cit.* ; Pierre Lavelle, « The Political Thought of Nishida Kitarô », in *Monumenta Nipponica*, 49:2, 1994. Sur ces critiques, voir Graham Parkes, « The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy », art. cit. ; Arisaka Yôko 有坂陽子, « Tôzai o koete. Amerika ni okeru Nishida no seiji tetsugaku no "ichizuke" o megutte » 東西を超えてーアメリカにおける西田の政治哲学の「位置づけ」をめぐって (En dépassant l'Orient et l'Occident. Autour de la « situation » de la philosophie politique de Nishida aux États-Unis), in Fujita Masakatsu et Brett Davis (dir.), *Sekai no naka no Nihon no tetsugaku* 世界のなかの日本の哲学 (La philosophie japonaise dans le monde), Kyôto, Shôwa-dô 昭和堂, 2005, p. 122-148.

[2] Nishida, « Sekai shin chitsujo no genri », NKZ XII, p. 430.

[3] *Ibid.*, p. 429 : 一つの特殊的世界と云うものが構成せられるには、その中心となって、その課題を担うて立つものがなければならない。東亜に於て、今日それは我日本の外にない.

[4] Voir Michael Lucken, *Nakai Masakazu*, *op. cit.*, III. « Rebondir à la défaite ».

[5] Ueda Shizuteru 上田閑照, « Nishida Kitarô. "Ano sensô" to "Nihon bunka no mondai" » 西田幾多郎ー「あの戦争」と「日本文化の問題」 (Nishida Kitarô. « Cette guerre » et « Le problème de la culture japonaise »), in *Shisô*, n° 857, p. 115.

défendre entre 1937 et 1939, à travers le bureau de l'éducation (Kyôgaku-kyoku), une ligne conservatrice modérée, respectueuse de la « tradition » nationale et ouverte à la « rationalité » occidentale, en opposition avec la position du « pays de l'empereur » (*kôkoku shikan*)[1].

Sur la question de la politique internationale, Nishida nie explicitement l'impérialisme et soutient la coexistence entre des États qui, chacun, s'éveillent à leur mission dans le monde. Certains commentateurs opposent abstraitement la vision multilatéraliste de Nishida sur le monde à sa vision insistant sur la « mission » qu'a chaque État (dont le Japon)[2]. Cependant, dans l'esprit de Nishida, mais aussi de Kuki dans « Les caractéristiques proprement japonaises » (1937), ces deux visions ne s'opposent pas : il s'agit de contribuer au monde par l'affirmation même du national, le cosmopolitisme sans nation n'étant, selon Kuki, qu'un « produit de l'abstraction ». Nous l'avons aussi vu avec Gide et de Gaulle[3], il s'agit là d'une vision des relations internationales répandue au XXe siècle, notamment après la Grande Guerre : elle est, à la limite, un « nationalisme » (si par celui-ci on entend le sens très général de position politique reconnaissant simplement l'existence de nations), mais nullement un impérialisme ou un fascisme[4] ; si elle est un nationalisme, elle est multi-latéraliste, multi-ethnique.

Comme les déclarations politico-culturelles de Kuki, les textes de Nishida sont surtout des textes de circonstance, et non pas des textes pleinement développés philosophiquement. Or, comme nous l'avons vu avec Kuki, et comme le remarque Ôta à propos de Nishida[5], on ne comprend pas selon quel critère l'individuel et le tout s'harmonisent, ou les missions de chaque « État-ethnie » s'harmonisent en un « monde mondial ». C'est d'ailleurs ce manque de critère qui laisse l'impression chez certains commentateurs de l'opposition entre l'insistance sur la mission particulière

---

[1] Voir *supra*, Troisième Partie, chap. IV, 2, c.

[2] Sakai Naoki, « Pakkusu amerikâna no moto de no Kyôto gakuha no tetsugaku », art. cit., p. 25 ; Brett Davis, « Nishida's Multicultural Worldview: Contemporary Significance and Immanent Critique », in *Nishida tetsugaku nenpô* 西田哲学年報 (Annales de philosophie de Nishida), n° 10, p. 187-188.

[3] Voir *supra*, Troisième Partie, chap. IV, 2, d.

[4] Rappelons aussi que, contrairement à ce qu'affirme Sakai Naoki, le fascisme n'est pas réductible à un simple « nationalisme autoritaire » (art. cit., p. 24). Voir *supra*, Troisième Partie, chap. IV, 2. Plus largement, comme c'est le cas de Pincus, Sakai ne définit nullement les termes « nationalisme » (*kokuminshugi*), « nation » (*kokumin*) et « fascisme » (*fashizumu*) – mise à part la réduction à un « nationalisme autoritaire » indéfini. *A fortiori*, il ne fait pas la distinction entre *minzoku*, *kokumin* et *kokka*.

[5] Ôta Hironobu, *Nishida Kitarô no kôi no tetsugaku*, *op. cit.*, p. 155.

de l'État-ethnie et la vision plurielle de l'universalité du monde. Un disciple direct de Nishida, Miki, qui fait en 1938 son entrée dans la Société d'étude de Shôwa, laboratoire d'idées du Premier ministre Konoe, a aussi mis en avant cette universalité plurielle du monde dans l'opuscule publié par cette Société, *Principes de pensée du nouveau Japon* (1939)[1], notamment à travers l'idée de « communauté de coopération est-asiatique » (*Tôa kyôdôtai* 東亜協同体). Là encore, il s'agit pour lui d'interpréter en un sens non-impérialiste l'idée de « nouvel ordre est-asiatique », déclarée par Konoe en novembre 1938. Pourtant, le contenu conceptuel de son « coopératisme » (*kyôdôshugi* 協同主義) est « approximatif »[2].

D'autres disciples directs de Nishida, comme Kôsaka, Nishitani et Kôyama, s'ils semblent se référer à une même vision multilatérale du monde insistant en même temps sur la « mission » qu'a chaque État dans cette formation du monde, ne sont pas exactement sur la même longueur d'onde que leur maître : s'ils critiquent le colonialisme et l'impérialisme dans leur table ronde sur le « point de vue de l'histoire mondiale et le Japon » (novembre 1941-1942), ils affirment la prérogative de la mission japonaise dans la création d'une « communauté est-asiatique » (*Tôa kyôeiken* 東亜共栄圏) qui dépasse l'impérialisme européen, mais – remarque Ôta – sans faire référence à l'idée de leur maître selon laquelle le Japon doit « se dépasser lui-même » dans sa propre mission, c'est-à-dire ne pas simplement s'affirmer ou imposer sa volonté à autrui. Il s'agit chez eux d'un particularisme national qui s'universalise, ce qui est, comme nous l'avons vu, le schéma de l'impérialisme ou nationalisme paternaliste, d'autant plus que, par ailleurs, ils justifient et embellissent bien plus explicitement la guerre que Nishida. S'ils semblent être de prime abord dans la droite ligne de leur maître, ils développent une logique impérialiste en ce qu'ils éludent l'idée de « dépassement de soi » mise en avant par Nishida : en ce sens, ils sont, comme l'a dit Hiromatsu Wataru, ses « enfants démons » (*onigo* 鬼子)[3], c'est-à-dire des disciples ayant trahi (la pensée de) leur maître.

---

[1] *Shin Nihon no shisô genri* 新日本の思想原理 (Les principes de pensée du nouveau Japon), Shôwa kenkyû-kai (Société d'étude de Shôwa), janv. 1939 ; MKZ XVII, p. 532. Il s'agit d'un opuscule dont la publication a été dirigée par Miki, qui était à la tête du « comité culturel » (*bunka-bu-kai* 文化部会) de la Société.

[2] Comme le fit Nagano Mototsuna 永野基綱, *Miki Kiyoshi* 三木清, Tôkyô, Shimizu shoin 清水書院, 2009, p. 195 : 大雑把.

[3] Hiromatsu Wataru, « *Kindai no chôkoku* »*-ron* 〈近代の超克〉論 (Sur le « dépassement de la modernité »), Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha gakujutsu bunko », 1989, p. 217.

Nous voyons ainsi que les philosophes de l'école de Kyôto, que ce soit au sens restreint ou au sens large, mettaient en avant une vision multilatérale ou coopérative du monde, mais qu'ils sont vagues sur la question de l'articulation entre l'individuel et le tout, entre la mission du particulier et la formation du monde. Peut-être est-ce aussi la raison pour laquelle certains n'ont pas pu s'empêcher d'affirmer la particularité de la mission privilégiée du Japon dans la supposée « coopération » ou « communauté » est-asiatique.

Nous avons ainsi donné l'esquisse d'un panorama des rapports philosophiques entre Kuki et ses contemporains, en montrant que les concepts émergent des dialogues, supposant une communauté conceptuelle. Cette esquisse est assurément incomplète. Il existe un livre d'histoire événementielle de l'« école de Kyôto » au sens large ainsi qu'une monographie présentant les débats entre Nishida et Tanabe[1], mais l'histoire de la philosophie japonaise des années 1920 aux 1940 prenant en compte les grands débats menés par ses principaux acteurs reste à écrire. Notre tâche future sera de développer cette histoire de la philosophie en approfondissant le problème du commun, qui concerne aussi bien la philosophie première que les questions politiques. Les philosophes japonais se sont confrontés de près ou de loin aux problèmes de la communauté politique ou culturelle, qui implique ceux de l'universalité et des rapports entre individu, nation et monde, mais aussi au phénomène originaire du commun donné : qu'il s'agisse par exemple de l'interrelation sociale (Watsuji), de la rencontre contingente entre le « je » et le « tu » (Kuki), de l'« autrui absolu » donné dans le champ de conscience du soi (Nishida), ces phénomènes divergents sont tous des figures du commun donné. Quel type de communauté politique ou culturelle les philosophes japonais ont-ils pensé à partir de leurs réflexions sur le commun donné ? Quelles sont les conséquences politiques de leur philosophie première ? Quelles sont les divergences politiques entre les philosophes japonais qui naîtront de leur divergence de vue sur le donné ?

La notion du commun nous permettra de faire de l'histoire de la philosophie attentive à l'histoire intellectuelle et prenant en compte aussi bien les problèmes de

[1] Takeda Atsushi, *Monogatari « Kyôto gakuha »*, *op. cit.* ; Mine Hideki, *Nishida tetsugaku to Tanabe tetsugaku no taiketsu. Basho no ronri to benshôhô* 西田哲学と田辺哲学の対決ー場所の論理と弁証法 (L'affrontement entre la philosophie de Nishida et la philosophie de Tanabe. Logique du lieu et dialectique), Kyôto, Mineruva shobô, 2012.

philosophie première que les problèmes politico-culturels – ce que nous avons tenté de faire avec Kuki –, mais aussi, par là même, d'éviter à la fois de faire de la « philosophie religieuse » amputée des problèmes politiques qui ont agité l'époque (« école de Kyôto » d'après-guerre) et des jugements politiques unilatéraux sur certaines déclarations de philosophes japonais amputées des débats philosophiques et politiques de l'époque (« études culturelles » à la Pincus).

3. Kuki et nous : la question de l'universalité, ou du commun

En dialogue avec ses contemporains, Kuki partageait avec eux certains problèmes, certaines solutions, certaines zones d'ombre, certaines limites. Or, nous aussi, nous avons dialogué avec l'œuvre de Kuki en l'exposant, en la problématisant et même en la critiquant à certains moments. Qu'a-t-il alors à nous apporter aujourd'hui, à nous, hommes d'un autre espace et d'un autre temps ? Autrement dit, est-il universel, du moins au sens où il est encore valide aujourd'hui, ou n'est-il qu'un simple témoin de son époque ?

Nous avons interrogé Kuki selon la perspective du commun, du « nous ». Pour un lecteur de Kuki, cette attitude pourrait paraître surprenante, sinon arbitraire : Kuki serait plutôt le philosophe de la contingence qui aurait bravé les philosophies de la nécessité, apanage de l'Occident (interprétation la plus courante), ou le philosophe du « contingent-nécessaire » (interprétation d'Obama Yoshinobu). Or, de notre point de vue, la contingence selon Kuki n'est pas seulement différence – individualité ou possibilité –, mais tout d'abord rencontre entre moi et l'autre, phénomène originaire *commun à* moi et à l'autre, ce que nous avons appelé « nous à deux » : selon cette théorie de la contingence, *la différence n'apparaît que par le commun*. Nous l'avons vu, le couple conceptuel pertinent en phénoménologie n'est pas celui de l'identité et de la différence, mais celui du commun et de la différence. Comme nous l'avons vu, la théorie des trois contingences (individualité, rencontre, possibilité) est d'origine aristotélicienne, mais l'originalité de Kuki consiste en ce qu'il les a systématisées en une trinité en faisant de la rencontre le « sens nodal » de la contingence. Or, étant donné le contexte théorique des réflexions de Kuki, nous avons réinterprété du point de vue phénoménologique cette renaissance de la vieille définition aristotélicienne de la contingence comme rencontre, ce qui nous a permis d'affirmer que la

phénoménalité selon laquelle advient le donné est la rencontre contingente[1]. Ce qui est originaire du point de vue de la philosophie première comme phénoménologie, c'est la rencontre comme phénomène du commun par excellence. Nous renvoyons notre lecteur à nos développements sur la phénoménologie de la rencontre[2]. Cette attitude nous semble grosse de réflexions futures sur les rapports entre le moi et l'autre, entre le moi et le nous, entre différence et communauté, entre liberté et communauté.

Ensuite, nous voudrions mettre en avant l'universalité de l'œuvre de Kuki en réorientant fortement des éléments de sa pensée, au risque d'aller à l'encontre de ce qu'il a écrit lui-même. Tout d'abord, nous voudrions insister sur l'importance de *La structure de l'iki*, mais non pas pour la raison que Kuki aurait réussi à décrire un phénomène exclusivement japonais (interprétation nippologique courante), mais pour la raison philosophique que Kuki a réussi à donner une définition originale d'un phénomène commun au Japon et à d'autres pays : un phénomène caractérisé simultanément par la « séduction », la « bravade » et la « résignation »[3]. Nous voudrions réinterpréter *La structure de l'iki* pour montrer que ce phénomène, appelé *iki* au Japon, est un phénomène universel, c'est-à-dire commun au Japon et à d'autres pays. Ici, nous entendons « universel », non pas au sens d'*a priori* qui n'est déterminé

[1] Récemment, on peut trouver quelques développements chez Jean-Luc Marion et Jocelyn Benoist sur le rapport entre le donné et la contingence, mais, à notre connaissance, ils ne définissent pas explicitement la contingence même du donné comme phénoménalité de la rencontre (voir respectivement *Étant donné*, *op. cit.*, p. 206-230 et *L'idée de phénoménologie*, *op. cit.*, p. 61, 67-68). Quant à Quentin Meillassoux, qui propose une démonstration « spéculative » de la contingence du monde dans son livre sur la « nécessité de la contingence », il répète, en conformité avec son attitude anti-phénoménologique, la définition logique de la contingence comme possibilité (*Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, *op. cit.*).

[2] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V (notamment 2) ; Troisième Partie, chap. I-II.

[3] Selon Peter Dale (*The Myth of Japanese Uniqueness*, *op. cit.*, p. 72 et p. 76, n. 51), Kuki n'aurait fait que reprendre l'idée de dandysme selon Jules Barbey d'Aurevilly, qui parle de « coquetterie », de « vanité », d'« orgueil », de « désintéressement » (*Du dandysme et de George Brummel* [1845], in *Œuvres romanesques complètes*, t. II, textes présentés, établis et annotés par Jacques Petit, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 693, 669-670, 686). Pourtant, le contenu de ces notions est différent de celui des attributs de l'*iki* selon Kuki : nulle nuance de rapprochement ni de visée de l'union dans la « coquetterie » du dandy ; si le moteur de la « bravade » de l'homme *iki* est l'« orgueil », il n'y a nul esprit de résistance ou d'affirmation de la liberté individuelle dans la « vanité » du dandy ; la « résignation » de l'*iki* n'a rien à voir avec l'« insolence du désintéressement » du dandy. Par ailleurs très faiblement conceptualisées, les notions employées par Barbey apparaissent de manière éparse dans son essai, et leur rapport réciproque et leur simultanéité ne sont nullement mis en avant ; enfin, Barbey n'évoque nullement la tension intersubjective entre deux individus, qui est l'essence de l'*iki* selon Kuki. Peut-être ce dernier s'est-il inspiré de ces mots français, mais il n'a pas fait une simple reprise du dandy de Barbey « déguisé » avec des vêtements japonais de l'époque d'Edo (Dale, *op. cit.*, p. 72). Se bornant à rapporter des coïncidences lexicales, Dale n'entre nullement dans le contenu conceptuel de ces notions.

ni par le temps ni par l'espace, mais au sens de ce qui est commun entre des phénomènes qui nous sont donnés et qui sont contextualisés historiquement et géographiquement.

Enfin, nous voudrions revenir à la question de l'« universel concret » ainsi qu'à celle des rapports entre individu, nation et monde, en vue de surmonter les limites que nous avons perçues chez Kuki et les philosophes de l'école de Kyôto sur le plan politique, en radicalisant un aspect de la pensée de notre auteur qui n'a pas été pleinement déployé par lui. Ici, nous entendons toujours l'universel comme « commun ». Cependant, il ne s'agit pas simplement de ce qui est *donné* au sens de *ce qu'il y a de commun* entre deux individus, mais de *ce qui est à mettre en commun*, à *constituer* entre des sujets et des nations.

*a) Derechef l'*iki *et l'amour : l'*iki *comme phénomène érotique universel*

À la fin de notre analyse de *La structure de l'iki*, nous avons nuancé l'opinion de Kuki selon laquelle l'*iki* était un phénomène ethnique exclusivement japonais[1]. En continuité avec cette question, et avec celle de l'universel comme commun, nous pouvons nous demander si l'*iki*, que Kuki oppose à l'« amour » (*koi*), n'est pas en réalité un phénomène qui a une extension beaucoup plus universelle que notre auteur ne le pense, notamment s'il n'est pas un moment, innommé dans les autres langues, du phénomène universel de l'amour, questions que les commentateurs de Kuki n'ont pas posées. Autrement dit, demandons-nous si son concept d'« amour » dans *La structure de l'iki* est pertinent (rappelons-le, au sens de réalisation de l'union possible posée par la séduction), et si sa conception de l'*iki* n'exprime pas au contraire l'essence de l'amour, ou du moins un de ses moments essentiels.

Pour ce faire, comparons l'*iki* selon Kuki avec deux conceptions philosophiques de l'amour que l'on trouve en dehors du Japon, d'une part en Grèce antique, avec Platon, et d'autre part dans la France contemporaine, avec Emmanuel Levinas. Selon Platon, l'amour (*erôs*) est tout d'abord désir de ce que l'on ne possède pas[2], il n'est pas essentiellement une union ou une réalisation, mais une tension duale, un désir *vers* l'autre, *vers* le beau et le bon. Chez Levinas, « le pathétique de l'amour consiste dans

[1] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. IV, 8.
[2] Platon, *Le Banquet*, 199e-200a.

une dualité insurmontable des êtres »[1], l'amour n'est nullement pensé comme la simple réalisation d'une possibilité, et *a fortiori* « rien ne s'éloigne davantage de l'*Eros* que la possession »[2], idée qui rejoint la conception platonicienne de l'amour[3]. Pour Levinas, « l'idée d'un amour qui serait une confusion entre deux êtres est une fausse idée romantique. Le pathétique de la relation érotique, c'est le fait d'être deux, et que l'autre y est absolument autre »[4]. De même, la structure duale, distincte de la « parfaite union » et de la « possession », est inhérente au phénomène de l'*iki*, qui suppose une possibilité absolutisée, c'est-à-dire une union avec l'autre qui est possible mais qui ne sera jamais réalisée : l'autre n'est pas dissous dans le soi, mais reste autre. Simplement, Kuki a réservé le mot *iki* à ce que Levinas appelle le « pathétique de la relation érotique » et le mot *koi*, « amour », à cette « fausse idée romantique » de l'union entre deux êtres, que notre auteur appelle « rustre » (*yabo*) et qu'on trouve notamment chez Hegel, Nishida ou Watsuji[5], mais aussi, nous l'avons vu, dans les discours libéraux de l'ère Taishô sur l'amour libre[6]. Remarquons d'ailleurs que cette « fausse idée romantique » est un mode de l'individualisme libéral, car elle pose dogmatiquement deux individus isolés qui après coup s'unissent. Autrement dit, du point de vue *iki*, le romantique a une vision « rustre » des relations humaines.

Certes, il est des différences de nuance entre l'*iki* selon Kuki et l'amour selon Levinas. L'*iki*, qui dérive de la culture des quartiers de plaisir et qui donc « s'engage dans un jeu autonome sans but et indifférent »[7], a une nuance plus ludique que le

---

[1] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 78.
[2] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 298.
[3] Certains lecteurs pourraient être surpris par ce rapprochement entre Platon et Levinas, mais nous rapprochons ici, non pas le Platon philosophe de la totalité, mais celui de l'*epekeina tès ousias*, et le Levinas platonicien de l'avant-propos de *Totalité et infini*. Pour une interprétation platonicienne de l'œuvre de Levinas, voir Jean-François Mattéi, « Levinas et Platon. Sur l'"Au-delà de l'être" », art. cit.
[4] E. Levinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, LGF, coll. « Le Livre de Poche » 1982, p. 58.
[5] Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1820), § 158 : l'amour (*Liebe*) y est défini comme « unité *sentie* » (empfindende *Einheit*) ; Nishida, *Zen no kenkyû* 善の研究 (Recherches sur le bien, 1911), NKZ I, p. 161 : « l'humain complet est l'être qui a unifié l'homme et la femme » (男女を合した者が完全なる一人である) ; Watsuji, *Fûdo* (1935), *op. cit.*, p. 168, souligné par Watsuji (voir aussi p. 170) : l'« *union complètement sans écart* entre l'homme et la femme » (男女の間の全然隔てなき結合). Remarquons cependant que Nishida va évoluer sur cette question, et mettra au contraire en valeur, comme nous l'avons d'ailleurs vu, l'altérité d'autrui, notamment à partir de « Je et tu » (*Watashi to nanji* 私と汝, 1932).
[6] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. IV, 6.
[7] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 48 ; KSZ I, p. 22 ; trad. Loivier, p. 39 (modifiée).

« pathétique » de l'amour lévinassien. Kuki écrit lui-même que l'*iki*, dont « s'écarte l'enivrement de l'"amour-passion" selon Stendhal », est proche du détachement qui caractérise celui qui respire l'« air pâle [*awai* 淡い] de l'"amour-goût" »[1], même si, fidèle au nationalisme ethnique présent dans l'introduction de *La structure de l'iki*, il s'empresse de les distinguer, en l'occurrence par leurs couleurs caractéristiques, l'amour-goût étant de « couleur de rose » et l'*iki* étant de « teinte beige clair » (*shira-chairo* 白茶色)[2]. En outre – différence de plus grande importance –, l'autre chez Levinas étant « absolument autre », c'est l'autre qui est absolutisé, si bien que la relation elle-même tend à disparaître[3], tandis que chez Kuki, c'est la possibilité même d'union qui est absolutisée, mais non pas l'autre, *avec* lequel le « je » reste en relation réciproque. Enfin, l'amour au sens platonicien et lévinassien finit par engendrer quelque chose, tandis que l'*iki* n'engendre rien : *l'amour est fécond, l'*iki *est stérile*. Chez Platon, le mode d'activité pour lequel conviendrait le nom d'amour est l'« enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme »[4] : celui qui est fécond selon le corps engendre un enfant au contact d'une femme[5] ; celui qui est fécond selon l'âme entreprend d'être éducateur, et enfante la pensée au contact d'une « âme belle, noble, bien née »[6]. Chez Levinas, fidèle là encore à Platon, l'amour cherche « ce qui est à engendrer » : « le Même et l'Autre ne se confondent pas, mais précisément […] engendrent l'enfant »[7]. Au contraire, étant justement un « jeu », l'*iki* est gratuit, il ne produit rien : du fait de la retenue de sa résignation, il ne peut être fécond.

Il y a cependant une structure essentielle commune à l'*iki* et à l'amour : la tension duale. Il nous semble en effet possible d'interpréter les moments de la « bravade » et de la « résignation », qui vivifient la tension de l'*iki*, comme moments structurant tout

---

[1] *Ibid.*, éd. Fujita, p. 49 ; KSZ I, p. 23 ; trad. Loivier, p. 40 (modifiée). Les termes « amour-passion » et « amour-goût » en français dans l'original. Rappelons que l'« amour-passion » selon Stendhal « nous emporte au travers de tous nos intérêts », tandis que l'« amour-goût sait s'y conformer » et qu'il est caractérisé par les « procédés », le « bon ton », la « délicatesse », l'« esprit » (Stendhal, *De l'amour* [1822], liv. I, chap. I, Paris, GF Flammarion, 1965, p. 31).
[2] *Ibid.*
[3] Ainsi, Natalie Depraz nomme ce type d'éthique l'« absolutisme de l'autre » (*Comprendre la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 101 ; *cf.* aussi *Attention et vigilance*, *op. cit.*, p. 484).
[4] Platon, *Le Banquet*, 206b, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.
[5] *Ibid.*, 208e.
[6] *Ibid.*, 209b. Voir 209a-c.
[7] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 298. Plus récemment, Jean-Luc Marion a élucidé l'« avènement du tiers » dans les § 38 et 39 du *Phénomène érotique* (Paris, Grasset, coll. « Figures », 2003).

phénomène érotique, mais non éludés par Platon et Levinas. En effet, dans tout phénomène érotique impliquant la séduction, n'y a-t-il pas aussi le moment de la bravade, c'est-à-dire un moment d'orgueil individuel résistant à l'autre, à la dissolution dans le « nous », mais aussi le moment de la résignation, où l'on se résigne à l'impossibilité de la « parfaite union », moments qui exprimeraient l'altérité de l'autre, le « face à face » dont parle Levinas[1], et qui expliqueraient le « pathétique de la relation érotique » ? L'*iki*, structuré par la séduction, la bravade et la résignation, ne serait-il pas un moment essentiel du phénomène érotique innommé et non éludé en Occident ? N'est-il pas ainsi possible de faire une interprétation universalisante du phénomène de l'*iki* et de considérer *La structure de l'iki*, non pas seulement comme un livre d'éthique ou d'esthétique *japonaise*, mais comme une contribution philosophique à l'enquête sur le phénomène *universel* de l'amour[2] ? Contre la visée même de Kuki, il nous semble possible de la libérer du champ de la nippologie : avec sa conception de la trinité séduction-bravade-résignation, Kuki est *original* en décrivant un phénomène *universel*, et non pas parce qu'il décrit un phénomène exotique qui n'existerait pas en Occident.

Ainsi, le contenu de l'*iki* incarne, sinon le moment essentiel du phénomène universel de l'amour, c'est-à-dire la *tension* duale de la séduction, du moins son point de départ, c'est-à-dire qu'il est le moment antérieur à celui de l'engendrement. En ce sens, l'*iki* est une *radicalisation de l'amour* : c'est un phénomène qui exprime de manière éclatante la tension duale, que Levinas appelle le « pathétique de la relation érotique », c'est-à-dire le « fait d'être deux ». Autrement dit, l'« amour » (*koi*) dont Kuki distingue l'*iki* n'est que l'amour romantique, mais non pas l'essence de l'amour, dont l'*iki* est selon nous la radicalisation. L'*iki* exprime la dualité du commun, l'union impossible du soi et de l'autre, le parallèle entre deux êtres qui ne s'unissent pas, la rencontre vaine qui ne débouche sur rien, le croisement qui n'est pas un véritable croisement.

Dès lors, nous pouvons interpréter *La structure de l'iki* comme l'élucidation phénoménologique du poème sur « La contingence », où Kuki montrait une image

---

[1] E. Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 72.

[2] Et au-delà, n'est-il pas possible d'élargir l'intersubjectivité *iki* à toute relation humaine, c'est-à-dire de soutenir que *toute* relation humaine est constituée plus ou moins simultanément des moments de la « résignation », de la « bravade » et de la « séduction » (ou du moins de ce qu'on pourrait rebaptiser « rapprochement », fait de coquetterie), l'homme *iki* étant l'homme exceptionnel réussissant pleinement à conserver un équilibre fragile de ces trois moments avec *tout* individu ?

purement géométrique de l'amour, avec l'idée de « mystère de la rencontre » ou « antinomie de l'amour [*koi*] », ce face-à-face entre « Toi et moi, moi et toi » qu'est le « croisement de deux parallèles » : le phénomène érotique est une rencontre au sens de face-à-face, de parallèle, mais non pas au sens d'union ; il s'agit d'un « croisement », mais d'un croisement impossible, puisqu'il s'agit d'un « croisement de parallèles »[1] (du moins dans l'univers euclidien). La tension duale du phénomène de l'*iki* peut aussi être exprimée par cette idée paradoxale de « croisement des parallèles » : deux individus se rencontrent, se croisent, s'attirent dans la séduction, mais, par bravade et résignation, ne s'unissent pas, ils restent, dans une communauté de tension, face-à-face telles deux droites parallèles. Dans le cinquième chapitre de *La structure de l'iki*, sur « L'expression artistique de l'*iki* »[2], cette figure des droites parallèles est d'ailleurs considérée comme la figure géométrique exprimant le mieux le caractère dual de l'*iki*. Remarquons en outre que Kuki parle bien d'« amour » (*koi*) pour désigner ce phénomène de la rencontre comme face-à-face entre le soi et l'autre, ce qui montre bien, même du point de vue de son œuvre, la légitimité de notre interprétation de l'*iki* comme phénomène érotique universel.

Ainsi, sans oublier qu'il existe des différences entre les cultures (dues à des histoires dynamiques et non pas à des identités ethniques figées), il est possible de voir du commun entre elles, mais, pour ce faire, il convient de faire un *effort* d'interprétation de phénomènes innommés qui aille au-delà du constat paresseux, menant au relativisme tout autant paresseux, de l'absence dans d'autres langues de l'équivalent d'un mot (ici celui d'*iki*).

b) Pour un véritable « universel concret » : la radicalisation de l'intersubjectivité, ou *vers le « nous » universel*

En nous inspirant de l'idée d'intersubjectivité *iki*, tentons de faire une seconde réinterprétation de la philosophie de Kuki. Par ce que nous pensons être l'essence du phénomène de l'*iki*, la coexistence intersubjective, nous voudrions réinterpréter un concept que Kuki a mis en avant d'un point de vue existentiel, celui d'« universel concret ». Rappelons que nous avons critiqué la définition kukienne de ce concept comme « universel individualisé » en affirmant qu'il n'était qu'un individuel

[1] Kuki, « Gûzensei » (poème), KSZ I, p. 132-133. Voir *supra*, Première Partie, chap. II, 2, d.
[2] Kuki, *« Iki » no kôzô*, éd. Fujita, p. 110 ; KSZ I, p. 53 ; trad. Loivier, p. 77.

hypertrophié selon un schéma existentiel qui ne prend pas assez en compte l'« inter » de l'intersubjectivité : l'identité du moi assimile l'autre de la socialité originaire. C'était d'ailleurs cette faiblesse de l'intersubjectivité qui ne permettait pas à Kuki d'articuler suffisamment individu, nation et monde.

Or, nous avons vu qu'il y avait dans l'œuvre de Kuki une tension entre une logique de la dualité (intersubjective) et une logique de l'identité (existentielle). Autrement dit, après l'intuition phénoménologique du donné originaire du « nous » à deux comme rencontre contingente, nous pouvons voir une bifurcation dans l'éthique de Kuki : soit un prolongement du phénomène de la *dualité* vers la coexistence intersubjective de l'*iki*, conservant jusqu'au bout la tension *entre* deux individus ; soit l'intériorisation et l'assimilation de l'autre rencontré *dans* l'*identité* de l'un-moi, que l'on trouve dans ce que nous avons appelé l'« existence de l'*amor fati* » et la « métaphysique spéculative ». La face existentielle-spéculative posant, comme nous l'avons vu, des problèmes, tentons, pour ainsi dire à la place de Kuki, de penser un véritable « universel concret » et une meilleure articulation entre individu, nation et monde, par la voie de la coexistence intersubjective en la radicalisant, voie qui était notamment présente dans *La structure de l'iki*, mais que notre auteur n'a pas prolongée dans sa philosophie de la contingence.

Pour former un véritable universel concret, il faut à notre sens approfondir l'« inter » de l'intersubjectivité dans une perspective politique, c'est-à-dire non pas seulement ce qu'il y a de commun au moi et à l'individu dans un « nous » à deux, mais ce qui est à mettre en commun dans un « nous » plus élargi, national puis mondial, l'universel étant entendu ici, non pas simplement comme un *a priori* qui n'est déterminé ni par le temps ni par l'espace, mais comme le commun, ce qui vaut pour tous, et comme la conséquence de la liberté. Il est certes question, comme le dit Kuki, de recevoir le donné ou autrui et de le prendre à bras le corps, et non pas d'en rester à une position esthétisante de simple contemplation. Cependant, il s'agit, non pas simplement de le considérer comme un « destin » et donc de l'affirmer ou de l'assimiler dans un moi individuel, mais de réfléchir sur ce qu'il *pourrait y avoir* de *commun entre* moi et autrui, puis de le constituer politiquement. Contrairement au commun en tant que rencontre contingente, ce commun, cet universel, n'est pas donné, il est à construire librement avec autrui, notamment par le dialogue, c'est-à-dire, selon les Grecs, l'art des hommes libres, ce qui suppose un sujet qui ne se borne pas à affirmer tel quel le donné reçu ici et maintenant. Je n'agis pas selon un universel

abstrait posé d'avance, mais je constitue librement un universel avec autrui. Il s'agit d'une universalisation qui se fait par intersubjectivation. L'intersubjectivité *iki*, que nous avons nommée « nous à deux », et qui était un jeu dynamique réciproque *entre* le « je » et le « tu », ou champ de tension *commun* au « je » et au « tu », était virtuellement cet espace du commun, mais étant par définition stérile, elle ne constitue rien politiquement : étant un phénomène par nature privé et esthétisant, elle est seulement « tension » entre l'intérêt individuel du « je » et l'intérêt individuel du « tu », à la différence du « nous » politique national qui se constitue publiquement et intersubjectivement.

Le nous national n'est pas donné comme le « nous » ethnique, mais il est à construire par une relation intersubjective entre des sujets libres, qui, en dialoguant, interagissent et se codéterminent : le « nous » posé d'avance par les nationalistes est le peuple ethnique considéré comme donné dans son identité (même si, comme nous l'avons vu, il est en réalité un objet hybride, une identité ethnique posée comme nécessaire) ; le « nous » national construit laborieusement et avec tension, à partir de donnés historiques et culturels contingents contenant des possibilités multiples et par une intersubjectivation réfléchissant sur le commun, c'est la nation civique, ou ce que Rousseau appelle simplement le « peuple »[1]. Il ne s'agit donc pas d'un nationalisme ethnique. Il ne s'agit pas non plus de son antithèse, le contractualisme abstrait, selon lequel des individus abstraits, sans histoire et indépendants de leur environnement, passent (miraculeusement) un contrat social, mais, pour ainsi dire, d'un intersubjectivisme politique qui s'approprie créativement un contexte *commun* aux sujets et caractérisé par des données contingentes, c'est-à-dire sociales, historiques et institutionnelles[2]. Le véritable universel concret est ce sur quoi le sujet réfléchit et qu'il constitue librement par « délibérations » *avec* d'autres sujets, ce qu'il y a de commun dans les intérêts particuliers contingents de chaque individu, c'est-à-dire

[1] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. III. On pourrait aussi reprendre la distinction que fait Dominique Schnapper entre l'« ethnie » et la « nation » (*La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 28-32). Il ne s'agit pas ici de donner une interprétation générale du *Contrat social*, mais remarquons seulement que cette œuvre, contrairement à la lecture courante qui en est faite, ne soutient nullement un contractualisme abstrait. Le Citoyen de Genève prend bien en compte le donné culturel et historique du peuple avant que celui-ci ne se constitue en État (voir *supra*, Deuxième Partie, chap. III, 2). À notre sens, *Du contrat social* gagnerait à être relu selon une perspective articulant les questions phénoménologiques du donné et de l'intersubjectivité.

[2] Sur le problème du rapport entre le social et l'intersubjectif, *cf.* Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2001.

l'« intérêt commun »[1] : l'auto-constitution du peuple par sa volonté générale a pour condition de possibilité la délibération entre des sujets qui prennent à prennent à bras le corps les donnés contingents. Le sujet qui réfléchit librement sur ce commun n'est pas l'individu abstrait, mais l'homme de l'universel (ou l'homme libre, ce qui revient à la même chose), c'est-à-dire le « citoyen »[2]. Le citoyen est en effet l'individu qui dépasse ses propres intérêts particuliers, non pas en les sacrifiant purement et simplement (comme le croient certains libéraux), mais en discernant ce qu'il y a de commun dans les siens et ceux des autres : libre, il n'est pas comme l'individu-atome figé dans ses purs intérêts particuliers, mais ouvre sa conscience, à partir du donné contingent, vers d'autres individus et leurs intérêts pour s'efforcer de trouver l'universel, le commun national, et ainsi de constituer l'État. Au contraire, l'intersubjectivité *iki* ne peut se déployer en une philosophie politique, c'est-à-dire en une philosophie de l'État ou de la nation au sens de communauté des citoyens, l'homme *iki* étant cet esthète qui ne s'occupe que du « nous » commun à deux individus.

Ainsi, dans les différences apparaissant par le phénomène commun donné aux individus – la rencontre contingente –, les sujets recherchent par intersubjectivation ce qu'il pourrait y avoir de commun entre eux et le mettent en commun, le constituent. Alors que dans *Le problème de la contingence* on passe du commun donné à l'identité par l'assimilation-intériorisation de l'autre dans l'identité du moi, on a ici à passer du commun donné au commun à constituer, qui n'existe pas encore (néant) et à quoi on aspire. L'universel signifie étymologiquement ce qui est « tourné » vers l'Un, *uni-versus*, il est une aspiration[3], un processus dynamique d'*orientation*. L'universalisme impérialiste avait posé un objet nommé « Orient » selon lequel il s'était *orienté* spatialement en se définissant comme « Occident » en vue d'imposer au monde entier sa propre culture, alors baptisée « civilisation » et qualifiée d'« universelle ». Au contraire, l'Un ou l'orient invisible vers lequel nous nous tournons ensemble ne se fait pas par imposition, mais par intersubjectivation : l'universel en question n'est pas un universel tout fait qui s'impose à autrui, mais désigne une co-universalisation. Cette idée d'universel qui se nourrit indéfiniment des rencontres contingentes et de la

[1] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. III.
[2] *Ibid.*
[3] Comme le rappellent François Jullien (*De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* [2008], Paris, Éditions Points, coll. « Essais », 2011, p. 31) et Jean-Claude Milner (*L'universel en éclats. Court traité politique 3*, Paris, Verdier, 2014, p. 73).

tension intersubjective, est plus dynamique et plus fidèle à l'idée de « contingent-nécessaire » que celle d'assimilation-identification de l'autre dans l'identité du moi, qui se fonde sur le principe d'identité. De même que Bergson parlait d'« éternité de vie » (dynamique) et d'« éternité de mort » (statique), ne pourrions-nous pas ainsi parler d'« universalité de vie », distincte de l'universalité statique et toute faite qui se borne à s'imposer à autrui ? Ainsi, le commun à constituer, le « nous » universel qui n'existe pas encore, mais qui est une aspiration, n'est pas un objet, mais un phénomène dynamique contingent entouré de néant : c'est un champ de tension dynamique vivifié par les rencontres, ce qui suppose un effort indéfini, une recherche perpétuelle de ce qui est commun aux individus qui évoluent eux-mêmes par des rencontres imprévues, contingentes.

Dans *Le problème de la contingence*, Kuki soutenait explicitement l'« intersubjectivité » ou la « socialité originaire », formée par la rencontre contingente entre le moi et l'autre, mais faute d'une radicalisation du processus d'intersubjectivation, d'une réflexion sur le commun constitué par interaction intersubjective et libre entre les individus (qui par là même deviennent des citoyens), la philosophie kukienne du « nous » n'est pas une véritable philosophie politique, mais une philosophie politico-culturelle : Kuki parle toujours du peuple ethnique « donné » (*minzoku*)[1], qui peut revêtir une structure étatique (il s'agit alors de *kokumin*), mais jamais du peuple en tant qu'État (*kokka*). Nous l'avons vu, Tanabe et Watsuji parlaient de *minzoku*, allant même jusqu'à le caractériser par le sang et le sol ; Nishida parlait aussi d'« État-ethnie » (*kokka-minzoku*). Or, on sait, avec les évolutions dans la connaissance historique, que le « nous » de l'identité ethnique, supposé tout « donné » depuis toujours selon les nationalistes ethniques, a été en réalité simplement *posé* dogmatiquement à une époque par ces derniers comme différent des autres ethnies (« eux »). C'est d'ailleurs peut-être parce que pour Kuki (et de nombreux philosophes japonais de l'époque) le peuple ne peut qu'être ethniquement *donné* dans son évidence et sa différence des autres « nous » ethniques, et non pas intersubjectivement (et laborieusement) *constitué* en tant que commun, qu'il peut être affirmé dans son identité, « sans peur, vaillamment », comme « notre

[1] Même si, nous l'avons vu, Kuki laisse entendre dans « Les caractéristiques proprement japonaises » que, de même que les différentes nations enrichissent le monde en affirmant leurs particularités culturelles, les individus enrichissent la nation en affirmant leurs individualités. Cependant, non seulement il n'affirme pas explicitement cette idée, mais il ne conceptualise pas ce moment d'enrichissement du national par les individus et du mondial par les nations.

destin », destin du « nous » ethnique. Peut-être est-ce à cause de la logique du principe d'identité et de cette idée de peuple ethnique donné que la philosophie pratique de Kuki n'est pas, comme chez Aristote, une philosophie de la « prudence » : pour le Stagirite, le monde sublunaire étant un monde contingent de l'indétermination, il convient d'agir avec prudence ; pour Kuki, le monde est aussi contingent, mais, selon la logique de l'identité, la contingence a à être affirmée comme destin « sans peur, vaillamment ». Ne pensant pas le passage de l'individu au citoyen par une véritable *inter*-subjectivité, et le national n'étant pas pour lui quelque chose qui se constitue, mais principalement un « nous » ethnique donné, Kuki ne pense pas un véritable « universel concret », c'est-à-dire le commun constitué intersubjectivement, mais seulement un « universel individualisé ». Si le moment du « nous » à *deux* (rencontre à deux ou coexistence *iki*) est important dans sa philosophie, il n'est pas radicalisé par un processus d'intersubjectivation menant à un véritable universel concret, mais affaibli par sa logique du principe d'*identité*. C'est donc, à notre sens, non seulement la logique du principe d'identité (ou assimilation de l'autre dans l'identité du moi) et la faiblesse de la logique intersubjective, mais aussi cette idée de peuple ethnique donné, qui empêchent Kuki d'articuler mieux l'individu et le national dans sa philosophie pratique.

A fortiori, ni l'homme *iki*, qui ne s'occupe que du « nous » à deux, ni l'homme existentiel, qui ne fait qu'assimiler autrui dans l'identité de son moi, ni l'homme ethnique, qui ne re-connaît que l'identité du « nous » ethnique auquel il appartient, ne peuvent s'ouvrir à l'universel au sens du commun mondial, alors que le citoyen, capable de s'ouvrir à un « nous » général, recherche aussi le *commun entre* les nations en prenant en compte leurs points de vue. En effet, comme nous l'avons vu avec le phénomène du commun, qui, en tant que rencontre contingente, est ce qui est commun à des individus différents, la communauté des citoyens suppose la différence des intérêts individuels en son sein : contrairement au peuple ethnique, qui suppose l'identité ethnique en son sein et une propriété culturelle exclusive qui n'est pas partagée avec les autres peuples (le « ce qui est à nous », *ware ware no mono*), la communauté des citoyens, qui suppose au contraire la différence, l'altérité en son sein[1], est originairement ouverte à autrui, ce qui lui permet de s'ouvrir à ce qui n'est pas elle, à ce qui lui est extérieur, c'est-à-dire au monde, puis de mettre en partage

[1] Voir *supra*, Deuxième Partie, chap. V, 4, c.

avec d'autres peuples, de *mettre en commun* précisément, et ainsi de constituer un véritable universel concret. Là aussi, on passe de ce qui est donné en commun à la mise en commun. Par les contacts contingents avec l'étranger, on fait fructifier de multiples possibles qui ne sont pas encore déployés, de manière à constituer avec d'autres nations l'universel, le commun. Mais peut-être est-ce à cause d'une conception statique du peuple, comme ethnie, et donc de l'absence de réflexion poussée sur l'activité intersubjective du citoyen menant à un « nous » général, à un véritable universel concret, que Kuki et les autres philosophes japonais de l'époque sont vagues sur l'articulation entre la particularité de la « mission » de chaque nation et la constitution d'un monde véritablement « mondial ». C'est ainsi, non pas l'individu, mais le citoyen qui fait le lien entre l'individuel, le national et le mondial ; et le « nous », qu'il soit national ou mondial, n'est pas ici un donné tout fait, mais un champ dynamique à créer indéfiniment nourri des rencontres contingentes.

Pour ce qui est des relations entre les différentes cultures nationales, Kuki parlait de « réciprocité d'influence » et pensait bel et bien une possibilité de faire fructifier, à l'occasion de rencontres contingentes, c'est-à-dire de contacts avec des cultures étrangères, une possibilité qui n'a pas été encore déployée mais qu'on trouve dans le donné historique ou « tradition ». Kuki soutenait notamment l'universalité de la rime, mais, ne conceptualisant pas cette « réciprocité d'influence » par l'idée de processus intersubjectif et tendant à poser le peuple comme ethniquement donné, il semble plutôt dans une logique, héritée de l'ère Meiji, de rattrapage par le Japon des grandes nations « civilisées » (c'est-à-dire puissantes). Or, notre étude de l'œuvre et de la vie de Kuki ont montré le contraire, allant à l'encontre de ce schéma d'États ethniques qui sont en concurrence, *a fortiori* du schéma simpliste de la confrontation entre Japon et Occident : c'est à partir de rencontres avec des individus et de va-et-vient entre les communautés (japonaise, allemande, française), à partir de dialogues avec des philosophes et de traductions-interprétations, supposant du commun linguistique ou conceptuel et engendrant une « réciprocité d'influence », qu'a émergé une philosophie propre à Kuki, c'est-à-dire personnelle et à portée universelle (ce qui n'est pas de l'hybridation). Nulle « ethnophilosophie », qui serait le simple reflet de l'esprit d'un peuple ethnique. Pour répondre à une question que nous nous sommes posé dans l'introduction, celle de savoir ce qu'est un philosophe japonais de la première moitié du XXe siècle, nous pouvons affirmer que c'est un Japonais qui, à partir de va-et-vient de communautés nationales et politiques particulières (japonaise

et européenne, notamment allemande) et en dialogue constant avec des philosophes qu'il rencontre, fait effort pour se dépasser et dépasser les donnés culturels et historiques, et ainsi atteindre à une originalité conceptuelle, c'est-à-dire à une philosophie personnelle et universelle.

Récapitulons, sous forme de typologie, ce que nous considérons comme l'universel véritablement concret et une meilleure articulation entre individu, nation et monde. Il ne s'agit :

- ni d'un individualisme abstrait, selon lequel l'individu serait figé dans ses propres intérêts particuliers et le nous n'existerait pas ;
- ni de son dérivé politique, le contractualisme abstrait, selon lequel des individus abstraits passent miraculeusement un contrat « social » ;
- ni d'un nationalisme ethnique, hypertrophie du moi posant dogmatiquement un « nous » ethnique qui serait par définition différent des autres ethnies et dont les individus ne seraient que des reflets (ils ne sont donc précisément pas des « individus », même si cette vision du monde exprime en réalité une hypertrophie de l'individu) ;
- ni d'un multiculturalisme qui, selon le « droit à la différence », se borne à exalter au sein d'une société les *différences* entre des entités ethniques qu'il pose aussi dogmatiquement que le fait le nationalisme ethnique ;
- ni d'un universalisme qui pose dogmatiquement, mais paresseusement, une universalité abstraite (en général l'« humanité », l'« Homme »), et qui va souvent de pair avec l'individualisme abstrait de l'individu hors-sol, comme c'est le cas de l'idéalisme de l'ère Taishô ;
- ni de son dérivé réel, trop réel, l'universalisme qui ne serait que l'hypertrophie d'une nation particulière posant comme universelle sa propre culture (devenant par là même « civilisation ») et niant paresseusement la valeur des autres cultures (hier les impérialismes anglais et français, aujourd'hui l'américanisation du monde), universalisme qu'on devrait plutôt appeler « impérialisme » ou « nationalisme paternaliste ».

Le véritable universalisme concret, en partant de la rencontre, du donné contingent, mais par-delà les différences entre les individus et parce que justement la différence suppose phénoménologiquement le *commun donné* de la rencontre, recherche, tout en ne niant pas ces différences, la *mise en commun* et constitue par là même du commun nouveau, l'universel qui n'est pas déjà posé tout fait, mais recherché par une

intersubjectivation citoyenne. Il s'agit de se fonder sur le commun donné pour constituer du commun nouveau. Aspirer à de l'unité à partir du pluriel : il s'agit là d'un universel qui n'est jamais fixé une fois pour toute, qui est toujours dans un mouvement dynamique, que « nous tous » faisons fructifier à partir de ce qui nous est donné socialement, historiquement et institutionnellement sur le mode de la contingence : c'est l'universel se faisant, l'orientation vers un universel invisible, c'est-à-dire une co-universalisation.

Le problème consiste finalement à savoir comment interpréter le donné, à partir du phénomène originaire du commun comme rencontre contingente : *quel donné* on doit affirmer et, par conséquent, *selon quel critère* on doit l'affirmer. Deux voies principales semblent alors s'ouvrir à la philosophie de la contingence : d'une part, une philosophie qui, après avoir réduit l'étant au donné contingent, l'absolutise par *amor fati*, nécessitation du contingent, assimilation de l'autre dans l'identité du moi, ce qui mène à l'« universel individualisé », voie dans laquelle s'est finalement engagé Kuki ; d'autre part, une philosophie qui, après avoir fait la même réduction, accomplit, non seulement esthétiquement mais aussi politiquement, une libre intersubjectivation *entre* les différents points de vue pour constituer l'universel au sens du commun, voie qui était virtuellement présente chez Kuki, mais que celui-ci n'a pas pleinement déployée. Du phénomène originaire du commun comme rencontre contingente, il s'agit, non pas de faire retour à l'*identité* du moi ou du nous ethnique compris comme « notre destin », mais d'aller vers l'« entre », le *commun* national puis mondial. C'est là encore par un *effort*, celui de la radicalisation du processus d'intersubjectivation, qui mène de la rencontre originaire entre individus à un véritable « universel concret », c'est-à-dire à un « nous » universel dynamique, que nous accomplirons une articulation philosophique entre individu, nation et monde.

Bibliographie

I) Kuki Shûzô :

A) Textes de Kuki (voir aussi tableau, p. 34-36, et chronologie, p. 555-562) :

Lettre de Kuki à Nakagawa Yoichi, 6 juil. 1935 [absente des *Œuvres complètes* de Kuki], in *Kanrin* 翰林 (Académie), n° spécial « Gûzen-ron hihan » 偶然論批判 (Critique de la théorie de la contingence), août 1935, p. 20-21.

Kuki Shûzô zenshû 九鬼周造全集 (Œuvres complètes de Kuki Shûzô), éd. Amano Teiyû 天野貞祐 *et al.*, 12 vol., Tôkyô, Iwanami shoten 岩波書店, 1981-1982. [en abrégé KSZ, avec indication du volume en chiffres romains]

Kuki Shûzô bunko mokuroku 九鬼周造文庫目録 (Catalogue de la bibliothèque de Kuki Shûzô), Kôbe, Kônan Daigaku tetsugaku kenkyûshitsu 甲南大学哲学研究室 (Salle d'études de philosophie de l'Université Kônan), 1976.

Kuki, *« Iki » no kôzô* 「いき」の構造 (*La structure de l'iki*), éd. Fujita Masakatsu 藤田正勝, Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha gakujutsu bunko » 講談社学術文庫, 2003.

B) Textes de Kuki écrits en français :

Propos sur le temps, Paris, Philippe Renouard, 1928 ; KSZ I, p. 296-263 ou p. (53)-(86). Ce livre contient les deux conférences prononcées lors de la Décade de Pontigny de la même année « L'expression de l'infini dans l'art japonais » (publiée dans *Les Cahiers de l'Étoile*, janv.-févr. 1929) et « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient » (publiée dans *Correspondance de l'Union pour la vérité*, mars-avr., 1929 ; republiée dans *Annales bergsoniennes*, t. VI : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2013, p. 45-55).

« Bergson au Japon », in *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, 15 déc. 1928, p. 6 ; KSZ I, p. 261-257 ou p. (88)-(92) ; republié dans *Annales bergsoniennes*, t. VI : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2013, p. 57-61.

Choses japonaises, in KSZ I, p. 262-239 ou p. (87)-(110).

« Caractères généraux de la philosophie française » (1930), in KSZ I, p. 423-415 ou p. (1)-(9).

C) Traductions en français :

Le problème de la contingence, trad. Omodaka Hisayuki, Éditions de l'Université de Tôkyô, 1966 ; trad. de : *Gûzensei no mondai* 偶然性の問題, Tôkyô, Iwanami shoten, 1935 (KSZ II, p. 1-260).

Structure de l'iki, trad. Maeno Toshikuni, Tôkyô, Maison franco-japonaise, 1984 ; trad. Camille Loivier, Paris, PUF, coll. « Libelles », 2004 ; trad. de : *« Iki » no kôzô* 「いき」の構造, Tôkyô, Iwanami shoten, 1930 (KSZ I, p. 1-83).

« La rime dans la poésie japonaise » (extraits), trad. Frédéric Girard, in *Encyclopédie philosophique universelle. Le Discours philosophique*, dir. Jean-François Mattéi, Paris, PUF, 1998, p. 604 ; trad. de : « Nihon shi no ôin » 日本詩の押韻, in *Bungei-ron* 文藝論, Tôkyô, Iwanami shoten, 1941 (KSZ IV, p. 223-513).

« Métaphysique de la littérature » (extraits), trad. Frédéric Girard, in *Encyclopédie philosophique universelle. Le Discours philosophique*, dir. J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 1998, p. 604-605 ; trad. de : « Bungaku no keijijôgaku » 文学の形而上学, in *Bungei-ron*, *op. cit.* (KSZ IV, p. 7-59).

« Le temps métaphysique », trad. Saitô Takako, in Saitô Takako, *La question du temps dans la pensée de Kuki*, thèse de doctorat, Université de Paris I, 1999, p. 35-77 ; trad. de : « Keijijôgakuteki jikan » 形而上学的時間, in *Tomonaga Hakushi kanreki kinen tetsugaku ronbun-shû* 朝永博士還暦記念哲学論文集 (Recueil d'essais philosophiques pour la commémoration du soixantième anniversaire du Docteur Tomonaga), Tôkyô, Iwanami shoten, avr. 1931 ; repris dans *Ningen to jitsuzon* 人間と実存 (L'homme et l'existence), Tôkyô, Iwanami shoten, sept. 1939 (KSZ III, p. 177-197).

« Le problème du temps. Bergson et Heidegger », trad. Simon Ebersolt, in S. Ebersolt, *Kuki, Bergson et Heidegger. Rencontres sur le temps*, mémoire de master, Inalco, 2011, p. 93-125 ; trad. de : « Jikan no mondai. Beruguson to Haideggâ » 時間の問題ーベルグソンとハイデッガー (Le problème du temps. Bergson et Heidegger), in *Tetsugaku zasshi* 哲学雑誌 (Revue philosophique), mai 1929 (KSZ III, p. 295-337).

« Le temps (le temps et la littérature) » (extraits du cours intitulé *Bungaku gairon* 文学概論, « Précis de littérature »), trad. Simon Ebersolt, in S. Ebersolt, *Kuki, Bergson et Heidegger. Rencontres sur le temps*, mémoire de master, Inalco, 2011, p. 126-136 ; trad. d'un chapitre de *Bungaku gairon* 文学概論 (Théorie générale de la littérature), cours prononcé à l'Université impériale de Kyôto en 1933 (KSZ XI, p. 5-186).

D) Traductions en anglais :

« The notion of time and repetition in oriental time », « The expression of the infinite in Japanese art » (1928), trad. par Stephen Light, in *Shûzô Kuki and Jean-Paul Sartre. Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology*, Southern Illinois University Press, 1987, p. 43-67 ; trad. V. H. Viglielmo, in *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy : Selected Documents*, éd. David A. Dilworth *et al.*, Westport, Greenwood Press, 1998, p. 199-219 ; trad. de : *Propos sur le temps*, *op. cit.* (KSZ I, p. 296-263 ou p. (53)-(86)).

Reflections on Japanese Taste. The Structure of iki, trad. John Clark, éd. Sakuko Matsui et John Clark, Sydney, Power Publications, 1997 ; *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shûzô with a translation of Iki no kôzô*, trad. Hiroshi Nara, University of Hawai'i Press, 2004 (trad. reprise dans l'édition bilingue : （対訳）「いき」の構造 *The Structure of Iki*, Tokyo, New York, London, Kodansha International 講談社インターナショナル, 2008) ; trad. de : *« Iki » no kôzô*, *op. cit.* (KSZ I, p. 1-83).

Dans Michael F. Marra, *Kuki Shûzô. A Philosopher's Poetry and Poetics*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004, Michael F. Marra a fait les traductions suivantes :

Paris Mindscapes (*shi* 詩), p. 45-51 ; trad. de : *Pari shinkei* 巴里心景, in *Myôjô* 明星, janv. 1926 ; repris dans *Pari shinkei* 巴里心景, éd. Amano Teiyû, Tôkyô, Kôchô shorin 甲鳥書林, 1942 (KSZ I, p. 114-129).

Fragments (From Paris), p. 51-54 ; trad. de : *Hahen* 破片, in *Myôjô*, avr. 1927 ; repris dans *Pari shinkei*, éd. Amano Teiyû, Tôkyô, Kôchô shorin, 1942 (KSZ I, p. 130-138).

Sleep Talking in Paris, p. 54-60 ; trad. de : *Pari no negoto* 巴里の寝言, in *Myôjô*, oct. 1926 ; repris dans *Pari shinkei*, éd. Amano Teiyû, Tôkyô, Kôchô shorin, 1942 (KSZ I, p. 139-155).

Windows of Paris, p. 60-65 ; trad. de : *Pari no mado* 巴里の窓, in *Myôjô*, déc. 1925 ; repris dans *Pari shinkei*, éd. Amano Teiyû, Tôkyô, Kôchô shorin, 1942 (KSZ I, p. 156-171).

Paris Mindscapes (*tanka* 短歌), p. 66-79 ; trad. de : *Pari shinkei* 巴里心景, in *Myôjô*, avr. 1925 ; repris dans *Pari shinkei*, éd. Amano Teiyû, Tôkyô, Kôchô shorin, 1942 (KSZ I, p. 174-181).

Sonnets from Paris, p. 79-97 ; trad. de : *Pari shô-kyoku* 巴里小曲, in *Myôjô*, sept. 1925 ; repris dans *Pari shinkei*, éd. Amano Teiyû, Tôkyô, Kôchô shorin, 1942 (KSZ I, p. 182-193).

Winter in Kyoto, p. 97-98 ; trad. de : *Kyôto no fuyu* 京都の冬, in *Bungei* 文藝, févr. 1938 ; repris dans *Pari shinkei*, éd. Amano Teiyû, Tôkyô, Kôchô shorin, 1942 (KSZ I, p. 194).

Last Poems, p. 99 ; trad. de : *Saigo no uta* 最後の歌, in *Seiza* 静座, juin 1941 ; repris dans *Pari shinkei*, éd. Amano Teiyû, Tôkyô, Kôchô shorin, 1942 (KSZ I, p. 195).

Les poèmes ajoutés à l'article « *Nihon shi no ôin* » 日本詩の押韻 (La rime dans la poésie japonaise, 1941) : p. 100-121.

« The Genealogy of Feelings: A Guide to Poetry », p. 125-173 ; trad. de : « Jôcho no keizu » 情緒の系図 (Généalogie des émotions), in *Chûô kôron* 中央公論 (Le débat central), mai 1938 ; repris dans *Bungei-ron*, *op. cit.* (KSZ IV, p. 170-222).

« The Metaphysics of Literature », p. 174-214 ; trad. de : « Bungaku no keijijôgaku » 文学の形而上学, in *Shin bungaku-ron zenshû* 新文学論全集 (Nouvelles œuvres complètes de la théorie de la littérature), t. I : « Bungaku gairon » 文学概論 (Théorie générale de la littérature), Tôkyô, Kawade shobô 河出書房, nov. 1940 ; repris dans *Bungei-ron*, *op. cit.* (KSZ IV, p. 7-59).

« My Family Name », p. 217-227 ; trad. de : « Jibun no myôji » 自分の苗字, in *Bungei shunjû* 文藝春秋, mars 1938 ; repris dans *Ori ni furete* をりにふれて, Tôkyô, Iwanami shoten, nov. 1941 (KSZ V, p. 58-71).

« Negishi », p. 228-234 ; trad. de : « Negishi » 根岸 (date inconnue) (KSZ V, p. 224-232).

« Remembering Mr. Okakura Kakuzô », p. 235-240 ; trad. de : « Okakura Kakuzô shi no omoide » 岡倉覚三氏の思出, 1937 ? (KSZ V, p. 233-239).

« Remembering Mr. Iwashita Sôichi », p. 241-247 ; trad. de : « Iwashita Sôichi kun no omoide » 岩下壮一君の思出 (Souvenirs d'Iwashita Sôichi), in *Katorikku Kenkyû* カトリック研究 (Les recherches catholiques), avr. 1941 (KSZ V, p. 142-150).

« A Recollection of Henri Bergson », p. 248-252 ; trad. de : « Kaisô no Anri Berukuson » 回想のアンリ・ベルクソン (Souvenirs d'Henri Bergson), in *Risô* 理想 (L'Idéal), mars 1941, p. 82-86 (KSZ V, p. 135-141).

« Tokyo and Kyoto » (1937), p. 253-256 ; trad. de : « Tôkyô to Kyôto » 東京と京都 (Tôkyô et Kyôto), 1937 ? (KSZ V, p. 190-194).

« Contingency and Destiny », p. 257-263 ; trad. de : « Gûzen to unmei » 偶然と運命 (Contingence et destin), conférence radiodiffusée le 23 janv. 1937 (KSZ V, p. 25-35).

« Contingency and Surprise », p. 264-270 ; trad. de : « Gûzen to odoroki » 偶然と驚き (Contingence et étonnement), conférence radiodiffusée le 5 mars 1939 (KSZ V, p. 125-134).

« A Joke Born from Contingency », p. 271-272 ; trad. de : « Gûzen no unda dajare » 偶然の産んだ駄洒落 (Des calembour nés de la contingence), date inconnue (KSZ V, p. 209-210).

« Sound and Smell: The Sound of Contingency and the Smell of Possibility », p. 273-274 ; trad. de : « Oto to nioi » 音と匂 (Le son et l'odeur), date inconnue (KSZ V, p. 167-168).

« A Record of Short Songs », p. 275-276 ; trad. de : « Kouta no rekôdo » 小唄のレコード (Le disque de *kouta*), date inconnue (KSZ V, p. 169-170).

« My Thoughts on Loanwords », p. 277-283 ; trad. de : « Gairai-go shokan » 外来語所感 (Mon opinion sur les mots d'origine étrangère), in *Tôkyô Asahi shinbun* (Journal Asahi de Tôkyô), 3 et 6 mai 1936 (KSZ V, p. 91-99).

« Tradition and Progressivism », p. 284-285 ; trad. de : « Dentô to shinshu » 伝統と進取 (Tradition et progressisme), mai-juin 1936 ? (KSZ V, p. 207-208).

Contingency (extraits), trad. John C. Maraldo, in James W. Heisig, Thomas P. Kasulis et John C. Maraldo (éd.), *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011, p. 830-849 ; trad. partielle de : *Gûzensei (hakushi ronbun)* 偶然性（博士論文）, 1932 (KSZ II, p. 267-318).

II) Sur Kuki Shûzô :

A) En français :

EBERSOLT, Simon, « Kuki Shûzô, l'*iki* et la phénoménologie allemande », in *Japon Pluriel 10. L'ère Taishô (1912-1926) : genèse du Japon contemporain ?*, Actes du dixième colloque de la Société française des études japonaise, Arles, Picquier, 2015, p. 449-456.

HOSOI Atsuko et PIGEOT Jacqueline, « Postface », in Kuki Shûzô, *La structure de l'iki*, trad., annoté et présenté par Camille Loivier, Paris, PUF, coll. « Libelles », 2004, p. 117-134.

MORITA Y., « KUKI Shûzô 1888-1941 », in *Les Œuvres philosophiques*, vol. III de *L'Encyclopédie philosophique universelle*, dir. J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 1992, t. 2, p. 4092-4093.

SAITÔ Takako 斎藤多香子, *La question du temps dans la pensée de Kuki*, thèse de doctorat, Université de Paris I, 1999.

— « KUKI Shûzô, 1888-1941 », in *Dictionnaire de littérature japonaise* (2000), dir. Jean-Jacques Origas, PUF, coll. « Quadrige », 2015, p. 156.

B) En anglais :

LIGHT, Stephen, *Shûzô Kuki and Jean-Paul Sartre. Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology*, Southern Illinois University Press, 1987.

MARRA, Michael F., *Kuki Shûzô. A Philosopher's Poetry and Poetics*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004.

MAYEDA, Graham, *Time, Space and Ethics in the Philosophy of Watsuji Tetsurô, Kuki Shûzô and Martin Heidegger*, New York, Routledge, 2006.

— « Is There a Method to Chance ? Contrasting Kuki Shûzô's Phenomenological Methodology in *The Problem of Contingency* with that of his Contemporaries Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert », in *Frontiers of Japanese Philosophy 2*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion & Culture, 2008, p. 7-35.

NARA Hiroshi, « Capturing the Shudders and Palpitations. Kuki's Quest for a Philosophy of Life », in *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shûzô with a translation of Iki no kôzô*, trad. Hiroshi Nara, University of Hawai'i Press, 2004, p. 95-129.

PINCUS, Leslie, *Authenticating Culture in Imperial Japan. Kuki Shûzô and the Rise of National Aesthetics*, Berkeley, University of California Press, 1996.

C) En japonais :

EBERSOLT, Simon (エベルソルト・シモン), « Kuki Shûzô ni okeru genshôgaku to keijijôgaku no majiwari no mondai » 九鬼周造における現象学と形而上学の交わりの問題 (Le problème du croisement entre phénoménologie et métaphysique chez Kuki Shûzô), in *Nihon tetsugaku-shi kenkyû* 日本哲学史研究, n° 10, oct. 2013, p. 110-131.

— « *Jikan-ron* » 『時間論』 ([Introduction aux] *Propos sur le temps*), in *Gendai shisô* 現代思想 *Revue de la pensée d'aujourd'hui*, *Sô-tokushû Kuki Shûzô* 総特集 九鬼周造 (numéro spécial général : Kuki Shûzô), vol.44-23, janv. 2017, p. 230-231.

— « *Ningen to jitsuzon* » 『人間と実存』 ([Introduction à] *L'homme et l'existence*), in *Gendai shisô*, *Sô-tokushû Kuki Shûzô*, vol.44-23, janv. 2017, p. 238-239.

— « Ataerareru mono toshiteno gûzen. Kuki gûzen-ron no genshôgakuteki kaishaku no kokoromi » 与えられるものとしての偶然ー九鬼偶然論の現象学的解釈の試み (Le contingent en tant que donné. Essai d'interprétation phénoménologique de la théorie kukienne de la contingence), in *Risô* 理想 (L'Idéal), *Kuki Shûzô tokushû* 九鬼周造特集 (numéro spécial Kuki Shûzô), n° 698, mars 2017, p. 116-128.

— « Iki to gûzen » いきと偶然 (L'*iki* et le contingent), in *Kamizono* 神園 (Le Jardin des dieux), Meiji Jingû kokusai shintô bunka kenkyûjo 明治神宮国際神道文化研究所 (Institut de recherche international du Meiji Jingû sur la culture shintô), n° 17, mai 2017, p. 173-177.

FUJITA Masakatsu 藤田正勝, « *"Iki" no kôzô* saikô » 『「いき」の構造』再考 (Reconsidérations de *La structure de l'iki*), in Sakabe Megumi, Washida Kiyokazu et Fujita Masakatsu (éd.), *Kuki Shûzô no sekai* 九鬼周造の世界 (Le monde de Kuki Shûzô), Kyôto, Mineruva shobô ミネルヴァ書房, 2002, p. 117-138.

— *Kuki Shûzô. Richi to jônetsu no hazama ni tatsu « kotoba » no tetsugaku* 九鬼周造ー理知と情熱のはざまに立つ〈ことば〉の哲学 (Kuki Shûzô. Une philosophie de la « parole » entre intellectualité et passion), Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha sensho mechie » 講談社選書メチエ, 2016.

FURUKAWA Yûji 古川雄嗣, *Gûzen to unmei. Kuki Shûzô no rinrigaku* 偶然と運命ー九鬼周造の倫理学 (Contingence et destin. L'éthique de Kuki Shûzô), Kyôto, Nakanishiya shuppan ナカニシヤ出版, 2015.

HASHIMOTO Takashi 橋本崇, « "*Iki*" *no kôzô* ni okeru sonzai no gûzensei » 『「いき」の構造』における存在の偶然性 (La contingence de l'être dans *La structure de l'iki*), in *Shisô* 思想 (La pensée), n° 1019, 2009/3, p. 156-175.

— « Sheringu to Kuki Shûzô » シェリングと九鬼周造 (Schelling et Kuki), in Sakabe Megumi, Washida Kiyokazu et Fujita Masakatsu (éd.), *Kuki Shûzô no sekai*, *op. cit.*, p. 245-264.

HIGAKI, Tatsuya 檜垣立哉, « Seimei to bibun. Nishida to Kuki o meguru hitotsu no kôsatsu » 生命と微分ー西田と九鬼を巡るひとつの考察 (Vie et différentielle. Une réflexion autour de Nishida et de Kuki), in *Nihon no tetsugaku*, n° 9, 2008, p. 31-57.

IBUKI Takehiko 伊吹武彦, « Tashikamerareta "hitotsu no densetsu" » 確かめられた"一つの伝説" (« Une légende » qui a été confirmée), in *Sankei shinbun (Tôkyô)* サンケイ新聞 (東京), 6 oct. 1966, journal du soir (*yûkan* 夕刊), p. 8.

ITÔ Kunitake 伊藤邦武, *Kuki Shûzô to rin.ne no metafijikkusu* 九鬼周造と輪廻のメタフィジックス (Kuki Shûzô et la métaphysique de la transmigration), Tôkyô, Puneuma-sha ぷねうま舎, 2014.

KIOKA Nobuo 木岡伸夫, « Kuki Shûzô to Berukuson – deai no igi » 九鬼周造とベルクソンー出会いの意義 (Kuki Shûzô et Bergson. La signification d'une rencontre), in *Jinbungaku*

ronshû 人文学論集 (Recueil d'articles en sciences humaines), Ôsaka furitsu Daigaku jinbun gakkai 大阪府立大学人文学会, t. XIV, 1996, p. 118-137.

— « Kaikô no ronri. Kuki Shûzô » 邂逅の論理－九鬼周造 (Une logique de la rencontre : Kuki Shûzô), in Tsunetoshi Sôzaburô 常俊宗三郎 (éd.), *Nihon no tetsugaku o manabu hito no tame ni* 日本の哲学を学ぶ人のために (Pour ceux qui étudient la philosophie du Japon), Kyôto, Sekai shisô-sha 世界思想社, 1998, p. 123-154.

— « Kuki Shûzô to Nishida Kitarô. Aruiwa kaikô no ronri » 九鬼周造と西田幾多郎－あるいは邂逅の論理 (Kuki Shûzô et Nishida Kitarô. Ou la logique de la rencontre), in *Tetsugaku* 哲学 (Philosophie), Kansai Daigaku 関西大学, n° 22, mars 2003, p. 75-102.

— « Berukuson no Nihon teki juyô. Watsuji Tetsurô to sono shûhen » ベルクソンの日本受容－和辻哲郎とその周辺 (Bergson et sa réception au Japon : Watsuji Tetsurô et son entourage), in http://www.ccic-cerisy.asso.fr/KiokaJp2008.pdf, avec la traduction française dans http://www.ccic-cerisy.asso.fr/KiokaFr2008.pdf (sites consultés en déc. 2008).

MINE Hideki 嶺秀樹, *Haideggâ to Nihon no tetsugaku. Watsuji Tetsurô, Kuki Shûzô, Tanabe Hajime* ハイデッガーと日本の哲学－和辻哲郎, 九鬼周造, 田辺元 (Heidegger et la philosophie du Japon. Watsuji Tetsurô, Kuki Shûzô, Tanabe Hajime), Kyôto, Mineruva shobô ミネルヴァ書房, 2002.

MIYANO Makiko 宮野真生子, « Kotaisei to kaikô no rinri. Tanabe Hajime Kuki Shûzô ôfuku shokan kara mieru mono » 個体性と邂逅の倫理－田辺元・九鬼周造往復書簡から見えるもの (L'individualité et l'éthique de la rencontre. Ce que nous voyons à partir de la correspondance entre Tanabe Hajime et Kuki Shûzô), in *Rinrigaku nenpô* 倫理学年報 (Annales de l'éthique), t. LV, mars 2006, p. 225-238.

— *Naze, watashitachi wa koi o shite ikirunoka. « Deai » to « ren.ai » no kindai Nihon seishin-shi* なぜ、私たちは恋をして生きるのか－「出会い」と「恋愛」の近代日本精神史 (Pourquoi vivons-nous en étant amoureux ? Histoire intellectuelle du Japon moderne sur la « rencontre » et l'« amour »), Kyôto, Nakanishiya shuppan, 2014.

MORI Ichirô 森一郎, *Shi to tanjô. Haidegâ, Kuki Shûzô, Ârento* 死と誕生－ハイデガー・九鬼周造・アーレント (Mort et nativité. Heidegger, Kuki Shûzô, Arendt), Tôkyô, Tôkyô Daigaku shuppan-kai 東京大学出版会, 2008.

OBAMA Yoshinobu 小浜善信, *Kuki Shûzô no tetsugaku. Hyôhaku no tamashii* 九鬼周造の哲学－漂白の魂 (La philosophie de Kuki Shûzô. L'âme errante), Kyôto, Shôwa-dô 昭和堂, 2006.

— *Eien kaiki no shisô. Kuki Shûzô no jikan-ron* 永遠回帰の思想－九鬼周造の時間論 (La pensée de l'éternel retour. La théorie du temps de Kuki Shûzô), Kôbe-shi gaikokugo Daigaku. Kenkyû sôsho 神戸市外国語大学－研究叢書 (Université des langues étrangères de Kôbe. Collection de la recherche), n° 51, 2012.

SAITÔ Takako 斎藤多香子, « Kuki Shûzô no shisaku to sekai » 九鬼周造の思索と世界 (La pensée de Kuki Shûzô et le monde), conférence à la Société d'études philosophiques sur Nishida (Nishida tetsugaku-kai 西田哲学界), Kahoku-shi, 21 juil. 2014.

SAKABE Megumi 坂部恵, *Fuzai no uta. Kuki Shûzô no sekai* 不在の歌－九鬼周造の世界 (Le chant absent. Le monde de Kuki Shûzô), Tôkyô, TBS Buritanika TBS ブリタニカ, 1990.

— « Kaisetsu » 解説 (Commentaire), in Kuki Shûzô, *Gûzensei no mondai, Bungei-ron* 偶然性の問題・文芸論 (Le problème de la contingence, Essais sur les lettres et les arts), Kyôto, Tôei-sha 燈影舎, 2000.

— « Kuki Shûzô no miryoku » 九鬼周造の魅力 (L'attrait de Kuki Shûzô), in Sakabe Megumi, Washida Kiyokazu 鷲田清一 et Fujita Masakatsu 藤田正勝 (éd.), *Kuki Shûzô no sekai* 九鬼周造の世界(Le monde de Kuki Shûzô), Kyôto, Mineruva shobô ミネルヴァ書房, 2002.

SAWADA Nao 澤田直, « 1928 nen no Kuki Shûzô to Sarutoru. Pontinî no kaki konwa-kai o megutte » 一九二八年の九鬼周造とサルトルーポンティニーの夏期懇話会をめぐって (Kuki Shûzô et Sartre en 1928. Autour de la Décade de Pontigny), in *Lilia candida*, n° 37, 2007, p. 21-27.

TAKADA Tamaki 高田珠樹, « Mukyû no kinpaku. Kuki Shûzô to Haidegâ » 無窮の近迫ー九鬼周造とハイデガー (Le rapprochement indéfini. Kuki Shûzô et Heidegger), in Sakabe Megumi, Washida Kiyokazu et Fujita Masakatsu (dir.), *Kuki Shûzô no sekai* 九鬼周造の世界 (Le monde de Kuki Shûzô), Kyôto, Mineruva shobô ミネルヴァ書房, 2002, p. 139-170.

TANAKA Kyûbun 田中久文, *Kuki Shûzô. Gûzen to shizen* 九鬼周造ー偶然と自然 (Kuki Shûzô. Contingence et nature), Tôkyô, Perikan-sha ぺりかん社, 1992.

— art. « *Gûzensei no mondai* » 偶然性の問題 (Le problème de la contingence), in *Iwanami tetsugaku shisô jiten* 岩波哲学・思想事典 (Dictionnaire de philosophie et de pensée d'Iwanami), éd. Hiromatsu Wataru 廣松渉 *et al.*, Tôkyô, Iwanami shoten, 1998, p. 377-378.

TANIGUCHI Shizuhiro 谷口静浩, « "Jitsuzon" no tetsugaku. Kuki Shûzô » 「実存」の哲学ー九鬼周造 (La philosophie de l'« existence ». Kuki Shûzô), in Fujita Masakatsu 藤田正勝 (éd.), *Nihon kindai shisô o manabu hito no tame ni* 日本近代思想を学ぶ人のために (Pour ceux qui vont étudier la pensée japonaise moderne), Kyôto, Sekai shisô-sha 世界思想社, 1997, p. 152-169.

UEHARA Mayuko 上原麻有子, « Kuki Shûzô no "gûzen" to "na". Tetsugaku kara bungei-ron e » 九鬼周造の「偶然」と「名」ー哲学から文芸論へ (Le « contingent » et le « nom » de Kuki Shûzô. De la philosophie à la théorie des lettres et des arts), in *Meisei Daigaku kenkyû kiyô* 明星大学研究紀要 (Annales de l'Université Meisei), n° 17, 2009, p. 117-132.

— « "Josei tetsugaku" e to mukau Kuki Shûzô cho *"Iki" no kôzô* » 「女性哲学」へと向かう九鬼周造著『「いき」の構造』 (*La structure de l'iki* s'orientant vers une « philosophie de la femme »), in *Bakumatsu Meiji. Ikô-ki no shisô to bunka* 幕末明治ー移行期の思想と文化 (La fin du shogunat des Tokugawa et Meiji. Pensée et culture en période de transition), Tôkyô, Bensei shuppan 勉誠出版, 2016, p. 469-488.

YASUDA Takeshi 安田武 et TADA Michitarô 多田道太郎, « *Iki » no kôzô o yomu* 『「いき」の構造』を読む (Lire *La structure de l'iki*), Tôkyô, Asahi sensho 朝日選書, 1979.

D) Les *geppô* 月報 (« bulletins mensuels », qui sont de courts essais de 2-3 pages évoquant souvent des souvenirs sur un auteur, ajoutés aux volumes des *Œuvres complètes*) :

BRODERICK, Catherine, « Kuki Shûzô to watashi » 九鬼周造と私 (Kuki Shûzô et moi), trad. Ôno Tokuichirô 大野篤一郎, in KSZ VIII, Geppô 4, févr. 1981, p. 1-3.

FUJINAKA Masayoshi 藤中正義 , « Kuki Shûzô o yomu tanoshisa » 九鬼周造を読む楽しさ (Le plaisir de lire Kuki Shûzô), in KSZ XI, Geppô 2, déc. 1980, p. 3-6.

HASHIMOTO Mineo 橋本峰雄, « Nyozegakan Kuki Shûzô » 如是我観九鬼周造 (Ainsi ai-je vu Kuki Shûzô), in KSZ Bekkan 別巻 (annexe), Geppô 12, mars 1982, p. 3-6.

IGARASHI Akira 五十嵐明, « *Seiyô kinsei tetsugaku shi kô* to watashi » 『西洋近世哲学史稿』と私 (Le *Manuscrit de l'histoire de la philosophie occidentale moderne* et moi), in KSZ VI, Geppô 7, mai 1981, p. 4-7.

ISOYA Takashi 磯谷孝, « Tetsugaku no nihonteki keitai toshite no shiteki jitsuzon » 哲学の日本的形態としての詩的実存 (L'existence poétique comme forme japonaise de la philosophie), in KSZ XI, Geppô 2, déc. 1980, p. 6-8.

IKIMATSU Keizô 生松敬三, « Haideruberuku no Kuki Shûzô » ハイデルベルクの九鬼周造 (Le Kuki Shûzô de Heidelberg), in KSZ II, Geppô 1, nov. 1980, p. 3-6.

IMAMICHI Tomonobu 今道友信, « Tôku kara no inori » 遠くからの祈り (Prière à distance), in KSZ X, Geppô 11, janv.1982, p. 1-3.

IREI Masao 伊礼正雄, « Geijutsuhin-teki jinsei. Aru shô taiwa no danpen » 芸術品的人生ー或小対話の断片 (Une vie d'œuvre d'art. Fragments d'un petit entretien), in KSZ IV, Geppô 5, mars 1981, p. 5-8.

KAMIKAWA Masahiko 神川正彦, « Gûzensei no Kuki tetsugaku to watakushi » 偶然性の九鬼哲学とわたくし (La philosophie de la contingence de Kuki et moi), in KSZ II, Geppô 1, nov. 1980, p. 1-3.

KITAMURA Shirô 北村四郎, « Kuki Shûzô saishû no shokubutsu hyôhin » 九鬼周造採集の植物漂品 (L'herborisation de Kuki Shûzô), in KSZ IX, Geppô 10, oct. 1981, p. 5-7.

KUWABARA Takeo 桑原武夫, « Kuki sensei no asobi » 九鬼先生の遊び (Les jeux du professeur Kuki), in KSZ IX, Geppô 10, oct. 1981, p. 1-5.

LÖWITH, Ada, « Kuki kyôju no omoide » 九鬼教授の想い出 (Souvenirs du professeur Kuki), trad. Satô Akio 佐藤明雄, in KSZ V, Geppô 6, avr. 1981, p. 6-8.

MINAMI Hiroshi 南博, « Kuki sensei to "iki" no sekai » 九鬼先生と「いき」の世界 (Le professeur Kuki et le monde de l'« iki »), in KSZ I, Geppô 9, juil. 1981, p. 3-6.

NAITÔ Toshihiko 内藤俊人, « Kuki to Sarutoru » 九鬼とサルトル (Kuki et Sartre), in KSZ Bekkan 別巻 (annexe), Geppô 12, mars 1982, p. 7-9.

NAKAMURA Shin.ichirô 中村真一郎, « "Nihon shi no ôin" to machine poechikku » 「日本詩の押韻」とマチネ・ポエチック (« La rime de la poésie japonaise » et Matinée poétique), in KSZ V, Geppô 6, avr. 1981, p. 1-4.

NAKAMURA Yûjirô 中村雄二郎, « Sakuhin toshite no tetsugaku. Kuki Shûzô o yomi naoshite » 作品としての哲学ー九鬼周造を読みなおして (La philosophie comme œuvre. En relisant Kuki Shûzô), in KSZ Bekkan 別巻 (annexe), Geppô 12, mars 1982, p. 1-3.

NISHITANI Keiji 西谷啓治, « Sono koro no Kuki sensei » その頃の九鬼先生 (Le professeur Kuki à l'époque), in KSZ VII, Geppô 8, juin 1981, p. 1-6.

NODA Matao 野田又夫, « Kuki sensei no tetsugaku » 九鬼先生の哲学 (La philosophie du professeur Kuki), in KSZ X, Geppô 11, janv. 1982, p. 6-8.

NOMOTO Kazuyuki 野本和幸, « *Gûzensei no mondai* oboegaki » 『偶然性の問題』覚書 (Notes sur *Le problème de la contingence*), in KSZ IX, Geppô 10, oct. 1981, p. 10-12.

NUNOKAWA Kakuzaemon 布川角左衛門, « Kuki sensei o omou » 九鬼先生を憶う (Souvenirs du professeur Kuki), in KSZ VII, Geppô 8, juin 1981, p. 6-8.

ÔHASHI Mitsuo 大橋三男, « Kuki sensei no omoide » 九鬼先生の思い出 (Souvenirs du professeur Kuki), in KSZ VIII, Geppô 4, févr. 1981, p. 4-6.

OMODAKA Hisayuki 澤瀉久敬, « Kuki sensei o keibo shite » 九鬼先生を敬慕して (En vénérant le Professeur Kuki), in KSZ VIII, Geppô 4, févr. 1981, p. 6-8.

ÔNO Keiichirô 大野桂一郎, « Kuki Shûzô no ôin-ron to shi ni tsuite » 九鬼周造の押韻論と詩について (Sur la théorie de la rime de Kuki Shûzô et la poésie), in KSZ III, Geppô 3, janv. 1981, p. 3-6.

ÔSHIMA Yasumasa 大島康正, « Kuki sensei e no shokuzai » 九鬼先生への贖罪 (La rédemption pour le professeur Kuki), in KSZ VI, Geppô 7, mai 1981, p. 1-3.

SAKAMOTO Kenzô 坂本賢三, « Kuki to "Kuki tetsugaku" » 九鬼と九鬼哲学 (Kuki et la « philosophie de Kuki »), in KSZ III, Geppô 3, janv. 1981, p. 1-3.

SATÔ Akio 佐藤明雄, « Kuki Shûzô bunko ni tsuite » 九鬼周造文庫について (Sur la bibliothèque de Kuki Shûzô), in KSZ II, Geppô 1, nov. 1980, p. 6-8.

SHIMOMISE Eiichi 下店栄一, « Kuki tetsugaku no motsu kon.nichiteki igi » 九鬼哲学のもつ今日的意義 (La signification actuelle de la philosophie de Kuki), in KSZ V, Geppô 6, avr. 1981, p. 4-6.

SHIMOMURA Toratarô 下村寅太郎, « Kuki sensei no tsuioku » 九鬼先生の追憶 (Souvenirs du professeur Kuki), in KSZ IV, Geppô 5, mars 1981, p. 1-4.

SUGIMOTO Hidetarô 杉本秀太郎, « Tetsugakuteki zuan » 哲学的図案 (Un dessin philosophique), in KSZ I, Geppô 9, juil. 1981, p. 1-3.

TADA Michitarô 多田道太郎, « Kuki shi kyûtei hômon ki » 九鬼氏旧邸訪問記 (Mémoires sur la visite de l'ancienne résidence de Kuki), in KSZ I, Geppô 9, juil. 1981, p. 6-8.

TAKAHASHI Shinji 高橋真司, « Kuki Ryûichi to Kuki Shûzô. Chichi to ko to » 九鬼隆一と九鬼周造ー父と子と (Kuki Ryûichi et Kuki Shûzô. Le père et le fils), in KSZ III, Geppô 3, janv. 1981, p. 6-8.

TAKEICHI Akihiro 竹市明弘, « "Sonzai" ka "yû" ka » 「存在」か「有」か (« *Sonzai* » ou « *u* »), in KSZ X, Geppô 11, janv. 1982, p. 3-6.

TAKEUCHI Yoshitomo 竹内良知, « Kuki sensei o omou » 九鬼先生を憶う (Souvenirs du professeur Kuki), in KSZ IX, Geppô 10, oct. 1981, p. 8-10.

TANAKA Hiroshi 田中熙, « Kuki sensei e no tsuisô » 九鬼先生への追想 (Souvenirs du professeur Kuki), in KSZ XI, Geppô 2, déc. 1980, p. 1-3.

III) Autre littérature primaire :

AKUTAGAWA Ryûnosuke 芥川龍之介, *Shôgun* 将軍 (Le général, 1922), in *Aru hi no Ôishi Kuranosuke, Karenoshô, hoka jûni hen* 或日の大石内蔵助 枯野抄 他十二篇 [*Un jour Ôishi Kuranosuke, Lande morte et douze autres récits*], Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko » 岩波文庫, 2004.

— « Nogi taishô » 乃木大将 (Le général Nogi), in *Akutagawa Ryûnosuke zenshû* 芥川龍之介全集 (Œuvres complètes d'Akutagawa Ryûnosuke), t. XXI, Tôkyô, Iwanami shoten, 1997, p. 313-314.

AUGUSTIN, saint, *Confessions*, trad. Arnauld d'Andilly (1649), Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1993 ; trad. Joseph Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1964.

ARISTOTE, *Physique*, trad. Annick Stevens, Paris, Vrin, 1999.

— *Métaphysique*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 2000.

— *Catégories. De l'interprétation. Organon I et II*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 2004.

ARTAUD, Antonin, « Le théâtre de la cruauté » (1932), in *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964.

BACHELARD, Gaston, « Instant poétique et instant métaphysique », in *Messages : Métaphysique et Poésie*, deuxième cahier, 1939 ; repris dans *Le droit de rêver*, Paris, PUF, coll. « À la pensée », 1970, p. 224-232.

BARBEY D'AUREVILLY, Jules, *Du dandysme et de George Brummel* (1845), in *Œuvres romanesques complètes*, t. II, textes présentés, établis et annotés par Jacques Petit, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 667-733.

BAUDELAIRE, Charles, *Exposition universelle, 1855, Beaux-arts*, in *Œuvres complètes*, t. II, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 575-597.

— *Salon de 1859*, in *Œuvres complètes*, t. II, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 608-682.

— *Le Peintre de la vie moderne* (1863), in *Œuvres complètes*, t. II, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 683-724.

BECKER, Oskar, « Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich », *Festschrift für E. Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet*, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1929, p. 27-52 ; « La fragilité du beau et la nature aventurière de l'artiste. Une recherche ontologique dans le champ des phénomènes esthétiques », trad. Jacques Colette, *Philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, n° 9, hiver 1986, p. 43-69.

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), PUF, coll. « Quadrige », 2007.

— *L'évolution créatrice* (1907), PUF, coll. « Quadrige », 2007.

— *Durée et simultanéité* (1922), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

— *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

Bungei shunjû 文藝春秋 (Printemps et automne des belles-lettres), oct. 1937.

CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, in *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965.

CHIBA Kameo 千葉亀雄, « Shin kankaku-ha no tanjô » 新感覚派の誕生 (La naissance du courant des sensation nouvelles), in *Seiki* 世紀 (Le Siècle), nov. 1924 ; repris dans *Nihon kindai bungaku hyôron sen. Meiji-Taishô hen* 日本近代文学評論選ー明治・大正篇 (Sélection des critiques dans la littérature moderne japonaise. Meiji-Taishô), éd. Chiba Shunji 千葉俊二 et Tsubouchi Yûzô 坪内祐三, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2003, p. 335-345.

COMTE, Auguste, « Discours sur l'esprit positif » (1844), in *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 127-225.

DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), Paris, Éditions de Minuit, 2005.

GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (1933), Paris, Vrin, 2e éd., 2004.

HAGIWARA Sakutarô 萩原朔太郎, *Atarashiki yokujô* 新しき欲情 (Les nouveaux désirs, 1922), in *Hagiwara Sakutarô zenshû* 萩原朔太郎全集 (Œuvres complètes de Hagiwara Sakutarô), t. II, Tôkyô, Shinchô-sha 新潮社, 1959, p. 25-172.

— *Shi no genri* 詩の原理 (Les principes de la poésie, 1928), Tôkyô, Shôgakukan 小学館, 1947.

— « Nihon shiika no inritsu ni kansuru genri » 日本詩歌の韻律に関する原理 (Principes concernant le mètre dans la poésie japonaise), in *Chûô kôron*, juin 1937 ; repris dans *Hagiwara Sakutarô zenshû*, t. IV, Tôkyô, Shinchô-sha, 1960, p. 450-461.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. – La Science de la logique*, Add. § 96, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 1967 ; trad. Emmanuel Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985 [version numérique hors commerce].

— *Was ist Metaphysik ?*, Bonn, F. Cohen, 1929 ; trad. Henry Corbin, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968, p. 21-84 ; trad. Roger Munier, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Cahier de l'Herne : Martin Heidegger*, Paris, 1983, p. 47-56.

— « D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande » (1953-1954), trad. François Fédier, in *Acheminement vers la parole* (1959), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 85-140.

HONDA Kenzô 本多謙三, « Gobyû, gûzen, unmei » 誤謬、偶然、運命 (Erreur, contingence, destin), in *Teikoku Daigaku shinbun*, 3 et 10 juin 1935 ; repris dans *Honda Kenzô ronbun-shû* 本多謙三論文集 (Recueil d'articles de Honda Kenzô), t. IV, éd. Ishii Akifumi (?) 石井彰文, 2011, p. 290-296 (consulté en nov. 2015 sur internet : http://book.geocities.jp/h_kenzoutyo/).

— « Gûzen-ron no hitsuyô to sono ran.yô » 偶然論の必要とその濫用 (Besoin et abus de la théorie de la contingence), in *Chûô kôron*, nov. 1935, p. 23-34.

— « Keijijôgaku » 形而上学 (La métaphysique), in *Gendai tetsugaku jiten* 現代哲学辞典 (Dictionnaire de philosophie contemporaine), dir. Miki Kiyoshi, Tôkyô, Nippon hyôron-sha 日本評論社, 1936, p. 99-108.

HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [*Ideen I*], Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1913 ; trad. fr. Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950 ; trad. jp. Watanabe Jirô 渡辺二郎, *Idên* イデーン (*Ideen*) I-I, Tôkyô, Misuzu shobô みすず書房, 1979.

— *Vorlesungen sur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1928 ; trad. fr. Henri Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2007.

— *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas (1931), Paris, Vrin, 2008.

INOUE Tetsujirô 井上哲次郎, *Tetsugaku jii* 哲学字彙 (Vocabulaire de philosophie), Tôkyô, Tôkyô Daigaku sangakubu 東京大学三学部, 1881 (rééd. Tôyô-kan 東洋館, 1884 ; Maruzen 丸善, 1912).

— *Meiji tetsugaku-kai no kaiko* 明治哲学界の回顧 (Souvenirs du monde philosophique sous l'ère Meiji), Tôkyô, Iwanami shoten, 1932 ; repris dans *Tetsugaku shisô (Gendai Nihon shisô taikei 24)* 哲学思想（現代日本思想体系 24）(Philosophie et pensée [Système de pensée japonaise moderne 24]), Tôkyô, Chikuma shobô 筑摩書房, 1965, p. 53-71.

ISHIHARA Jun 石原純, « Gûzen-ron to bungaku » 偶然論と文学 (La théorie de la contingence et la littérature), in *Tôkyô Asahi shinbun* 東京朝日新聞, 31 mars-3 avr. 1935.

ISHIKAWA Takuboku 石川啄木, « Yumimachi yori » 弓町より (De Yumimachi), in *Tôkyô Mainichi shinbun* 東京毎日新聞, 30 nov., 2-7 déc. 1909 ; repris dans *Kindai bungaku hyôron taikei* 近代文学評論大系 (Recueil de critiques littéraires modernes), t. VIII, éd. Yasuda Yasuo 安田保雄 *et al.*, Tôkyô, Kadokawa shoten 角川書店, 1973, p. 72-76.

Iwanami tetsugaku shô-jiten 岩波哲学小辞典 (Petit dictionnaire de philosophie d'Iwanami), éd. Itô Kichinosuke 伊藤吉之助, Tôkyô, Iwanami shoten, 1930 (éd. augmentée 1937).

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998 ; *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006.

— *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

KISHIDA Ryûsei 岸田劉生, *La Peinture crue. Réflexions sur l'art et l'ukiyoe*, trad. Michael Lucken, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Japon », 2011.

KITAMURA Tôkoku 北村透谷, « Iki o ronjite "Kyara makura" ni oyobu » 粋を論じて「伽羅枕」に及ぶ (À propos de l'*iki* et du « Coussin parfumant »), rédigé vers 1892, publié pour la première fois dans *Tôkoku zenshû* 透谷全集 (Œuvres complètes de Tôkoku), Tôkyô, Hakubun-kan 博文館, 1902 ; consultable dans Aozora bunko 青空文庫 (http://www.aozora.gr.jp).

KOBAYASHI Hideo 小林秀雄, « Rekishi ni tsuite » 歴史について (préface à *Dosutoefusukî no seikatsu* ドストエフスキイの生活 [La vie de Dostoïevski], Tôkyô, Sôgen-sha 創元社,

1939) ; trad. fr. Ninomiya Masayuki, « De l'Histoire », in Ninomiya Masayuki, *La Pensée de Kobayashi Hideo. Un intellectuel japonais au tournant de l'histoire*, Genève, Droz (Hautes études orientales, 30), 1995.

KURAHARA Korehito 蔵原惟人, « Puroretaria rearizumu e no michi » プロレタリア・レアリズムへの道 (Le chemin vers le réalisme prolétarien), in *Senki* 戦旗 (Le Drapeau de la lutte), mai 1928 ; repris dans *Nihon kindai bungaku hyôron sen. Shôwa hen* 日本近代文学評論選－昭和篇 (Sélection des critiques dans la littérature moderne japonaise. Shôwa), éd. Chiba Shunji et Tsubouchi Yûzô, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2004, p. 52.

KURATA Hyakuzô 倉田百三, *Ai to ninshiki to no shuppatsu* 愛と認識との出発 (Le départ de l'amour et de la connaissance, 1921), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2008.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *La Monadologie*, édition annotée par Émile Boutroux, Paris, Delagrave, 1880.

LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre* (1946-1947), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011.

— « De la description à l'existence », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Vrin, 2006, p. 129-151.

— *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, LGF, coll. « Le Livre de Poche », 2012.

— *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, LGF, coll. « Le Livre de Poche » 1982.

LUCRÈCE, *De rerum natura*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, GF Flammarion, 1997.

MAYBON, Albert, *Le Japon d'aujourd'hui*, Paris, Ernest Flammarion, 1924.

MERLEAU-PONTY, Maurice, « Le métaphysique dans l'homme » (1947), in *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 145-172.

MIKI Kiyoshi 三木清, *Miki Kiyoshi zenshû* 三木清全集 (Œuvres complètes de Miki Kiyoshi), éd. Ôuchi Hyôe 大内兵衛 *et al.*, 20 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1966-1968. [en abrégé MKZ, avec indication du volume en chiffres romains]

— *Pasukaru ni okeru ningen no kenkyû* パスカルに於ける人間の研究 (Études de l'homme chez Pascal, 1926), MKZ I, p. 1-191.

— *Rekishi tetsugaku* 歴史哲学 (Philosophie de l'histoire, 1932), MKZ VI, p. 1-287.

— « Keijijôgaku no shôraisei ni tsuite » 形而上学の将来性について (Sur l'avenir de la métaphysique), in *Shûkyô kenkyû* 宗教研究 (Recherches sur la religion), déc. 1932 ; MKZ V, p. 31-52.

— « Fuan no shisô to sono chôkoku » 不安の思想とその超克 (La pensée de l'inquiétude et son dépassement), in *Kaizô* 改造 (Transformation), juin 1933 ; MKZ X, p. 286-309.

— « Nakagawa Yoichi cho *Gûzen to bungaku* dokugokan » 中河与一著『偶然と文学』読後感 (Mes impressions après avoir lu *Le hasard et la littérature* de Nakagawa Yoichi), in *Kanrin* 翰林 (Académie), janv. 1936 ; MKZ XVII, p. 381-382.

MORI Ôgai 森鴎外, *Môzô* 妄想 (Chimères), in *Mita bungaku* 三田文学 (Littérature de Mita), mars-avr. 1911.

MORIYAMA Kei 森山啓, « Momo to momo no tane » 桃と桃のたね (La pêche et la graine de la pêche), in *Yomiuri shinbun*, 6 août 1935, p. 5.

— « Hito to uma to kemari » 人と馬と毛毬 (L'homme, le cheval et la pelote), in *Yomiuri shinbun*, 7 août 1935, p. 5.

NAKAE Chômin 中江兆民, *Rigaku kôgen* 理学鉤玄, Tôkyô, Shûsei-sha 集成社, 1886 ; trad. fr. Eddy Dufourmont et Nishiyama Yûji, « La quête philosophique », in M. Dalissier, S. Nagai et Y. Sugimura, *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2013, p. 226-243.

— *Ichinen yûhan* 一年有半 (Un an et demi, 1901), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 1995 ; trad. fr. Eddy Dufourmont, Romain Jourdan et Christine Lévy, in *Un an et demi. Un an et demi, suite*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

NAKAGAWA Yoichi 中河与一, « Gûzen no kemari » 偶然の毛毬 (La pelote du hasard), in *Tôkyô Asahi shinbun*, 9-11 févr. 1935.

— « Gûzen bungaku-ron » 偶然文学論 (De la littérature du hasard), in *Shinchô* 新潮 (Le nouveau courant), juil. 1935.

NAKAMURA Murao 中村武羅夫, « Dare da ? Hanazono o arasu mono wa ! Izumu no bungaku yori, kosei no bungaku e » 誰だ？花園を荒らす者は！イズムの文学より、個性の文学へ (Qui est-ce qui ravage le jardin de fleurs !? De la littérature du -isme à la littérature de l'individualité), in *Shinchô* 新潮 (Le nouveau courant), juin 1928 ; repris dans *Nihon kindai bungaku hyôron sen. Shôwa hen*, éd. Chiba Shunji et Tsubouchi Yûzô, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2004 p. 55-69.

NAGAI Kafû 永井荷風, « *Ukiyo-e* no kanshô » 浮世絵の鑑賞, in *Chûô kôron*, janv. 1914 ; repris dans *Edo geijutsu-ron* (1920) ; « Un regard d'amateur sur l'*ukiyo-e* », trad. Christophe Marquet, in *Cipango – Cahiers d'études japonaises*, n° 12, 2005, p. 332-343.

— *Edo geijutsu-ron* 江戸芸術論 (Essais sur les arts d'Edo), Tôkyô, Iwanami shoten, 1920.

NATSUME Sôseki 夏目漱石, *Wagahai wa neko dearu* 吾輩は猫である (Je suis un chat, 1905-1906), in *Sôseki zenshû* 漱石全集 (Œuvres complètes de Sôseki), t. I, Tôkyô, Iwanami shoten, 1967.

— *Sanshirô* 三四郎 (*Sanshirô*) (1908), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 1990.

— « Rondon shôsoku » 倫敦消息 (Nouvelles de Londres), in *Sôseki zenshû*, t. XII, Tôkyô, Iwanami shoten (1967), 2e éd., 1975, p. 35-55.

NISHIDA Kitarô 西田幾多郎, *Nishida Kitarô zenshû* 西田幾多郎全集 (Œuvres complètes de Nishida Kitarô), éd. Abe Yoshishige 安倍能成 *et al.*, 19 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1965-1966. [en abrégé NKZ, avec indication du volume en chiffres romains]

— « Beruguson no tetsugakuteki hôhôron » ベルグソンの哲学的方法論 (La méthodologie philosophique de Bergson), in *Geibun* 藝文 (Lettres et Arts), nov. 1910 ; NKZ I, p. 317-326.

— « Basho » 場所 (Lieu) (1926), NKZ IV, p. 208-289 ; *Le lieu*, trad. fr. Kobayashi Reiko, Bordeaux, Éditions Osiris, 2002 ; « Basho », trad. John Krummel et Shigenori Nagatomo, in *Place and Dialectic. Two Essays by Nishida Kitarô*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2012, p. 49-102.

— Lettre à Tanabe, 21 déc. 1928, in *Nishida Kitarô zenshû* 西田幾多郎全集, éd. Takeda Atsushi 竹田篤司 *et al.*, t. XX [de la nouvelle édition], Tôkyô, Iwanami shoten, 2006, p. 288.

— « Jikanteki naru mono oyobi hi-jikanteki naru mono » 時間的なるもの及び非時間的なるも, in *Shisô*, sept. 1931 ; NKZ VI, p. 233-259 ; trad. Jacynthe Tremblay, « Le temporel et l'intemporel », in Nishida, *L'Éveil à soi*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 55-70.

— « Keijijôgakuteki tachiba kara mita tôzai kodai no bunka keitai » 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態 (Les formes culturelles des Antiquités de l'Orient et de l'Occident du point de vue métaphysique, 1934) ; NKZ VII, p. 429-453.

— « Kokka riyû no mondai » 国家理由の問題 (Le problème de la raison d'État), in *Iwanami kôza Rinrigaku*, sept. 1941 ; KSZ X, p. 265-337.

— « Meiji nijûshi-go nen goro no Tôkyô bunka Daigaku senka » 明治二十四五年頃の東京文科大学選科 (*Senka* à la faculté des lettres de l'Université de Tôkyô vers 1891-1892, 1942) ; NKZ XII, p. 241-244.

— « Sekai shin chitsujo no genri » 世界新秩序の原理 (Les principes du nouvel ordre mondial), 1943 ; NKZ XII, p. 426-434.

NITOBE Inazô 新渡戸稲造, *Bushido. The Soul of Japan* (1900), Shokwabo, Tokyo, 1901 ; trad. jp. Sakurai Ôson 櫻井鴎村, *Bushidô* 武士道, Tôkyô, Teibi shuppan-sha 丁未出版社, 1908 ; trad. fr. Charles Jacob, *Le Bushido: l'âme du Japon*, Paris, Payot, 1927.

OKA Kunio 岡邦雄, « Sakka no kyôyô toshiteno kagaku » 作家の教養としての科学 (La science comme culture de l'écrivain), in *Ôsaka Asahi shinbun* 大阪朝日新聞, 28-30 mars 1935.

OKAKURA Tenshin (Kakuzô) 岡倉天心 (覚三), *The Ideals of the East. With Special Reference to the Art of Japan* (1903), London, John Murray, 1905.

— *The Book of Tea* (1906), Tôkyô, Kodansha International, 1998.

PLATON, *Le Banquet*, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.

PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1927 ; *À la recherche du temps perdu*, t. IV, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.

SAIGUSA Hiroto 三枝博音, « Shôsetsu no "gûzen" no bunseki » 小説の「偶然」の分析 (Analyse de la « contingence » du roman), in *Keizai ôrai*, août 1935, p. 163-171.

SARTRE, Jean-Paul, *La nausée* (1938), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2013.

— « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *La Nouvelle Revue Française*, janv. 1939 ; repris dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 9-12.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Schellings Werke* [en abrégé SW avec indication du volume en chiffres romains], rééd. anastatique par Manfred Schröter, Munich, Beck, 1927-1954 de l'édition procurée par Karl Friedrich August Schelling, de 1856 à 1861.

— *Introduction à la philosophie de la mythologie*, SW, XI ; trad. fr. collective de la RCP *Schellingiana* sous la dir. de J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1998.

— *Philosophie de la mythologie*, SW, XII ; trad. fr. Alain Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

SHIGA Naoya 志賀直哉, *Shiga Naoya zenshû* 志賀直哉全集 (Œuvres complètes de Shiga Naoya), vol. XII, Tôkyô, Iwanami shoten, 1999.

« Shin Nihon bunka no kai », in *Bungei nenkan* 文芸年鑑 (Annuaire des belles lettres) [sur les années 1937 et 1938], Tôkyô, Dai-ichi shobô 第一書房, 1939, p. 253.

SÔMA Gyofû 相馬御風, « *Ariake-shû* o yomu » 『有明集』を読む (Lecture du *Recueil poétique d'Ariake*), in *Waseda bungaku*, mars 1908 ; repris dans *Kindai bungaku hyôron taikei* (Recueil de critiques littéraires modernes), t. VIII, éd. Yasuda Yasuo *et al.*, Tôkyô, Kadokawa shoten, 1973, p. 66-67.

STENDHAL, *De l'amour* (1822), Paris, GF Flammarion, 1965.

TAKAHASHI Satomi 高橋里美, *Taiken to sonzai* 体験と存在 (Le vécu et l'être), Tôkyô, Iwanami shoten, 1936.

TANABE Hajime 田辺元, *Tanabe Hajime zenshû* 田辺元全集 (Œuvres complètes de Tanabe Hajime), éd. Nishitani Keiji 西谷啓治 *et al.*, 15 vol., Tôkyô, Chikuma shobô 筑摩書房, 1963-1964. [en abrégé THZ, avec indication du volume en chiffres romains]

— « Genshôgaku ni okeru atarashiki tenkô. Haideggâ no sei no genshôgaku » 現象学に於ける新しき転向ーハイデッガーの生の現象学 (Le nouveau tournant dans la phénoménologie. La phénoménologie de la vie de Heidegger), in *Shisô* 思想 (La Pensée), oct. 1924 ; THZ IV, p. 15-34.

— « Nishida sensei no oshie o aogu » 西田先生の教えを仰ぐ (Éloge de l'enseignement du Professeur Nishida), in *Tetsugaku kenkyû* 哲学研究 (Recherches philosophiques), mai 1930 ; THZ IV, p. 305-328.

— *Hêgeru tetsugaku to benshôhô* ヘーゲル哲学と弁証法 (La philosophie de Hegel et la dialectique), Tôkyô, Iwanami shoten, 1932 ; THZ III.

— « Tanabe Hajime, Kuki Shûzô ôfuku shokan » 田辺元・九鬼周造往復書簡 (Correspondance entre Tanabe Hajime et Kuki Shûzô), 20-26 oct. 1932, in KSZ Bekkan, Geppô 12, mars 1982, p. 9-12.

— « Shakai sonzai no ronri » 社会存在の論理ー哲学的社会学試論 (Logique de l'être social. Essai de sociologie philosophique) (1934-1935), in *Shu no ronri* 種の論理 (Logique de l'espèce), éd. Fujita Masakatsu, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2010, p. 9-186.

— Lettre de Tanabe à Nakagawa Yoichi, 20 juin 1935, in *Kanrin* 翰林 (Académie), n° spécial « Gûzen-ron hihan » 偶然論批判 (Critique de la théorie de la contingence), août 1935, p. 19-20.

— « Ronri no shakai sonzaironteki kôzô » 論理の社会存在論的構造 (La structure ontologico-social de la logique), in *Tetsugaku kenkyû* 哲学研究 (Recherches philosophiques), oct.-déc. 1936, THZ VI.

TANIZAKI Jun.ichirô 谷崎潤一郎, *In.ei raisan* 陰翳礼讃, in *Keizai ôrai* 経済往来 (Le va-et-vient de l'économie), déc. 1933-janv. 1934 ; trad. René Sieffert, *Éloge de l'ombre*, Paris, POF, 1977.

TOSAKA Jun 戸坂潤, *Tosaka Jun zenshû* 戸坂潤全集, Tôkyô, Keisô shobô 勁草書房, 1966-1979. [en abrégé TJZ, avec indication du volume en chiffres romains]

— « Kyôto gakuha no tetsugaku » 京都学派の哲学 (La philosophie de l'école de Kyôto), in *Keizai ôrai* 経済往来 (Le va-et-vient de l'économie), sept. 1932, TJZ III, p. 171-176.

— « Bungaku ni okeru gûzensei to hitsuzensei » 文学に於ける偶然性と必然性 (La contingence et la nécessité dans la littérature), in *Bungaku hyôron* 文学評論 (Critique littéraire), juin 1935, TJZ IV, p. 64-68.

TOYAMA Masakazu 外山正一, YATABE Ryôkichi 矢田部良吉 et INOUE Tetsujirô, *Shintai-shi shô* 新体詩抄 (Recueil de poèmes de style nouveau), Tôkyô, Maruya Zenshichi 丸屋善七, 1882 ; repris dans *Meiji bungaku zenshû* 明治文学全集 (Œuvres complètes de littérature de Meiji), t. LX, éd. Yano Hôjin 矢野峰人, Tôkyô, Chikuma shobô, 1972, p. 3-23

VALÉRY, Paul, *Charmes* (1922) ; repris dans *Œuvres*, t. I, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957.

— *Variété I* (1924), Paris, Gallimard, 1925 ; repris dans *Œuvres*, t. I, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957.

WAHL, Jean, « Vers le concret », in *Recherches philosophiques* (publiées par A. Koyré, H.-Ch. Puech, A. Spaier), 1931-1932, p. 1-20.

WATSUJI Tetsurô 和辻哲郎, *Ningen no gaku toshite no rinrigaku* 人間の学としての倫理学 (L'éthique en tant que science de l'être humain) (1934), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2009.

— *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu* 風土ー人間学的考察 (Les milieux. Considérations anthropologiques) (1935), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2007 ; *Fûdo : le milieu humain*, commentaire et traduction par Augustin Berque, Paris, CNRS éditions, 2011.

— *Rinrigaku* 倫理学 (Éthique) (1937, 1942, 1949), 4 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2007.

YASUDA Yojûrô 保田与重郎, « Nihon no hashi » 日本の橋 (Le pont du Japon), in *Bungaku-kai*, oct. 1936 ; repris dans *Yasuda Yojûrô zenshû* 保田与重郎全集 (Œuvres complètes de Yasuda Yojûrô), t. IV, Tôkyô, Kôdan-sha, 1986, p. 9-34.

YOKOMITSU Riichi 横光利一, « Junsui shôsetsu-ron » 純粋小説論 (Du roman pur), in *Kaizô*, avr. 1935 ; repris dans *Nihon kindai bungaku hyôron sen. Shôwa hen*, éd. Chiba Shunji et Tsubouchi Yûzô, Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami bunko », 2004, p. 192-212.

YOSANO Akiko 与謝野晶子, *Akiko shi-hen zenshû* 晶子詩篇全集 (Œuvres poétiques complètes d'Akiko), Tôkyô, Jitsugyô no Nihon-sha 実業之日本社, 1929.

IV) Autres études :

ARISAKA Yôko 有坂陽子, « Tôzai o koete. Amerika ni okeru Nishida no seiji tetsugaku no "ichizuke" o megutte » 東西を超えてーアメリカにおける西田の政治哲学の「位置づけ」をめぐって (En dépassant l'Orient et l'Occident. Autour de la « situation » de la philosophie politique de Nishida aux États-Unis), in Fujita Masakatsu et Brett Davis (dir.), *Sekai no naka no Nihon no tetsugaku* 世界のなかの日本の哲学 (La philosophie japonaise dans le monde), Kyôto, Shôwa-dô 昭和堂, 2005, p. 122-148.

AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (1962), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013.

— *La prudence chez Aristote* (1963), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014.

AZOUVI, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2007.

BARBARAS, Renaud, « Le problème de l'expérience : proximité ou corrélation ? Bergson et la phénoménologie », in *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 27-41.

BENESCH, Oleg, *Inventing the Way of the Samurai. Nationalism, Internationalism, and Bushido in Modern Japan*, Oxford University Press, 2014.

BENOIST, Jocelyn, *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 2001.

BERQUE, Augustin, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986.

BIANCO, Giuseppe, *La réaction au bergsonisme. Transformations de la philosophie française de Politzer à Deleuze*, thèse de doctorat, Université Charles de Gaulle - Lille III, Università degli studi di Trieste, 2009.

BOURIAU, Christophe, *Lectures de Kant*, PUF, coll. « Philosophies », 2000.

BRAGUE, Rémi, *Les ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2011.

BRISSON, Luc, « Un si long anonymat », in *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, éd. Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois, Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université de Laval, 1999, p. 37-60.

BUTEL, Jean-Michel, « Forger un amour moderne : petite histoire du mot *ren.ai* », in Christian Galan et Emmanuel Lozerand (dir.), *La Famille japonaise moderne (1868-1926). Discours et débats*, Arles, Picquier, 2011, p. 335-346.

CATTIN, Emmanuel, *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.

CHAPOUTOT, Johann, *Fascisme, nazisme et régimes autoritaires en Europe (1918-1945)* (2013), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2016.

CHARLES, Daniel, « Camus et l'Orient (notes sur *Le mythe de Sisyphe*) », in Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Thémis Philosophie », 1997, p. 241-256.

CHAUBET, François, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Presses Universitaires de Septentrion, 2000.

— « Les Décades de Pontigny (1910-1939), *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 57, janv.-mars 1998, p. 36-44.

CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

COHEN-SOLAL, Annie, *Sartre. 1905-1980* (1985), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1999.

COLETTE, Jacques, « Une phénoménologie à double foyer », in *Philosophie*, Minuit, Paris, n° 9, hiver 1986, p. 35-42.

COLLECTIF – DISCOURS ET DÉBATS DE L'ÈRE MEIJI, « Panorama général des discours sur la famille (1868-1926) », in Christian Galan et Emmanuel Lozerand (dir.), *La Famille japonaise moderne (1868-1926). Discours et débats*, Arles, Picquier, 2011, p. 35-89.

— « Dire la "famille" dans le Japon moderne et contemporain : *ie*, *katei*, *kazoku*, repères et hypothèses », in Christian Galan et Emmanuel Lozerand (dir.), *La famille japonaise moderne (1868-1926). Discours et débats*, Arles, Picquier, 2011, p. 585-627.

COOREBYTER, Vincent de, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Bruxelles, OUSIA, 2005.

COULOUBARITSIS, Lambros, « La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie ? », in *Herméneutique et Ontologie*, Paris, PUF, 1990, p. 297-322.

DALE, Peter N., *The Myth of Japanese Uniqueness* (1986), Londres et New York, Routledge et University of Oxford, Nissan Institute for Japanese Studies, 1988.

DALISSIER, Michel, NAGAI Shin et SUGIMURA Yasuhiko (dir.), *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2013.

DEPRAZ, Natalie, « En quête d'une métaphysique phénoménologique : la référence henryenne à Maître Eckhart », in J. Greisch et A. David (éd.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001, p. 255-279.

— *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus : Philosophie », 2012.

— *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2014.

DOAK, Kevin Michael, *Dreams of Difference. The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1994.

— *A History of Nationalism in Modern Japan. Placing the people*, Leiden et Boston, Brill, 2007.

EBERSOLT, Simon, « Une réception japonaise de Bergson : Miki Kiyoshi et l'empirisme intégral », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/2 Tome 137, p. 209-222.

— « Le Japon et la philosophie française du milieu du XIXe au milieu du XXe siècles », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/3 Tome 137, p. 371-383.

ESPOSITO, Roberto, *Communitas : origine et destin de la communauté* [1998], trad. Nadine Le Lirzin, Paris, PUF, coll. « Les essais du Collège international de philosophie », 2000.

FERRARI, Massimo, *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, trad. Thierry Loisel, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2001.

FAUCONNIER, Brice, *Tenkô 転向 : va-et-vient, convergences et changements idéologiques dans le Japon des années 1920-1950*, thèse de doctorat, Inalco, 2012.

FREULER, Léo, « Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900 », in *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIXe siècle*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1995.

— *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1997.

FRUTEAU DE LACLOS, Frédéric, *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, Paris, PUF, coll. « Philosophie française contemporaine », 2012.

— « La métaphysique des forces et les formes du psychisme. Deleuze, Sartre et les autres », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2015/2, Tome 140, p. 149-168.

— « La philosophie des autres : ethnophilosophie, géophilosophie, philosophie comparée », intervention au séminaire commun du CHSPM, Université Paris I, 14 nov. 2016.

FUJITA Masakatsu 藤田正勝, « Nihon ni okeru tetsugaku-shi no juyô » 日本における哲学史の受容 (La réception de l'histoire de la philosophie au Japon), in *Tetsugaku no rekishi, Tetsugaku to tetsugaku-shi* 哲学の歴史　哲学と哲学史 (L'histoire de la philosophie, Philosophie et histoire de la philosophie), Tôkyô, Chûô kôron shinsha 中央公論新社, 2008, p. 85-107.

— « "Kyôto gakuha" to wa nanika » 京都学派とは何か (Qu'est-ce que l'« école de Kyôto » ?), in *Nihon shisô-shi-gaku* 日本思想史学 (Histoire de la pensée japonaise), n° 41, 2009, p. 35-48.

— « 1920 nendai no Yôroppa no tetsugaku to Nihon no tetsugaku no keisei, hatten » 1920 年代のヨーロッパの哲学と日本の哲学の形成・発展 (La philosophie européenne des années 1920 et la formation et le développement de la philosophie japonaise), in *Tetsugaku kenkyû* 哲学研究 (Recherches philosophiques), n° 592, oct. 2011, p. 1-21.

FUNABIKI Takeo 船曳健夫, *« Nihonjin-ron » saikô* 「日本人論」再考 (Reconsidérer les « nippologies »), Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha gakujutsu bunko », 2010.

FUNAYAMA Shin.ichi 船山信一, *Meiji tetsugaku-shi kenkyû* 明治哲学史研究 (Recherches sur l'histoire de la philosophie à l'ère Meiji), Kyôto, Mineruva shobô ミネルヴァ書房, 1958.

— *Taishô tetsugaku-shi kenkyû* 大正哲学史研究 (Recherches sur l'histoire de la philosophie à l'ère Taishô), Kyôto, Hôritsu bunka-sha 法律文化社, 1965.

GIRARD, Frédéric, « En quel sens peut-on parler de philosophie au Japon ? », in *Cipango*, n° 2, 1993, p. 115-123.

GÔDA Masato 合田正人 et SUGIMURA Yasuhiko 杉村靖彦, « Tanabe Hajime no shisô » 田辺元の思想 (La pensée de Tanabe Hajime), in *Shisô* 思想 (La Pensée), n° 1053, 2012/1, p. 7-35.

GODANI, Paolo, « Corrélation et immanence chez Bergson et Husserl », in *Philosophie*, n° 107, sept. 2010, p. 46-66.

GOUHIER, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989.

GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994.

GUEX, Samuel, *Entre nonchalance et désespoir. Les intellectuels japonais sinologues face à la guerre (1930-1950)*, Bern, Berlin, Bruxelles, etc., P. Lang, 2006.

HADOT, Pierre, « "Le présent seul est notre bonheur". La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », in *Diogène*, n° 133, 1986, p. 58-81.

HAROOTUNIAN, Harry, *Overcome by Modernity. History, Culture and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

— et NAJITA, Tetsuo, « Japanese Revolt Against the West : Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century », in *The Cambridge History of Japan*, t. VI, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 711-774.

HEISIG, James W., *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001 ; *Les Philosophes du néant. Un essai sur l'école de Kyoto*, trad. Sylvain Isaac, Bernard Stevens et Jacynthe Tremblay, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2008.

HÉRAIL, Francine, *Histoire du Japon*, Paris, POF, 1986.

HIGAKI Tatsuya, *Tobaku/gûzen no tetsugaku* 賭博/偶然の哲学 (Philosophie du pari/hasard), Tôkyô, Kawade shobô shinsha 河出書房新社, coll. « Dôtoku no keifu » 道徳の系譜, 2008.

HIROOKA Moriho 広岡守穂, « Nihon rôman-ha to sensô » 日本浪漫派と戦争 [Les romantiques japonais et la guerre], in *Kokubungaku Kaishaku to kanshô* 国文学 解釈と鑑賞 (Littérature japonaise. Interprétation et appréciation), t. LXVII, n° 5, mai 2002, p. 80-85.

HOKENSON, Jan Walsh, *Japan, France, and East-West Aesthetics. French Literature, 1867-2000*, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 2004.

HUSSON, Léon, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.

ITÔ Sei 伊藤整, *Kindai Nihon no bungaku-shi* 近代日本の文学史 (Histoire de la littérature du Japon moderne) (1958), in *Itô Sei zenshû* 伊藤整全集 (Œuvres complètes d'Itô Sei), t. XXI, Tôkyô, Shinchô-sha 新潮社, 1975.

IZUTSU Toshihiko 井筒俊彦, *Shinpi tetsugaku. Dai-ni bu. Shinpishugi no Girisha tesugakuteki tenkai* 神秘哲学ー第二部　神秘主義のギリシャ哲学的展開 (La philosophie mystique. Tome II : le développement philosophique-grec du mysticisme, 1949), Kyôto, Jinbun shoin 人文書院, 1967.

JANICAUD, Dominique, « Phénoménologie et métaphysique », in *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, éd. Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois, Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université de Laval, 1999, p. 117-128.

— *Heidegger en France. Récit* (2001), Paris, Hachette Littérature, 2005.

JARAN, François, *La Métaphysique du* Dasein. *Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books, 2010.

JOLY, Jacques, *Le naturel selon Andô Shôeki. Un type de discours sur la nature et la spontanéité par un maître-confucéen de l'époque Tokugawa : Andô Shôeki (1703-1762)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1996.

— « La recherche philosophique au Japon de l'après-guerre à nos jours », in Anne Gonon et Christian Galan (dir.), *Le monde comme horizon. État des sciences humaines et sociales au Japon*, Arles, Picquier, 2009, p. 15-84.

JULLIEN, François, *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (2008), Paris, Éditions Points, coll. « Essais », 2011.

KANO Masanao 鹿野政直, « Nihon bunka-ron no rekishi » 日本文化論の歴史 (Histoire des discours sur la culture japonaise), in *Shigaku zasshi* 史学雑誌 (Revue d'histoire), févr. 1978, p. 1-35.

— « Meiji jidai no shisô » 明治時代の思想 (La pensée de l'ère Meiji), in Ishida Kazuyoshi 石田一良 (dir.), *Taikei Nihon-shi sôsho* 体系日本史叢書 (Histoire du Japon par thèmes), t. XXIII, Tôkyô, Yamakawa shuppan-sha 山川出版社, 1984, p. 253-343.

— « Taishô, Shôwa no shisô » 大正・昭和の思想 (Les pensées de Taishô et de Shôwa), in Ishida Kazuyoshi (dir.), *Taikei Nihon-shi sôsho* 体系日本史叢書 (Histoire du Japon par thèmes), t. XXIII, Tôkyô, Yamakawa shuppan-sha, 1984, p. 345-412.

— *Kindai Nihon shisô an.nai* 近代日本思想案内 (Introduction à la pensée japonaise moderne), Tôkyô, Iwanami shoten, 1999, 14ème éd., 2010.

KARAKI Junzô 唐木順三, *Gendai-shi e no kokoromi* 現代史への試み (Essai d'histoire contemporaine, 1949), Kyôto, Tôei-sha 燈影舎, 2001.

KARATANI Kôjin 柄谷行人, « One Spirit, Two Nineteenth Centuries » (1988), trad. Alan Wolfe, in *Postmodernism and Japan*, éd. Masao Miyoshi et H.D. Harootunian, Durham, Duke University Press, 1989, p. 259-272.

KARUBE Tadashi 苅部直, *Hikari no ryôgoku. Watsuji Tetsurô* 光の領国－和辻哲郎 (Le pays de la Lumière. Watsuji Tetsurô, 1995), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami gendai bunko » 岩波現代文庫, 2010.

KAWADA Kazuko 河田和子, *Senji-ka no bungaku to « nihonteki na mono ». Yokomitsu Riichi to Yasuda Yojûrô* 戦時下の文学と「日本的なもの」－横光利一と保田与重郎 (La littérature durant la guerre et « ce qui est proprement japonais ». Yokomitsu Riichi et Yasuda Yojûrô), Fukuoka, Hanasho-in 花書院, 2009.

KAWANISHI Masaaki 川西政明, *Shôwa bungaku-shi* 昭和文学史 (Histoire de la littérature de Shôwa), t. I, Tôkyô, Kôdan-sha, 2001.

KIMURA Bin 木村敏, KOBAYASHI Toshiaki 小林敏明, Uemura Tsuneichirô 植村恒一郎, SAITÔ Yoshimichi 斎藤慶典 et IRIFUJI Motoyoshi 入不二基義, « Zadankai. Shunkan to gûzen o megutte » 座談会 瞬間と偶然をめぐって (Table ronde. Autour de l'instant et du contingent), in *Shisô* 思想 (La pensée), n° 1019, 2009/3, p. 116-155.

KITA Yasutoshi 北康利, *Kuki to Tenshin. Meiji no Don Juan tachi* 九鬼と天心－明治のドン・ジュアンたち (Kuki et Tenshin. Les Don Juan de l'ère Meiji), Tôkyô, PHP kenkyûjo PHP 研究所, 2008.

KITAGAWA Kenzô 北河賢三, *Sensô to chishikijin* 戦争と知識人 (La guerre et les intellectuels), Tôkyô, Yamakawa shuppan-sha 山川出版社, coll. « Nihon-shi riburetto » 日本史リブレット, 2003.

KOBAYASHI Toshiaki 小林敏明, *« Shutai » no yukue* 「主体」のゆくえ (L'avenir du « sujet »), Tôkyô, Kôdan-sha, coll. « Kôdan-sha sensho mechie », 2010.

— *Nishida tetsugaku o hiraku. « Eien no ima » o megutte* 西田哲学を開く－〈永遠の今〉をめぐって (Ouvrir la philosophie de Nishida. Autour de l'« éternel maintenant »), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami gendai bunko », 2013.

KOMAKI Osamu 小牧治, « Kôshin kindaika to juyô seiô shisô. Toku ni juyô Doitsu tetsugaku no shakaiteki kinô » 後進近代化と受容西欧思想－とくに受容ドイツ哲学の社会的機能 (La modernisation tardive et la réception de la pensée européenne. Notamment la fonction sociale de la réception de la philosophie allemande), in Ienaga Saburô 家永三郎 et Komaki Osamu, *Tetsugaku to Nihon shakai* 哲学と日本社会 (La philosophie et la société japonaise), Tôkyô, Kôbun-dô 弘文堂, 1978, p. 3-62.

KÔSAKA Masaaki 高坂正顕, *Meiji shisô-shi* 明治思想史 (Histoire intellectuelle de l'ère Meiji, 1955), Kyôto, Tôei-sha 燈影舎, 1999.

KÔSAKA Shirô 高坂史朗, *Kindai to iu tsumazuki* 近代という躓き (Le faux pas de la modernité), Kyôto, Nakanishiya shuppan, 1997.

KRISTEVA, Tzvetana, *Kokoro-zukushi no nihongo. Waka de yomu kodai no shisô* 心づくしの日本語－和歌でよむ古代の思想 (La bienveillante langue japonaise. Lecture de la pensé ancienne à travers les *waka*), Tôkyô, Chikuma shobô, coll. « Chikuma shinsho » ちくま新書, 2011.

KUNO Osamu 久野収 et TSURUMI Shunsuke 鶴見俊輔, *Gendai Nihon no shisô. Sono itsutsu no uzu* 現代日本の思想－その五つの渦 (Les pensées du Japon contemporain. Ses cinq tourbillons, 1956), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami shinsho » 岩波新書, 1968.

KUMANO Sumihiko 熊野純彦, *Nihon tetsugaku shô-shi* 日本哲学小史 (Petite histoire de la philosophie japonaise), Tôkyô, Chûô kôron shinsha, 2009.

LAURENT, Jérôme, et ROMANO, Claude (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* (2006), Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011.

LAVELLE, Pierre, *La pensée japonaise*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1997.

LOZERAND, Emmanuel, *Littérature et génie national. Naissance d'une histoire littérature dans le Japon du XIX*e *siècle*, Paris, Belles Lettres, coll. « Japon », 2005.

— « Figures de l'individu dans la littérature japonaise moderne (1899-1916) », in E. Lozerand (dir.), *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, Paris, Klinsksieck, 2014, p. 513-545.

— « "Il n'y a pas d'individu au Japon". Archéologie d'un stéréotype », in *Ebisu*, n° 51, p. 273-302.

LUCKEN, Michael, *L'Art du Japon au vingtième siècle*, Paris, Hermann, 2001.

— « Ouvrier, moine ou soldat : trois conceptions du rôle de l'artiste », in J.-J. Tschudin et C. Hamon (dir.), *La modernité à l'horizon : la culture populaire dans le Japon des années vingt*, Arles, Picquier, 2004, p. 45-61.

— « L'art d'Edo, un art du vingtième siècle », in *Cipango*, n° 12, 2005, p. 277-306.

— « Que peut-il sortir de bon de Nazareth ? », in Kishida Ryûsei, *La Peinture crue. Réflexions sur l'art et l'ukiyoe*, trad. M. Lucken, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

— *Les Japonais et la guerre. 1937-1952*, Paris, Fayard, 2013.

— « Les limites du *ma*. Retour à l'émergence d'un concept "japonais" », in *La Nouvelle Revue d'Esthétique*, n° 13, 2014, p. 45-67.

— *Nakai Masakazu. Naissance de la théorie critique au Japon*, Dijon, Les Presses du réel, 2016.

— *Le Japon, l'archipel du sens*, « Sous le regard des Grecs », Paris, Perrin, 2016.

MACÉ, François, « Les rites d'avènement au Japon : la création d'une tradition », in *Cipango*, n° 1, 1992, p. 13-34.

— « Le *shintô* désenchanteur », in *Cipango*, n° hors-série « Mutations de la conscience dans le Japon moderne », 2002, p. 7-70.

MACÉ, François et Mieko, *Le Japon d'Edo* (2006), Paris, Les Belles Lettres, 2009.

MAILLARD, Christine, « Au-delà de l'exotisme. Le Japon des intellectuels allemands (1890-1930) et la "crise de la culture européenne" », in Christine Maillard et Sakae Murakami-Giroux (éd.), *Devenir l'autre. Expérience et récit du changement de culture entre le Japon et l'Occident*, Arles, Picquier, 2011, p. 41-57.

MARQUET, Christophe, « Le regard de Nagai Kafû : une relecture des arts d'Edo au début du XXe siècle », in *Cipango*, n° 12, 2005, p. 307-329.

MATTÉI, Jean-François, « Albert Camus : les noces avec le monde », texte de la conférence donnée à l'occasion du 50ème anniversaire du décès d'Albert Camus, dans le cadre des conférences d'*ARTE-FILOSOFIA*, Cannes, 15 janv. 2010, p. 8, in http://www.artefilosofia.com/bfeuillesd.php?even_id=53&id_titre=42 (consulté en juin 2011).

MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2015.

— *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013.

— *De surcroît* (2001), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010.

— *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 2003.

— *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012.

MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2006.

MITTEAU, Arthur, *Beauté et pluralité chez Ernest Fenollosa (1853-1908) et Okakura Tenshin (1862-1913). Une application du paradigme de l'esthétique universaliste à l'art japonais ancien et sa mise à l'épreuve*, thèse de doctorat, Inalco, 2015.

MIURA Nobutaka 三浦信孝, « Jo. Nijûisseiki no tobakuchi de Nichifutsu kankei o furikaeru » 序ー二十一世紀のとばロで日仏関係を振り返る (Introduction. Rétrospection des relations franco-japonaises au début du XXIe siècle), in Miura Nobutaka (dir.), *Kindai Nihon to Furansu* 近代日本と仏蘭西 (Le Japon moderne et la France), Tôkyô, Taishû-kan shoten 大修館書店, 2004, p. 3-18.

MIYAGAWA Tôru 宮川透, *Miki Kiyoshi* 三木清 (1958), Tôkyô, Tôkyô Daigaku shuppan-kai, 2007.

— *Kindai Nihon no tetsugaku* 近代日本の哲学 (La philosophie du Japon moderne), Tôkyô, Keisô shobô 勁草書房, 1962.

MIYAYAMA Masaharu 宮山昌治, « Junsui jizoku no kôyô : Taishô-ki berukusonisumu to sensô » 純粋持続の効用 : 大正期ベルクソニスムと戦争 (L'effet de la durée pure : le bergsonisme de l'époque Taishô et la guerre), in *Seijô bungei* 成城文藝, n° 169, 2000, p. 1-21.

— « Taishô-ki ni okeru Berukuson tetsugaku no juyô » 大正期におけるベルクソン哲学の受容 (La réception de la philosophie de Bergson à l'époque Taishô), in *Jinbun* 人文, n° 4, 2005, p. 83-104.

— « Shôwa-ki ni okeru Berukuson tetsugaku no juyô » 昭和期におけるベルクソン哲学の受容 (La réception de la philosophie de Bergson à l'ère Shôwa), in *Jinbun*, n° 5, 2006, p. 57-79.

— « Miki Kiyoshi no Furansu tetsugaku juyô. Taishô-ki Berukuson tetsugaku juyô o koete » 三木清のフランス哲学受容ー大正期ベルクソン哲学受容を越えて (La réception de la philosophie française par Miki Kiyoshi. En dépassant la réception de la philosophie bergsonienne à l'ère Taishô), in *Revue de philosophie française* フランス哲学・思想研究, n° 15, mai 2010.

MUTÔ Motoaki 武藤元昭, « Iki, sui, tsû » いき・粋・通 (*Iki, sui, tsû*), in *Kokubungaku* 国文学 (Littérature japonaise), t. XXX, n° 10, sept. 1985, p. 108-109.

NAKANO Mitsutoshi 中野三敏, « Sui, tsû, iki » すい・つう・いきーその生成の過程 (*Sui, tsû, iki*. Le processus de leur devenir), in *Kôza, Nihon shisô, 5. Bi* 講座 日本思想 5 美 (Cours de pensée japonaise, 5. Le beau), Tôkyô, Tôkyô Daigaku shuppan-kai, 1984, p. 109-141.

Nihon no bungaku riron. Ansorojî 日本の文学理論ーアンソロジー (Les théories littéraires japonaises. Une anthologie), éd. Ôura Yasusuke 大浦康介, Kyôto Daigaku jinbun kagaku kenkyûjo 京都大学人文科学研究所, 2015.

NINOMIYA Masayuki, « Le *Yamato-damashii* et l'esprit critique », in *Corps écrit*, n° 17, 1986, p. 149-156.

— *La pensée de Kobayashi Hideo. Un intellectuel japonais au tournant de l'histoire*, Genève, Droz (Hautes études orientales, 30), 1995.

ÔHASHI Yôichirô 大橋容一郎, « Taishô-ki ni okeru Kanto kenkyû no dôkô. Kuwaki Gen.yoku to shin Kanto gakuha » 大正期におけるカント研究の動向ー大正期におけるカント研究の動向 (Les tendances des recherches sur Kant à l'ère Taishô. Kuwaki Gen.yoku et le néokantisme), in *Nihon no tetsugaku* 日本の哲学 (La philosophie du Japon), n° 9, 2008, p. 19-36.

OKUNO Takeo 奥野健男, *Nihon bungaku-shi. Kindai kara gendai e* 日本文学史ー近代から現代へ (Histoire de la littérature japonaise. Du moderne au contemporain) (1970), Tôkyô, Chûô kôron-sha 中央公論社, coll. « Chûkô shinsho » 中公新書, 1993.

OMODAKA Hisayuki 澤瀉久敬, « Watashi no koibito Furansu tetsugaku » わたしの恋びとフランス哲学 (Ma bien-aimée philosophie française), in *Risô* 理想 (L'Idéal), n° 499, 1974, p. 79-93.

ÔTA Hironobu 太田裕信, *Nishida Kitarô no kôi no tetsugaku* 西田幾多郎の行為の哲学 (La philosophie de l'agir chez Nishida Kitarô), thèse de doctorat, Université de Kyôto, 2016.

ÔTA Tomomi, « "Le mariage est le tombeau de l'amour" : la famille selon Nagai Kafû », in Christian Galan et Emmanuel Lozerand (dir.), *La famille japonaise moderne (1868-1926). Discours et débats*, Arles, Picquier, 2011, p. 191-204.

PARKES, Graham, « The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy », in *Philosophy East and West*, t. XLVII, n° 3, juil. 1997, p. 305-336.

PERREAU, Laurent, « Le sens de l'apparaître. Le phénomène et le phénoménologique chez Husserl », in L. Perreau (dir.), *Le phénomène*, Paris, Vrin, coll. « thema », 2014, p. 159-184.

PIGEOT, Jacqueline, « Les Japonais peints par eux-mêmes. Esquisse d'un autoportrait », in *Le Débat*, n° 23, janv. 1983, p. 19-33.

RIQUIER, Camille, « La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatique : Heidegger, lecteur de Bergson », in Claude Romano et Servanne Jollivet (éd.), *Heidegger en dialogue (1912-1930)*, Paris, Vrin, 2009.

ROCHER, Alain, « Le mythe de la continuité », in *Corps écrit*, n° 17, 1986, p. 157-166.

ROMANO, Claude, « Une phénoménologie du néant est-elle possible ? Autour de la controverse Carnap-Heidegger », in *Il y a*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003, p. 295-344.

— « Présentation de la conférence de Heidegger. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », in Jérôme Laurent et Claude Romano (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* (2006), Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011, p. 514-523.

SAITÔ Takako 斎藤多香子, « La problématique du "*ri*" et la philosophie occidentale selon Nishi Amane », in *Cipango*, n° 13, 2006.

SAITÔ Yoshimichi 斎藤慶典, *Hussâru. Kigen e no tetsugaku* フッサール－起源への哲学 (Husserl. Une philosophie vers l'origine), Tôkyô, Kôdan-sha sensho mechie, 2002.

SAKAI Naoki 酒井直樹, « Pakkusu amerikâna no moto de no Kyôto gakuha no tetsugaku » パックス・アメリカーナの下での京都学派の哲学 (La philosophie de l'école de Kyôto sous la *Pax Americana*), trad. Takahashi Hara 高橋原, in Sakai Naoki et Isomae Jun.ichi 磯前順一 (éd.), *« Kindai no chôkoku » to Kyôto gakuha. Kindaisei, teikoku, fuhensei*「近代の超克」と京都学派－近代性・帝国・普遍性 (« Le dépassement de la modernité » et l'école de Kyôto. Modernité, empire, universalité), Tôkyô, Ibun-sha 以文社, 2010, p. 3-28.

SAWADA Nao 澤田直, *Shin Sarutoru kôgi. Mikan no shisô, jitsuzon kara rinri e* 新・サルトル講義－未完の思想、実存から倫理へ (Nouveaux cours sur Sartre. Une pensée inachevée, de l'existence à l'éthique), Tôkyô, Heibon-sha, coll. « Heibon-sha shinsho », 2002.

SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1994.

SHINDÔ Masahiro 真銅正宏, *Gûzen no Nihon bungaku. Shôsetsu no omoshirosa no fukken* 偶然の日本文学－小説の面白さの復権 (La littérature japonaise du hasard. Le rétablissement de l'intérêt du roman), Tôkyô, Bensei shuppan 勉誠出版, 2014.

SOULEZ, Philippe, et WORMS, Frédéric, *Bergson* (1997), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002.

STEVENS, Bernard, *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Paris, CNRS, 1999.

SUGIURA Hinako 杉浦日向子, *Edo e yôkoso* 江戸へようこそ (Bienvenue à Edo, 1989), Tôkyô, Chikuma shobô, coll. « Chikuma bunko » ちくま文庫, 2003.

SUWA Haruo 諏訪春雄, *Edokko no bigaku. Iki to iki* 江戸っ子の美学－いきと意気 (L'esthétique de l'Eddoko. *L'iki* いき et l'*iki* 意気), Tôkyô, Nihon shoseki 日本書籍, 1980.

SUZUKI Sadami 鈴木貞美, « "Taishô seimeishugi" to wa nanika » 「大正生命主義」とは何か (Qu'est-ce que le « vitalisme de Taishô » ?), in Suzuki Sadami (dir.), *Taishô seimeishugi to gendai* 大正生命主義と現代 (Le vitalisme de Taishô et aujourd'hui), Tôkyô, Kawade shobô shin-sha 河出書房新社, 1995, p. 2-15.

— *Nihon no bunka nashonarizumu* 日本の文化ナショナリズム (Le nationalisme culturel au Japon), Tôkyô, Heibon-sha shinsho 平凡社新書, 2005.

— et Iwai Shigeki 岩井茂樹 (éd.), *Wabi, sabi, yûgen. « Nihonteki narumono » e no dôtei* わび・さび・幽玄－「日本的なるもの」への道程 (*Wabi, sabi, yûgen*. Le chemin vers « ce qui est proprement japonais »), Tôkyô, Suisei-sha 水声社, 2006.

— *Seimei-kan no tankyû. Jûsô suru kiki no naka de* 生命観の探究－重層する危機のなかで (Recherches sur les conceptions de la vie. Dans le danger qui s'aggrave), Tôkyô, Sakuhin-sha 作品社, 2007.

— Bungei shunjû *no sensô. Senzen-ki riberarizumu no kisû* 『文藝春秋』の戦争－戦前期リベラリズムの帰趨 (La guerre de *Bungei shunjû*. Le point d'arrivée du libéralisme d'avant-guerre), Tôkyô, Chikuma shobô, 2016.

TAKAHASHI Fumihiro 高橋文博, « Abe Jirô no shakai shisô. *Santarô no nikki* o chûshin ni » 阿部次郎の社会思想－『三太郎の日記』を中心に (La pensée sociale d'Abe Jirô. Autour du *Journal de Santarô*), in *Nihon no tetsugaku* 日本の哲学 (La philosophie du Japon), n° 9, 2008, p. 52-67.

TAKAHASHI Hideo 高橋英夫, *Idai naru kurayami. Shi Iwamoto Tei to deshi tachi* 偉大なる暗闇－師岩元禎と弟子たち (L'auguste obscurité. Le maître Iwamoto Tei et ses disciples) (1984), Tôkyô, Kôdan-sha bungei bunko 講談社文芸文庫, 1993.

TAKEDA Atsushi 竹田篤司, *Monogatari « Kyôto gakuha »* 物語「京都学派」(Le roman de l'École de Kyôto), Tôkyô, Chûô kôron shinsha, coll. « Chûkô sôsho » 中公叢書, 2001.

— *Meijijin no kyôyô* 明治人の教養 (La culture des hommes de Meiji), Tôkyô, Bungei shinsho 文藝新書, 2002.

TAKEUCHI Yô 竹内洋, *Kyôyô-shugi no botsuraku* 教養主義の没落 (L'effondrement du mouvement pour la culture), Tôkyô, Chûô kôron shinsha, coll. « Chûkô shinsho », 2003.

TATEKAWA Danshirô 立川談四楼, *Otona no iki* 大人の粋 *Adult Chic*, éd. bilingue japonais-anglais, trad. D. Rosenfeld et M. Brase, Tôkyô, IBC Paburisshingu IBC パブリッシング, 2013.

THOMANN, Bernard, « Industrialisation et construction de l'individu dans le Japon moderne », in Emmanuel Lozerand (dir.), *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, Paris, Klinsksieck, 2014, p. 365-378.

— *La naissance de l'État social japonais. Biopolitique, travail et citoyenneté dans le Japon impérial (1868-1945)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015.

THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2015.

TOMITA Hitoshi 富田仁, AKASE Masako 赤瀬雅子, *Meiji no Furansu bungaku. Furansu-gaku kara no shuppatsu* 明治のフランス文学－フランス学からの出発 (La littérature française à Meiji. En partant des études françaises), Tôkyô, Surugadai shuppan-sha 駿河台出版社, 1987.

TORII Kunio 鳥居邦朗, « Shin Nihon bunka no kai » 新日本文化の会 (Association pour une nouvelle culture japonaise), in *Kokubungaku Kaishaku to kanshô*, t. XLVII, n° 5, mai 2002, p. 68-73.

TSCHUDIN, Jean-Jacques, et HAMON, Claude (dir.), *La société japonaise devant la montée du militarisme. Culture populaire et contrôle social dans les années 1930*, Arles, Picquier, 2007.

TSURUMI Shunsuke 鶴見俊輔, « Tenkô ni tsuite » 転向について (Sur la réorientation, 1979), in *Senji-ki Nihon no seishin-shi 1931-1945* 戦時期日本の精神史 1931-1945 (Histoire intellectuelle du Japon pendant la guerre 1931-1945), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami gendai bunko », 2015, p. 12-32.

TSUZUKI Hisayoshi 都築久義, « Nihon rôman-ha shikan » 日本浪漫派私感 (Mes impressions sur le Mouvement du romantisme japonais), in *Kokubungaku Kaishaku to kanshô*, t. LXVII, n° 5, mai 2002, p. 28-35.

VUILLEMIN, Jules, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1984.

WATANABE Yasuaki 渡辺泰明, *Waka to wa nani ka* 和歌とは何か (Qu'est-ce que le *waka* ?), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami shinsho », 2009.

WORMS, Frédéric, « D'un instant à l'autre : Descartes, Bergson, Jean Wahl et nous », in Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Descartes & Cie, 1994, p. 11-45.

— *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008.

YANABU Akira 柳父章, *Hon.yaku-go seiritsu jijô* 翻訳語成立事情 (Les circonstances de formation des mots de traduction, 1982), Tôkyô, Iwanami shoten, coll. « Iwanami shinsho », 2008.

YASUDA Hiroshi 安田浩, « Kindai Nihon ni okeru "minzoku" kan.nen no keisei » 近代日本における「民族」観念の形成 (La formation de l'idée de « peuple ethnique » dans le Japon moderne), in *Shisô to gendai* 思想と現代 (La pensée et notre temps), sept. 1992, n° 31, p. 61-72.

YOSHIDA Seiichi 吉田精一, « Shi-ron sôsetsu » 詩論総説 (Introduction générale sur la poétique), in, *Kindai bungaku hyôron taikei* (Recueil de critiques littéraires modernes), t. VIII, éd. Yasuda Yasuo *et al.*, Tôkyô, Kadokawa shoten, 1973, p. 605-611.

V) Outils :

Aozora bunko : http://www.aozora.gr.jp.

Daijirin 大辞林 (La grande forêt des mots), Tôkyô, Sansei-dô 三省堂 [dictionnaire électronique].

Daijisen 大辞泉 (La grande fontaine des mots), Tôkyô, Shôgakukan 小学館 [dictionnaire électronique].

Dictionnaire de littérature japonaise (2000), dir. Jean-Jacques Origas, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2015.

GIRARD, Frédéric, *Vocabulaire du bouddhisme japonais*, 2 vol., Genève, Droz, coll. « Hautes études orientales », 2008.

Kôjien 広辞苑 (Le vaste jardin des mots), dir. Shin.mura Izuru 新村出, Tôkyô, Iwanami shoten, 5e éd., 2006.

Nihon kindai bungaku daijiten 日本近代文学大辞典 (Le grand dictionnaire de littérature japonaise moderne), 6 vol., éd. Nihon kindai bungaku-kan 日本近代文学館 (Musée de la littérature japonaise moderne), Tôkyô, Kôdan-sha, 1977-1978.

Nihon kokugo daijiten 日本国語大辞典 (Le grand dictionnaire de la langue japonaise), t. I, Tôkyô, Shôgakukan 小学館, 1995.

Nihon shisô-shi jiten 日本思想史辞典 (Dictionnaire d'histoire intellectuelle du Japon), dir. Koyasu Nobukuni 子安宣邦, Tôkyô, Perikan-sha ぺりかん社, 2001.

Puchi rowaiyaru wa-futsu jiten プチ・ロワイヤル和仏辞典 (Petit royal. Dictionnaire japonais-français), Tôkyô, Ôbun-sha 旺文社, 2003 [dictionnaire électronique].

Shin kangorin 新漢語林 (Le nouveau bois des *kango*), Tôkyô, Taishû-kan shoten 大修館書店, 2004-2008 [dictionnaire électronique].

Vocabulaire européen des philosophies, dir. Barbara Cassin, Paris, Le Robert, Seuil, 2004.

Chronologie

Événements généraux	Kuki Shûzô	Le monde intellectuel et philosophique
1868		
Restauration du régime impérial. « Introduction » de la « civilisation occidentale » (Kuki).		Introduction de la « philosophie en langue anglaise ».
1877		
		Fondation de l'Université de Tôkyô.
« Vers 1885 »		
		L'« entrée » de la « philosophie allemande ».
1888		
	15 févr. : naissance de Kuki.	
1889		
Constitution de l'Empire du Grand Japon.		
1890		
Rescrit impérial sur l'éducation.		
1894		
1894-1895 : guerre sino-japonaise. Mode du *bushidô* après cette guerre.		
1900		
		Nitobe, *Bushido : The Soul of Japan*. Années 1900-1910 : le néokantisme triomphant.
1903		
		Okakura, *The Ideals of the East*.
1905		
	1905-1909 : études au Premier Lycée de Tôkyô (*ichikô*).	
1909		
	1909-1912 : études à l'Université impériale de Tôkyô ; Kuki suit notamment les cours de philosophie de Raphael Koeber.	

1910

		1910-1923 : *Shirakaba* (Bouleau blanc). 1910-1914 : la grande vogue bergsonienne.

1911

	Kuki est baptisé catholique.	Nishida, *Zen no kenkyû* (Recherches sur le bien).

1912

Suicide du général Nogi le jour de l'enterrement de l'empereur Meiji. Avènement de l'empereur Taishô (Yoshihito).	1912-1921 : études de troisième cycle (*daigaku-in*) à l'Université impériale de Tôkyô. *Busshin sôgo kankei* (La relation entre le corps et l'esprit, mémoire).	« Mouvement pour la culture de Taishô » (*Taishô kyôyô-shugi*).

1913

	Die geschichtliche Entwicklung des Problems von Glauben und Wissen in Mittelalter (mémoire).	

1914

1914-1918 : Grande Guerre.		1914-1918 : Abe Jirô, *Santarô no nikki* (Le journal de Santarô).

1915

		1915-1917 : *Tetsugaku sôsho* (Bibliothèque philosophique) d'Iwanami, d'inspiration néokantienne.

1916

		Tomonaga, *Kinsei ni okeru « ware » no jikaku-shi* (Histoire de la prise de conscience du « moi » dans la modernité).

1917

Révolution d'Octobre.		Kuwaki, *Kanto to gendai no tetsugaku* (Kant et la philosophie actuelle). Nishida, *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* (Intuition et réflexion dans l'éveil à soi).

1918

Nov. : fin de la Grande Guerre. Émeutes du riz au Japon.		

1919

Conférence de paix de Paris (le principe d'égalité des races, proposé par le Japon, est refusé).		

1921

	1921-1928 : séjour en Europe.	Kurata, *Ai to ninshiki to no shuppatsu* (Le départ de l'amour et de la connaissance).

1922

Fondation clandestine du PC japonais (dissous en 1924).	Oct. 1922-juil. 1923 : à Heidelberg (cours de Rickert).	

1923

Grand tremblement de terre du Kantô.		Tanabe à Fribourg (cours Husserl, Heidegger).

1924

	Automne 1924-printemps 1927 : à Paris. *Choses japonaises* (courts essais posth., écrits vraisemblablement durant le séjour européen).	Tanabe, « Genshôgaku ni okeru atarashiki tenkô » (Le nouveau tournant dans la phénoménologie). Juin : revue *Bungei sensen* (Front des belles-lettres). Oct. : revue *Bungei jidai* (L'Époque des belles-lettres).

1925

Suffrage universel masculin. Loi « de maintien de l'ordre public ».	Oct. : inscription à la Sorbonne. Avr. : « Pari shinkei » (Vues intimes de Paris) [*tanka*], in *Myôjô*. Sept. : « Pari shô-kyoku » (Petits morceaux parisiens), in *Myôjô*. Déc. : « Pari no mado » (Les fenêtres de Paris), in *Myôjô*. Hiver 1925-1926 ou hiver 1926-1927 : Kuki rencontre Bergson.	

1926

Avènement de l'empereur Shôwa (Hirohito). Refondation du PC japonais.	Janv. : « Pari shinkei » (Vues intimes de Paris) [*shi* 詩], in *Myôjô*. Oct. : « Pari no negoto » (Les murmures nocturnes de Paris), in *Myôjô* (un poème intitulé « Kiiroi kao » [Le visage jaune]). **Déc. : « "Iki" no honshitsu » (L'essence de l'« *iki* », posth.).**	Nishida, « Basho » (Le lieu). Miki, *Pasukaru ni okeru ningen no kenkyû* (L'étude de l'homme chez Pascal).

1927

Succession de faillites bancaires.	Mars-avr. : envoi de « Ôin ni tsuite » (Sur la rime) aux Yosano. Avr. : « Hahen » (Fragments), in *Myôjô* (un poème intitulé « Gûzensei » [La contingence]). Avr.-oct. : à Fribourg (cours de Husserl et d'Oskar Becker) ; Kuki rencontre Heidegger chez Husserl. Nov. 1927-juin 1928 : à Marbourg (cours de Heidegger).	**Heidegger, *Sein un Zeit.*** Nishida, *Hataraku mono kara miru mono e* (De ce qui agit à ce qui voit). Miki, « Ningengaku no Marukusuteki keitai » (La forme marxiste de l'anthropologie). Déc. : revue *Rônô* (Ouvriers et Paysans).

1928

Arrestations massives de leaders communistes.	Juin-déc. : séjour en France, durant lequel Kuki rencontre Sartre. Août : conférences à Pontigny sur « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient » et « L'expression de l'infini dans l'art	1928-1935 : publication des œuvres complètes de Marx et Engels (Kaizô-sha).

	japonais » ; y sont présents Gide, Koyré, Jankélévitch, Aron… ***Propos sur le temps*, Philippe Renouard.** Automne : Kuki rencontre Bergson. 15 déc. : « Bergson au Japon », in *Les Nouvelles littéraires*.	
1929		
Krach de Wall Street.	« Futsudoku tetsugaku-kai no genjô » (L'actualité des milieux philosophiques en France et en Allemagne) ; « Nihon bunka » (La culture japonaise). **Janv. : retour au Japon**. **Avr. : enseignement à l'Université impériale de Kyôto** (Kuki donne des cours sur l'*Essai* de Bergson et « les courants principaux de la philosophie française contemporaine »). Mai : « Jikan no mondai » (Le problème du temps), in *Tetsugaku zasshi*. Juil. : « Kafê to dansu » (Le café et la danse). **27 oct. : « Gûzensei » (La contingence, conf.)**.	O. Becker, « Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers ». Kobayashi Takiji, *Kanikôsen* (*Le Bateau-usine*) : apogée de la littérature prolétarienne au Japon. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*.
1930		
	Janv.-févr. : « "Iki" no kôzô » (La structure de l'*iki*), in *Shisô*. **Mars : « Ôin ni tsuite » (Sur les rimes), in *Tôhaku*.** **Nov. : *« Iki » no kôzô* (*La structure de l'iki*), Iwanami shoten.** Cours sur la « contingence » (*Gûzensei*) et *De la contingence des lois de la nature* de Boutroux.	Tanabe, « Nishida sensei no oshie o aogu » (Éloge de l'enseignement du Professeur Nishida, mai). Kihira, *Nihon seishin* (L'esprit japonais). Kakei, *Kôkoku seishin kôwa* (Conférences sur l'esprit du pays de l'empereur).
1931		
Incident de Mandchourie.	Avr. : « Keijijôgakuteki jikan » (Le temps métaphysique), in *Tomonaga Hakushi kanreki kinen tetsugaku ronbun-shû* (Recueil d'articles philosophiques pour la commémoration du soixantième anniversaire du Docteur Tomonaga). Oct. : « Nihon shi no ôin » (La rime dans la poésie japonaise), in *Iwanami kôza Nihon bungaku* (Les cours Iwanami. La littérature japonaise). 16-17 oct. : « Nihon shi no ôin », in *Ôsaka Asahi shinbun*. Cours sur Leibniz. 1931-1932 : cours l'« ontologie phénoménologique de Heidegger » (*Heidegger no genshôgakuteki sonzairon*).	Nishida, « Eien no ima no jiko-gentei » (Auto-détermination de l'éternel maintenant, juil.) ; « Jikanteki naru mono oyobi hi-jikanteki naru mono » (Le temporel et l'intemporel, sept.). Husserl, *Méditations cartésiennes* (trad. Levinas et Peiffer). 1931-1932 : *Nihon shihonshugi hattatsu-shi kōza* (Histoire du développement du capitalisme japonais).

1932

15 mai : assassinat d'Inukai. Fin du gouvernement de parti. Arrestation de 400 communistes.	***Gûzensei* (La contingence) (thèse de doctorat).** Nov. : « Keishiki to jisshitsu » (Forme et contenu). Cours sur *Matière et mémoire* de Bergson.	Tanabe, *Hêgeru tetsugaku to benshôhô* (La philosophie de Hegel et la dialectique). Miki, *Rekishi tetsugaku* (Philosophie de l'histoire). Nishida, *Mu no jikaku-teki gentei* (La détermination du néant conformément à l'auto-éveil). Tosaka, « Kyôto gakuha no tetsugaku » (La philosophie de l'école de Kyôto). Tosaka fonde la Société d'étude sur le matérialisme.

1933

30 janv. : Hitler chancelier. 27 mars : le Japon quitte la SDN. Mai : destitution de plusieurs professeurs libéraux de l'Université impériale de Kyôto. 10 juin : *tenkô* de Sano et Nabeyama.	Mars : « Jitsuzon no tetsugaku » (Philosophie de l'existence), in *Iwanami kôza Tetsugaku Gendai no tetsugaku* (Cours Iwanami. Philosophie, Philosophie actuelle). Cours sur la littérature (*Bungaku gairon*, Précis de littérature) et les *Méditations métaphysiques* de Descartes 1933-1934 : cours sur la philosophie française contemporaine.	20 févr. : assassinat de Kobayashi Takiji, effondrement du marxisme. Oct. : revue *Bungaku-kai* (Le monde de la littérature) : mot d'ordre de « renaissance des belles-lettres ». 1933-1934 : Tanizaki, *In.ei raisan* (*Éloge de l'ombre*).

1934

	23 juin : « Yume o kataru » (Récit de mon rêve), in *Tôkyô Asahi shinbun*. 17 juil. : « Negishi » (posth.). Oct. : « Waga jinsei-kan » (Ma conception de la vie humaine), in *Risô*. Cours sur la « métaphysique positive dans la France contemporaine (surtout Bergson) ». 1934-1935 : cours sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl.	Trad. jp. de Chestov, *La philosophie de la tragédie*. 1934-1935 : débat sur *fuan* (inquiétude, angoisse).

1935

Avril : Minobe Tatsukichi accusé de lèse-majesté. 3 août : déclaration gouvernementale		Févr. : début du débat sur la « littérature du hasard ». Mars : *Nihon rôman-ha* (Mouvement du romantisme japonais). Août : n° spécial « Gûzen-ron hihan » (Critique de la

sur le « corps national » (*Kokutai meichô seimei*).	6 oct. : « Aki no mikaku » (La saveur de l'automne), in *Ôsaka Asahi shinbun*. **Déc. : *Gûzensei no mondai* (*Le problème de la contingence*), Iwanami shoten**. 1935-1940 : cours sur l'histoire de la philosophie moderne.	théorie de la contingence) dans la revue *Kanrin*, auquel contribue Kuki. Watsuji, *Fûdo* (Les milieux). Tosaka, *Nihon ideorogî-ron* (L'idéologie japonaise).

1936

Incident du 26 février (putsch militaire manqué à Tôkyô).	Févr. : « Gûzen no shosô » (Les différents modes du contingent), in *Kaizô* ; « Ranpeki no kishi no omoide » (Les souvenirs de la Côte d'Azur), in *Bungei shunjû*. 3 et 6 mai : « Gairai-go shokan » (Mon opinion sur les mots d'origine étrangère), in *Tôkyô Asahi shinbun*. 16-17 mai : « Murakami shi no hihyô ni kotau » (Réponse à la critique de M. Murakami), in *Tôkyô Asahi shinbun*. Mai : « Bungaku no jikansei » (Temporalité de la littérature, conf.). Mai-juin ? : « Dentô to shinshu » (Tradition et progrès, posth.). Juin : « Tetsugaku shiken » (Considération personnelles de philosophie), in *Risô*. Juil. : « Gion no shidare-zakura » (Les cerisiers pendants de Gion), in *Hei-shi* 瓶史 (Histoire des fleurs). Août : « Shosai manpitsu » (Notes éparses au bureau), in *Bungei shunjû*. Nov. 1936-1941 : Karl Löwith obtient un poste à l'université impériale de Tôhoku grâce à l'aide de Kuki. Déc. : « Tôyôteki jikan ni tsuite » (Sur le temps oriental), in *Zengaku kenkyû*. 1936-1937 : cours sur « Kant et après Kant » et *La pensée et le mouvant* de Bergson.	Yasuda, *Nihon no hashi* (Le pont du Japon).

1937

	1er janv. : « Seigaiha » (Les vagues bleues de la mer), in *Ôsaka Asahi shinbun*. 23 janv. : « Gûzen to unmei » (Contingence et destin, radio). Févr. : « Nihonteki seikaku » (Les caractéristiques proprement japonaises), in *Shisô*. Avr. : « Fûryû ni kansuru ichi kôsatsu » (Réflexion sur le *fûryû*), in *Haiku kenkyû*.	Mode des discours sur les « caractéristiques proprement japonaises ».

Mai : *La signification fondamentale du corps national* (*Kokutai no hongi*). juin 1937-janv. 1939 : gouvernement Konoe. **7 juil. : début de la seconde guerre sino-japonaise.**	26 mai : « Nihonteki seikaku ni tsuite » (conf.). Juil. : « Hida no ôsugi » (Les grands cyprès de Hida), in *Heishi*. 15-17 juil. : « Ichikô jidai no kyûyû » (Mes vieux amis du Premier Lycée), in *Tôkyô Asahi Shinbun*. Août : « Gendai tetsugaku no dôkô » (Les tendances de la philosophie contemporaine, conf.). Oct. : « Jikyoku no kansô » (Mes impressions sur l'actualité), in *Bungei shunjû*. 1937 ? (posth.) : « Dansu hôru kinshi ni tsuite » (Sur l'interdiction des *dance hall*) ; « Tôkyô to Kyôto » (Tôkyô et Kyôto) ; « Okakura Kakuzô shi no omoide » (Souvenirs de M. Okakura Kakuzô).	Juil. : Association pour une nouvelle culture japonaise, à laquelle adhère Kuki. Création du Bureau de l'éducation (Kyôgaku-kyoku), auquel participent Nishida, Tanabe et Watsuji. Nov. : arrestation des partisans d'un Front populaire, dont Nakai. Déc. : Sakutarô, « Nihon e no kaiki » (Retour au Japon). Watsuji, *Rinrigaku* (Éthique), t. I.

1938

Mars : loi de « mobilisation générale ». Nov. : déclaration par le gouvernement Konoe sur le « nouvel ordre en Asie orientale ».	Févr. : « Kyôto no fuyu », in *Bungei*. Mars : « Jibun no myôji » (Mon nom de famille), in *Bungei shunjû*. Avr. : « Geijutsu to seikatsu to no yûgô » (Fusion entre l'art et la vie quotidienne), in *Tanka kenkyû*. Mai : « Jôcho no keizu » (Généalogie des émotions), in *Chûô kôron*. Oct. : « Ningengaku to wa nanika » (Qu'est-ce que l'anthropologie ?), in *Ningengaku kôza* (Cours d'anthropologie), « I. Ningen no tetsugakuteki kôsatsu » (Réflexions philosophiques sur l'homme), Risô-sha. Cours sur la philosophie du XIXe siècle. 1938-1940 : cours sur *L'évolution créatrice* de Bergson.	Févr. : dissolution de la Société d'étude sur le matérialisme. Sartre, *La nausée*. Miki entre dans la Société d'étude de Shôwa. Nov. : arrestation de Tosaka.

1939

Sept. : début de la « drôle de guerre » en Europe (début de la Seconde Guerre mondiale).	Févr. : « Odoroki no jô to gûzensei » (L'émotion d'étonnement et la contingence), in *Tetsugaku kenkyû*. 5 mars : « Gûzen to odoroki » (Contingence et étonnement, conf. radiodiffusée). Sept. : *Ningen to jitsuzon* (L'homme et l'existence), Iwanami shoten. Oct. : « Ko Hamada sôchô no omoide » (Souvenirs du Recteur Hamada), in *Hamada sensei tsuitô-roku* (En hommage au Professeur	

	Hamada). 1939-1940 : cours sur la philosophie contemporaine (*Gendai tetsugaku*).	

1940

Juil. 1940-oct. 1941 : Konoe, Premier ministre.	Nov. : « Bungaku no keijijôgaku » (Métaphysique de la littérature), in *Shin bungaku-ron zenshû* (Nouvelles œuvres complètes de la théorie de la littérature), t. I : « Bungaku gairon » (Traité de littérature), Kawade shobô.	

1941

7 déc. : attaque de Pearl Harbor par l'aéronavale japonaise.	Mars : « Kaisô no Anri Berukuson » (Souvenirs d'Henri Bergson), in *Risô*. Avr. : « Iwashita Sôichi kun no omoide » (Souvenirs d'Iwashita Sôichi), in *Katorikku Kenkyû*. **6 mai : mort de Kuki.** Juin : *Saigo no uta* (Les derniers chants), in *Seiza* 静座. Sept. : *Bungei-ron* (Essais sur les lettres et les arts), Iwanami shoten. Nov. : *Ori ni furete* (De temps à autre), Iwanami shoten.	Nov. 1941-1942 : table ronde sur le « point de vue de l'histoire mondiale et le Japon » (Kôsaka, Nishitani, Kôyama, Suzuki Shigetaka).

1942

	Pari shinkei (Vues intimes de Paris), Kôchô shorin.	

Index nominum

Abe Jirô 阿部次郎, 57, 63, 174, 225, 460, 491
Aristote, 218, 239, 255–256, 280, 296–297, 313, 315, 327, 328, 329, 396, 488, 525
Augustin, saint, 345, 379–380

Baudelaire, Charles, 11, 214, 292
Becker, Oskar, 84, 344, 354–357, 363–364, 372, 378
Bergson, Henri, 43, 64–70, 72–83, 90–97, 122–123, 125–126, 128, 137, 167, 171–172, 218–220, 298, 305, 358, 360, 405, 450, 478
Boutroux, Émile, 60, 82, 298, 463, 478

Camus, Albert, 129
Cournot, Antoine-Augustin, 239, 256

Duns Scot, Jean, 78, 314, 340, 463

Épictète, 59, 423
Épicure, 58–59, 398, 435

Hagiwara Sakutarô 萩原朔太郎, 207, 288–289, 407, 410, 453, 457, 460
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 48, 52, 53, 125, 151–152, 239, 346–348, 388, 436, 517
Heidegger, Martin, 83–85, 87–93, 95–96, 100, 118, 126, 130–132, 167–168, 172, 186–192, 196, 216, 218–221, 229–230, 257, 264, 268, 277–284, 300–301, 304–313, 355–356, 372–374, 392, 398
Héraclite, 249, 307–308, 320, 474
Honda Kenzô 本多謙三, 407, 412, 416–417
Husserl, Edmund, 83, 84, 85, 87, 91, 94, 95, 186–187, 189–190, 191–192, 196, 222, 258, 259–264, 268, 269–272, 273–274, 275–276, 341–342, 345, 358, 365

Inoue Tetsujirô 井上哲次郎, 50–51, 60, 61, 108, 458
Ishihara Jun 石原純, 408, 409–410, 414
Iwamoto Tei 岩元禎, 58–59

Kant, Immanuel, 48, 51, 52, 53, 54, 67, 68–69, 159, 169, 239, 259, 261, 264, 327, 371, 416, 487, 488
Kawai Eijirô 河合栄治郎, 156
Kitamura Tôkoku 北村透谷, 228
Kobayashi Hideo 小林秀雄, 158, 291, 406, 473
Koeber, Raphael von, 10, 51–52, 56, 59, 60–61
Kurata Hyakuzô 倉田百三, 227–228, 460, 491
Kuriyagawa Hakuson 厨川白村, 227
Kuwaki Gen.yoku 桑木厳翼, 55, 56, 59, 61

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 298–299, 463, 488
Levinas, Emmanuel, 88, 92, 268, 315, 516–519

Meyerson, Émile, 121, 424
Miki Kiyoshi 三木清, 56, 63, 74, 84, 152, 153, 165, 169, 250, 337, 380–381, 384, 407, 408, 431, 506, 508, 512
Moriyama Kei 森山啓, 407, 412
Motoori Norinaga 本居宣長, 112–113, 114, 434, 437
Mushanokôji Saneatsu 武者小路実篤, 72, 460, 491

Nakagawa Yoichi 中河与一, 156, 407–412, 413–415, 417, 418, 460
Nakai Masakazu 中井正一, 383, 384, 473, 503, 510
Nietzsche, Friedrich, 117, 118, 398, 423
Nishida Kitarô 西田幾多郎, 15, 30, 64, 67–68, 69, 74, 83, 147, 249–250, 302, 358–359, 459, 463, 502–513
Nitobe Inazô 新渡戸稲造, 108–110, 112, 113, 457, 483

Oka Kunio 岡邦雄, 407, 408, 409, 411
Okakura Tenshin (Kakuzô) 岡倉天心（覚三）, 28, 103, 110–114, 462, 477

Platon, 33, 58, 193–195, 239, 315, 321, 351, 396, 488, 516–519

Rousseau, Jean-Jacques, 46, 48, 82, 159, 181, 182, 522

Saigusa Hiroto 三枝博音, 407–408, 411
Sartre, Jean-Paul, 89–91, 99, 126, 217, 398–400, 401, 425, 469
Satô Haruo 佐藤春夫, 407, 410, 460
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 330, 331, 463

Tanabe Hajime 田辺元, 15, 30, 56, 84, 147, 155–156, 169, 179–180, 188, 190–191, 250, 387–394, 413–414, 415–418, 459, 502–509, 524
Tanizaki Jun.ichirô 谷崎潤一郎, 59, 379
Tomonaga Sanjûrô 朝永三十郎, 55–56, 61
Tosaka Jun 戸坂潤, 152, 407, 412, 458, 472, 473, 503, 506, 510

Valéry, Paul, 99, 106, 107, 291

Watsuji Tetsurô 和辻哲郎, 51, 59, 156, 158, 175, 180, 229–232, 282–284, 301, 318, 338, 459, 477, 508, 517, 524
Windelband, Wilhelm, 54, 55, 63, 75, 241, 329

Yasuda Yojûrô 保田与重郎, 379, 406–407, 410, 443, 460, 462, 473
Yokomitsu Riichi 横光利一, 156, 407, 411, 443, 461
Yosano Akiko 与謝野晶子, 75, 284, 453
Yosano Tekkan 与謝野鉄幹, 75, 284

Index rerum

amour, *koi* 恋, 135, 137–138, 213, 223, 253, 320, 346, 347, 348, 397, 422
koi, *iro* 色, *nasake* 情け, *ai* 愛 et *ren.ai* 恋愛 (*love*), 226

beau, beauté, *bi* 美, 291–195, 378–379, 399–400, 410, 479
bushidô 武士道, Boushido, 102, 103, 108–110, 112, 116, 129, 234, 236, 433, 475, 478, 480, 482–483, 493

commun, communauté, 25–28, 33, 72, 110, 168, 178–180, 181–184, 189, 195–196, 201, 217, 219, 221–223, 224, 251–252, 266–267, 273, 290, 308–309, 335, 338, 456, 464, 465, 470, 475, 481, 512, 513, 514–516, 521–528
contingence, *gûzensei* 偶然性, 135, 254
contingent causal, *ingateki gûzen* 因果的偶然, 329, 435–440
contingent final, *mokutekiteki gûzen* 目的的偶然 328, 420–421, 436–439
contingent originel, *genshi gûzen* 原始偶然, *gen gûzen* 原偶然, *Urzufall*, 330–331, 342–343, 401–404, 418–419, 504–505
contingent périodique, *kaikiteki gûzen* 回帰的偶然, 362–363, 422
contingent simultané, *dôjiteki gûzen* 同時的偶然 340, 361–362
contingent successif, *keikiteki gûzen* 継起的偶然, 361–363
contingent-nécessaire, *hitsuzen-gûzensha* 必然–偶然者, *das Notwendig=Zufällige*, 401–403, 405, 417, 419–427, 481, 483, 484, 524
ses trois sens, 327–329, 331–335
son sens nodal (*kakushinteki* 核心的), paradigmatique (*mohanteki* 模範的), radical (*kongenteki* 根源的), 253–254, 308, 332–334

donné, 22, 25–27, 32–33, 93–96, 170, 176, 181, 183–185, 199–200, 219, 232, 240, 239, 242, 247–248, 250–253, 257, 264–268, 274–277, 279, 293, 297–298, 307, 320, 333–335, 341, 342–344, 369, 374, 377, 384–385, 422, 454–455, 486, 513–514, 515-516, 521–523, 527, 528
ataerareru 与えられる, qui se donne, 260–264
le concret donné, *ataerareta gutai* 与えられた具体, 168
selon les néokantiens, 54

étonnement, *kyôi* 驚異, *odoroki* 驚き, 100, 123, 194, 240–243, 248, 251–252, 253–254, 265, 267–268, 274–275, 292–293, 308–309, 320–321, 328, 333–334, 350–351, 385, 395–398, 420, 422

haecceitas, *Hecceitas*, *haecceïtas*, 78–79, 252, 339–340, 348, 378

iki いき, 166, 173, 175–177, 184–186, 188, 193–195, 198, 203–204, 205–218, 221–225, 232–236, 245, 254, 294, 338, 348–352, 426, 427, 433–434, 470–471, 478–479, 483, 485, 489, 490, 520–523, 525
iki et amour, 226–228, 516–520
iki et interrelation (*aidagara* 間柄), 229–232
iki 意気 (entrain), 203, 205–206, 212, 433–434
iki 粋, 204
individu, individuel, 57, 72, 78, 81, 97, 137, 150, 168, 197–198, 228–234, 317–318, 335, 338, 351, 388–390, 410–412, 474–475, 489–492
au sens du contingent, 248, 251–252, 266–267, 269–270, 307–310, 328, 332–334, 339–340, 346, 414
individu, nation et monde, 465–471, 520–528
ko 個, *shu* 種 et *rui* 類 (individu, espèce et genre), 155, 179
kojin 個人 (homme individuel), *kobutsu* 個物 (chose individuelle), *kotai* 個体 (corps individuel), *kobetsuka* 個別化 (individualisation), 465–466
kosei 個性 (individualité), 248
les individus *iki*, 210–211, 213, 221–225
individualisme, *kojinshugi* 個人主義, 72, 157, 221, 224–225, 266, 318, 466–468, 491–492, 493, 517, 527
intersubjectivité, 208, 218, 221–222, 225, 231–232, 384, 426, 478, 485, 489–490, 491–492, 520–528
kanshutaisei 間主体性 et *kanshukansei* 間主観性, 337–338
intuition, 78–79, 93, 94, 96, 171, 332, 343–345
intuition de l'essence, *honshitsu chokkan* 本質直観, 189, 191, 270
intuition métaphysique bergsonienne, 64, 67–69, 93–94, 122
intuition se donnant originairement, *sôshiteki ni ataerareru chokkan* 創始的に与えられる直観, *originär gebende Anschauung*, 258, 260–266, 276, 338, 342, 376
intuitionner originairement le néant, *mu o genteki ni chokkan suru* 無を原的に直観する, 375–377

liberté, *jiyû* 自由, 159–161, 213, 221–225, 233, 239, 278, 294, 413, 435–438, 440–442, 487

métaphysique, 27, 54, 64, 69, 73, 82, 94, 100, 124, 127, 170, 239, 296, 297, 299–300, 301–303, 304, 306, 313–317, 318–321, 329, 332, 333, 335, 422
émotion métaphysique, *keijijôteki jôcho* 形而上的情緒, 328, 351, 395
expérience métaphysique, 122, 125
la métaphysique, *keijijôgaku* 形而上学, et le métaphysique, ce qui est en amont des formes, *keijijô no mono* 形而上のもの, 46, 310

métaphysique du *Dasein*, 130–132, 304–312
métaphysique phénoménologique, 335–336, 426, 500
métaphysique spéculative, 336, 426, 430, 481, 483, 500, 501, 521
métaphysique, science des principes, *genrigaku* 原理学, 45
métaphysique-mystique, *shinpisetsuteki keijijôgakuteki* 神秘説的形而上学的, 100, 117, 120–124, 129, 133–134
point de vue métaphysique et *époché*, 272–273

néant, *mu* 無, 299–313, 350–351, 375–378
le néant selon Kuki et le néant absolu, *zettai mu* (Nishida), 302, 504–505
le néant selon Kuki et le Néant par excellence (Jean Scot Érigène), 316
néant originaire et métaphysique (*genponteki* 原本的, *keijijôteki* 形而上的) et néant dérivé et logique (*haseiteki* 派生的, *ronriteki* 論理的), 307–308, 422
néant, *kyomu* 虚無, nihiliste, *kyomuteki* 虚無的, 379–380, 383–384

ontologie, 130, 313–315
ontologie fondamentale, 130, 131
ontologique-phénoménologique, *genshôgakuteki sonzaigakuteki* 現象学的存在学的, 100, 118, 120, 130, 134, 374

peuple ethnique, ethnie, *minzoku* 民族, 177–183, 187, 189, 190, 192, 196, 218, 233–234, 236, 245, 447, 456, 457, 458, 471, 484, 492
coexistence des peuples ethniques, 467
minzoku, *kokumin* 国民 et *kokka* 国家, 179, 181, 182, 447, 458, 467, 469, 524
peuple du Yamato, *Yamato minzoku* 大和民族, 192, 196, 251, 447
peuple ethnique et langue, 183–186, 196–201
phénomène, *genshô* 現象, 199–201, 252, 259–268, 270, 271, 274–277, 357, 364, 365, 414, 513
au sens de phénoménalité, 275
phénomène culturel, *bunka genshô* 文化現象, 187–189, 197
phénomène de la nature, *shizen genshô* 自然現象, 185
phénomène social particulier, *shakai no tokushu na genshô* 社会の特殊な現象, 185
selon Heidegger, 264
selon Husserl, 259
selon Kant, 259
phénoménologie, *genshôgaku* 現象学, 22, 83–85, 87–94, 126, 131, 170, 185, 191, 222, 257–259, 261–262, 264, 268, 271, 275–277, 344, 363–366, 480, 483
philosophie première, 297, 302, 335–337, 405, 426, 500
poésie, poème, 75, 104, 116, 132, 145, 158–61, 239, 284–291, 294–295, 360–361, 363, 378–379, 400, 450–456, 461

rencontre, 13, 104, 132–139, 220, 241, 251, 252, 253–254, 262–263, 265–268, 274–277, 308–310, 328, 330, 332–338, 339–345, 346–348, 357, 359–360, 362, 377–378, 386, 390, 399, 455, 464, 519–520, 521, 526
au 遇う (rencontre) et *gûzen* 偶然 (contingent, hasard), 240, 254, 279
kaikô 邂逅 et *meguriai* めぐり逢い, めぐりあひ, 邂逅, 136–137, 253–254
rencontre et *begegnen lassen* (Heidegger), 281–282
rencontre et *etoku* 会得 (comprendre), 187–189, 251
rencontre et être-jeté (Heidegger), 277–282
rencontre et *iki*, 351
rencontre et milieu, *fûdo* 風土 (Watsuji), 283–284
rencontre et *symptôma* (Aristote), 256
rime, *in* 韻, *ôin* 押韻, *kyakuin* 脚韻, 239, 285–286, 288–292, 293–295, 320, 361, 363, 378–379, 397, 450–456

sui 粋, 204, 206–207, 234–235

tradition, *dentô* 伝統, 107, 109, 286, 448–450, 454–455, 457–460, 462–463, 498
tsû 通, 204–205, 206–207, 235

vie, 67, 91, 101, 121, 128–129, 154, 156–157, 167–168, 169, 189, 191, 231, 232, 235, 242–243, 247, 272, 274, 280, 286, 352, 367, 378, 379, 390, 398, 400, 410–411, 413, 420, 433, 475, 488
approfondissement de la vie, 239, 278
géométrie de la vie, *jinsei no kika* 人生の幾何, 135–137
jinsei 人生, *seikatsu* 生活, *jisseikatsu* 実生活, *seimei* 生命, *sei* 生, 137
le sens de la vie, 370–374
logique de la vie, *sei no ronrigaku* 生の論理学, 170
mise entre parenthèses de la vie quotidienne, 222–223, 232
vie antérieure, 123, 246, 320, 369, 397, 422
vie et *iki(ta)* いき (生きた), 163, 166–167
vitalisme de Taishô, *Taishô seimeishugi* 大正生命主義, 71–72

Table des matières

Remerciements 5
Avertissement 7
Introduction. Kuki Shûzô, un philosophe japonais dans la première moitié du XXe siècle 9
1. De la « philosophie japonaise » 9
2. Kuki Shûzô (1888-1941) *dans* et *entre* les communautés 14
3. L'œuvre de Kuki au Japon 15
4. L'œuvre de Kuki en dehors du Japon 19
5. Pour une interprétation englobante de l'œuvre de Kuki : la tension entre le donné et le spéculatif 21
6. Essai d'histoire de la philosophie japonaise 28
7. Plan 37

PREMIÈRE PARTIE

INTUITIONNISME ET « IRONIE » PAR RAPPORT À L'UNIVERSEL : KUKI ÉTUDIANT AU JAPON ET EN EUROPE (1905-1928)

Chapitre Premier. Kuki et le contexte philosophique et intellectuel : d'un moment antimétaphysique à un moment métaphysique et phénoménologique 43
1. Le moment antimétaphysique de la « philosophie en langue anglaise » (1868-vers 1885) : positivisme, utilitarisme, darwinisme social 44
2. Le moment antimétaphysique de la « philosophie allemande » (vers 1885-années 1920) 47
a) L'introduction de la philosophie allemande à l'ère Meiji (« vers 1885 ») 47
b) Néokantisme et « mouvement pour la culture » de l'individualité à l'ère Taishô (1912-1926) 53
c) Kuki étudiant à Tôkyô (1905-1921) et à Heidelberg (1922-1923) 57
3. Le bergsonisme comme pourvoyeur d'« intuition métaphysique » (1910) : la réception de Bergson au Japon 63
a) La présentation de l'« Introduction à la métaphysique » par Nishida 67
b) Kuki, Bergson et le contexte vitaliste japonais : le « moi » isolé de l'individualisme universaliste de l'ère Taishô 69
c) À Paris : Bergson selon Kuki, ou l'intuition, l'individuel et l'ironie par rapport à l'universel 75
4. La réception japonaise de la phénoménologie : l'alliance avec Bergson dans la méthode d'intuition et la donation à la conscience 83
a) Petite histoire de la réception 83
b) Kuki et Sartre : phénoménologie et Bergson *vs* néokantisme, ou bien phénoménologie *vs* Bergson 89
Chapitre II. Les premières idées de Kuki à la fin de son séjour européen (1928) 99
1. L'Orient et l'Occident 105
a) Un contexte de remise en cause de la raison occidentale 105
b) La défiance par rapport à l'universel 107
Japon, Orient et Occident selon Nitobe Inazô et Okakura Tenshin 107
Nationalisme culturel et « croisement » entre Orient et Occident selon Kuki 112
2. Phénoménologie et métaphysique selon Kuki 120

a) Le « métaphysique-mystique » 120
b) Première moitié du XXe siècle : métaphysique, expérience et existence..... 125
c) Le Heidegger que Kuki a connu, ou l'ontologie phénoménologique comme métaphysique du *Dasein* 130
d) Première tentative d'interprétation du « croisement » entre temps phénoménologique et temps métaphysique : l'instant d'une rencontre et le hasard ... 132

DEUXIÈME PARTIE

LE DONNÉ COMME « NOUS »

(1929-1930)

Chapitre Premier. Le contexte japonais au retour de Kuki : passage d'un individualisme universaliste au marxisme, puis au nationalisme ethnique..... 147
1. L'apogée du marxisme et l'art pour la classe : du « moi » isolé au « nous » de classe 148
2. Les réactions au marxisme : répressions, mouvements nationalistes et l'art pour l'art 153
3. Kuki contre l'art prolétarien et le naturalisme..... 158
Chapitre II. « Partir du concret donné » : une méthode présente dans toute l'œuvre.. 163
1. « Une philosophie vivante doit être en mesure de comprendre le réel »..... 163
2. Le « concret donné » 168
3. « Énoncer logiquement le vécu » 170
Chapitre III. Le donné comme « nous » ethnique : un nationalisme ethnique..... 173
1. Un retour à l'époque d'Edo pour montrer la spécificité ethnique du Japon..... 173
2. Le concret ethnique dans le monde philosophique japonais : *minzoku* 民族..... 177
3. Ethnie, signification et langue dans *La structure de l'iki* : une « herméneutique de l'être ethnique » ou le tournant ethnique de la phénoménologie..... 183
4. L'évolution de la méthode phénoménologique dans les textes sur l'*iki* (1926-1930).. 186
5. L'évolution du point de vue sur la culture (1926-1930)..... 192
6. L'écart entre le concret ethnique et son « énoncé logique » 196
Chapitre IV. Le donné comme « nous » à deux : une coexistence intersubjective 203
1. *Sui* 粋, *tsû* 通 et *iki* いき dans l'histoire du Japon 203
2. L'*iki* selon Kuki : le « *charme* (séduction) *plein d'urbanité* (résignation) *et de vigueur* (bravade) »..... 208
a) « Séduction » (*bitai* 媚態)..... 209
b) « Bravade » (*ikiji* 意気地) 212
c) « Résignation » (*akirame* 諦め)..... 213
3. La coexistence intersubjective de l'*iki* : le « nous » entre les deux..... 216
4. La coexistence spatio-temporelle dans « Le problème du temps » (1929) 218
5. La liberté individuelle dans l'*iki* et la liberté individualiste de l'ère Taishô 221
6. L'*iki* et l'amour (*koi* 恋) : *La structure de l'iki* et la mode de l'amour à l'ère Taishô . 226
7. L'intersubjectivité de l'*iki* et l'« interrelation » selon Watsuji..... 229
8. L'*iki* est-il exclusivement japonais ? Ses attributs culturels..... 233
Chapitre V. Le donné comme « nous » à deux : la rencontre contingente..... 239
1. Pourquoi parler de la contingence ? Une réaction à l'universel abstrait 243
a) Contingence, culture et race..... 244
b) La contingence pour parler du concret donné et « non-rationnel »..... 247
c) Le concret donné contingent et le concret donné ethnique : un écart avec *La structure de l'iki* 250
2. Interprétation phénoménologique de la théorie de la contingence : le donné comme rencontre contingente 253
a) La contingence comme rencontre 253

b) Le phénomène au sens phénoménologique et l'« intuition se donnant originairement » 257
c) La rencontre contingente, phénomène privilégié de la phénoménologie 265
d) La contingence selon Kuki et la contingence selon Husserl 269
e) Réinterprétations de l'être-jeté par Kuki et Watsuji : la contingence et le milieu .. 277
3. La rime, expression esthétique de la rencontre contingente 284
a) De la poésie régulière nouvelle de l'ère Meiji au naturalisme de la poésie libre 285
b) La rime dans la philosophie de la contingence 290
4. Contingence et métaphysique 295
a) La contingence, ou le « point de vue métaphysique » (1929) 295
b) La contingence, ou le « problème métaphysique à proprement parler » : l'être et le néant (1930) 299
c) L'influence de la métaphysique du *Dasein* 304
d) Kuki dans l'histoire de la métaphysique 313
5. Contingence, phénoménologie et métaphysique : rapprochements et écarts (conclusions et transition) 316

TROISIÈME PARTIE

VERS LA SYSTÉMATISATION :

LA NÉCESSITATION DU DONNÉ (1931-1941)

Chapitre Premier. De la trinité de la contingence et, derechef, du caractère originaire de la rencontre 327
1. Les trois contingences : logique-catégorique, empirique-hypothétique, métaphysique-disjonctive 327
2. Le mode d'exposition des trois contingences 329
3. Trois contingences en un : le caractère originaire de la rencontre, ou l'ouverture de l'intersubjectivité 331
Chapitre II. La rencontre contingente comme répétition du même 339
1. La temporalité de la contingence : le présent 339
a) La rencontre *hic et nunc* entre deux individus ou le « fait originel radical et primaire » 339
b) La rencontre contingente et la coexistence *iki* 348
2. Le temps métaphysique, « forme temporelle de la contingence » 353
a) L'« éternel présent » comme temps métaphysique et la contingence (1931-1932) 354
b) Le présent de la poésie rimée comme « éternel présent » (1933) : l'expression esthétique du croisement entre temps phénoménologique et temps métaphysique 360
c) Le temps métaphysique comme répétition du « contingent simultané » (1935) 361
d) Les limites 362
Chapitre III. La contingence comme destin : l'existence de l'*amor fati* 367
1. Contingence et destin dans « Le temps métaphysique » (1931) : le « sens de la vie humaine » 368
2. De l'intuition du donné entouré de néant à son affirmation comme destin dans la théorie de la contingence (1932-1935) : le nietzschéisme de Kuki 375
a) Le contingent à la frontière entre l'être et le néant : la fragilité du donné et du beau 375
b) Le caractère « nihiliste » de la contingence et l'« inquiétude » du monde intellectuel 379
c) Affirmer avec force le contingent « pareil au néant » et en faire un destin 384
d) La question de la « finalité sans fin » en morale : la correspondance avec Tanabe, membre du jury de thèse (1932) 387
e) Derechef Kuki et Sartre : de l'étonnement à la joie, ou bien la nausée 395

3. L'idée de « contingent-nécessaire » : logique du principe d'identité et existence de l'*amor fati*, l'avers et l'envers d'une même médaille 400
a) L'idée spéculative du « contingent-nécessaire » dans la thèse de 1932 401
b) Contingence et nécessité dans le « débat sur la littérature du hasard » de 1935 : les écrivains, les marxistes et Tanabe 406
c) Le « contingent-nécessaire » et l'existence de l'*amor fati* dans *Le problème de la contingence* de 1935 418
Chapitre IV. Les ambivalences de l'œuvre de Kuki : la philosophie de la contingence devant l'histoire (1936-1941) 429
1. L'idée de « nature » dans l'œuvre de Kuki : « Les caractéristiques proprement japonaises » (février 1937), un texte de circonstance 433
2. La position politico-culturelle de Kuki 446
a) Un nationalisme culturel affirmant en même temps une « réciprocité d'influence » entre les cultures 446
b) « Tradition » et rapport aux autres cultures dans la théorie de la rime 450
c) Kuki et les discours de 1937 sur ce qui est « proprement japonais » 457
d) Individu, nation et monde 465
3. Kuki contre Kuki ? La philosophie de la contingence en temps de crise 472
a) Kuki et les intellectuels devant l'éclatement de la guerre sino-japonaise (juillet 1937) 472
b) Une esthétisation de la guerre ? 478
c) Le phénomène contingent comme relativisation du donné : la face phénoménologique 480
d) Le contingent comme destin : la face spéculative-existentielle, ou l'idéalisme du *bushidô* 481
4. Quand la logique du principe d'identité, ou l'absence du principe du meilleur, devient une logique du puissant 487
5. Une pensée de l'« universel concret » ? De l'individualisme au nationalisme dogmatique 489

Conclusion. Difficile universel 495
1. Le cheminement de notre thèse 495
2. Kuki et ses contemporains japonais 502
a) Kuki et l'école de Kyôto au sens restreint : la question du néant 504
b) Kuki et l'école de Kyôto au sens large : la question de l'action 505
c) Kuki et l'école de Kyôto devant la chose politique 509
3. Kuki et nous : la question de l'universalité, ou du commun 514
a) Derechef l'*iki* et l'amour : l'*iki* comme phénomène érotique universel 516
b) Pour un véritable « universel concret » : la radicalisation de l'intersubjectivité, ou vers le « nous » universel 520
Bibliographie 529
Chronologie 555
Index nominum 563
Index rerum 565

Simon EBERSOLT

CONTINGENCE ET COMMUNAUTÉ
KUKI SHÛZÔ, PHILOSOPHE JAPONAIS

Résumé

Cette étude porte sur l'œuvre entière de Kuki Shûzô (1888-1941), non seulement sur sa pensée de la contingence, ses théories de la rime et du temps, son essai sur l'*iki* (idéal éthique et esthétique de l'époque d'Edo), mais aussi sur ses déclarations d'ordre politico-culturel sur l'ethnie (*minzoku*) et la guerre. Essai d'histoire de la philosophie japonaise, elle se propose de présenter et d'approfondir les dialogues que Kuki a entretenus, parfois directement, avec l'Europe philosophique de l'époque (notamment Bergson et la phénoménologie), mais aussi avec les philosophes japonais (notamment Watsuji et Tanabe) et un monde intellectuel plus large (le « mouvement pour la culture » de l'ère Taishô, les discussions sur la poésie japonaise, le débat sur la « littérature du hasard »), dialogues à partir desquels les concepts de Kuki ont émergé.

Nous interprétons son œuvre en mettant en valeur une tension entre insistance sur le « concret donné » et logique de l'identité. Avancé par Kuki contre l'idée d'universel abstrait, le concret donné est incarné par plusieurs figures du « nous », du commun, qui se caractérisent par la différence avec autrui : l'ethnie, la coexistence intersubjective de l'*iki*, la rencontre contingente entre individus, dont nous donnons une interprétation phénoménologique. La logique de l'identité est présente dans l'idée d'identité ethnique, la métaphysique de l'éternel retour du même et la *praxis* de l'assimilation d'autrui dans l'identité du moi. Nous élucidons la manière dont Kuki systématise cette tension, ainsi que les conséquences de cette systématisation sur les questions éthique et politique de la communauté et des rapports entre individu, nation et monde.

Mots-clefs : Kuki Shûzô, philosophie japonaise, contingence, communauté, nous, rencontre.

Résumé en anglais

This study focuses on Kuki Shûzô's entire oeuvre: not only on his theories of contingency, rhyme, and time, and his essay on *iki* (the ethical and esthetical ideal of Edo period), but also on his cultural-political assertions on ethnic people (*minzoku*) and war. This essay on history of Japanese philosophy tries to present and develop dialogues that Kuki maintained, sometimes directly, with European philosophers of the time (in particular Bergson and the phenomenologists), but also Japanese philosophers (in particular Watsuji and Tanabe) as well as the broader intellectual world (the "movement of culturalism" of the Taisho era, debates on Japanese poetry and the "literature of contingency"). It was from these dialogues that Kuki's concepts emerged.

I interpret his oeuvre by emphasizing tensions between insistence on the "given concrete" and the principle of identity. Claimed by Kuki against the idea of an abstract universal, the given concrete is embodied by several figures of "we", of the common, which are characterised by difference with others: ethnic people, intersubjective coexistence of *iki*, the contingent encounter between individuals, of which I give a phenomenological interpretation. Logic of identity is represented by the idea of ethnic identity, the metaphysics of eternal return of the same, and the praxis of assimilation of others in the identity of the "I". I clarify the way Kuki systematizes this tension, as well as the consequences of this systematization on ethical and political problems of community and relationships between the individual, nation, and world.

Keywords: Kuki Shûzô, Japanese philosophy, contingency, community, we, encounter.