

Danse folle du néant

—À partir de Kitaroh Nishida et Hajime Tanabe—

Masato Gôda

1.

Qu'est-ce que le « *mou* » (無) ? Il n'est point facile du tout de le comprendre ni de vous l'expliquer ; dans le titre de mon intervention, j'emploie le terme « néant » ; mais il ne va pas de soi qu'on puisse traduire « *mou* » en néant (*nihil*) ou en rien (*rem*). En grec, on utilise les préfixes tels qu'« *ou* », « *me* » ; ce n'est pas le cas du « *mou* », seulement « *mou* » lui-même fonctionne comme préfixe négatif. Par exemple, le « *mou-gen* » (無限) est morphologiquement le même que l'« in-fini » (*en-sof*) ; on pourrait en multiplier les exemples tels que « *mou-i* » 無為 (désespoir ou non-agir), « *mou-ga* » 無我 (sans-moi), « *mou-chi* » 無知 (non-savoir) etc..

Aujourd'hui, nous utilisons la lettre 無 qui s'origine dans la lettre 舞 qui signifie « danser. » C'est que le « *mou* » se lia à l'oracle transmis à travers la danse de la prêtresse. D'ailleurs, on employa aussi une autre lettre 无 qui figure l'homme assis détournant sa face.

On dit d'ordinaire que la notion de « *mou* » remonte à Tchouang-tseu, et, à travers lui, à Lao-tseu. Tchouang-tseu aussi bien que Lao-tseu sont les noms de personne et en même temps les titres des textes. L'existence de Tchouang-tseu comme penseur chinois au IV^{ème} siècle A.C. est peut-être certaine ; et pourtant quant à Lao-tseu, son existence comme personne unique est, comme au cas de Homère, assez douteuse. Très souvent on réunit ces deux noms et nomme leur pensée « pensée Lao-Tchouang (老莊思想). » C'est presque un stéréotype de la qualifier de « pensée du *mou*. » Une telle qualification n'est pas erronée ; mais il y a un mélange d'interprétations sur le sens du « *mou* ». Cette complexité devient d'autant plus embarrassante que les Chinois traduisirent le « *kou* » (空, *synyata* en Sanskrit), c'est-à-dire le vide ou la vacuité du bouddhisme indien en « *mou*. »

Je ne suis pas du tout spécialisé en pensée chinoise ; je voudrais donc recourir à mon collègue Takahiro Nakajima quant à la situation interprétative autour du « *mou*. » (*Tchouang-tseu*, Éditions Iwanami, 2009) D'après Nakajima, on a d'abord la version selon laquelle le « *mou* » signifie l'absence ou le manque d'« *ou* » (有), c'est-à-dire de l'étant ; seulement

l'absence de l' « ou » ne nie pas l'existence de la matière. En un mot, le « *mou* » est le « sans forme » ou l'amorphe. Il n'a pas de nom. C'est précisément ce que signifie le « Tao » ou « Dao » — c'est-à-dire le chemin ou la voie : le *mou*, c'est le tao.

Puis, le « *mou* » devient le concept « ontologique » ; il est maintenant ce qui rend les étants (Seiendes) comme étants et il se place au-dessus de la voie ou du chemin — « Tao » ou « Dao » en chinois —, malgré Lao-tseu identifia le « *mou* » avec le « Tao ». Le « *mou* » n'est rien d'autre que la condition ontologique de tous les étants. Comme vous le presentez, cette version a une parenté avec la « différence ontologique » chez Heidegger. Troisièmement, le « *mou* » est interprété comme niant le « *mou* » lui-même. Plus précisément, les étants devraient se fonder d'eux-mêmes. En un mot, « Die Welt weltet » ou « la Nature se nature. »

Alors, quelle serait la fonction du « *mou* » ? Chaque étant a sa « nature » (性) qui définit sa « part » (分). Dans ces conditions, le « *mou* » signifierait la « non-différence de tous les étants » (万物齐同). Selon Nakajima, le bonze qui s'appelle Sohjoh (Seng-Zhao, 374-414) écrit à l'égard d'une vacuité bouddhiste qu'en dépassant la dichotomie de l'étant et néant et en même temps l'enveloppant, elle représente le stade supérieur de l'indifférence absolue et l'identifie avec le « *mou*. » C'est ainsi que la vacuité comme indifférence absolue rend possible l'égalité universelle. Tous les étants n'ont pas de substantiel et ils ne sont que les chaînons équivalents l'un à l'autre de la série causale appelée « *engi* » (緣起) ou inter-dépendance. À ce sujet, Nakajima cite le passage suivant d'un chercheur de Tchouang-tseu :

Le « *mou* » dont parle Tchouang-tseu ne serait pas tant le néant que l'infini. Dans la dimension infinie, non seulement les oppositions/différences concernant les positions entre ceci et cela, avant et derrière, gauche et droit disparaîtraient, mais encore les différences de valeur telles que bon et mauvais, beau et hideux perdraient leur sens, de sorte que tous les étants deviennent homogènes et ne font qu'Un. (p.31)

Quelle est l'interprétation la plus appropriée à la pensée Lao-Tchouang, s'il y en a une ? Moi, je suis incapable de le décider ; en présupposant une telle variété interprétative, je voudrais maintenant examiner comment fonctionne le « *mou* » ou le « *mou* absolu » dans les philosophes japonais tels que Kitaroh Nishida, Hajime Tanabe.

2.

En ce qui concerne la formation de Nishida, un chercheur chinois Jo Suisei (Xu Shuisheng) a dénoncé la sous-estimation injustifiée des influences exercées de la part de la pensée chinoise sur la philosophie de Nishida :

Bien qu'il existe explicitement des rapports étroits entre la philosophie de Nishida et la pensée chinoise, les sociétés philosophiques du Japon aussi bien que de la Chine ont encore la tendance à feindre de les méconnaître. [...] Dans l'article « Kitaroh Nishida » du *Dictionnaire des philosophes japonais modernes* publié dans les années 80, on peut lire : il ne se rapportait guère à la pensée orientale ni dans sa première période, ni dans sa dernière période, sauf quelques derniers textes sur la religion. Cette conception domine surtout dans la société philosophique du Japon. Cependant, l'existence des rapports étroits qu'avait Nishida avec la philosophie chinoise est déjà indéniablement évidente dans son premier livre : *Recherches du Bien*. Si tel était le cas, on pourrait affirmer que cette conception-là, incompatible en elle-même avec la réalité de la philosophie de Nishida, contient une sorte de préjugé culturel grave. (*Kindai Nihon no Chishikijin to Chûgoku Tetsugaku*, Tôhō Shoten, 2008, p. 102)

Un des promoteurs de cette tendance était sans doute Yujiroh Nakamura qui, dans sa *Déconstruction de la philosophie de Nishida* publié en 1987, l'a mise en relation avec les philosophes français tels que Deleuze, Derrida, Foucault d'une part, et l'a débarrassé de la pensée chinoise d'autre part. Il affirme que dans la période de *Recherches du Bien*, Nishida lisait peu de la littérature orientale. Bien sûr que Nakamura a souligné l'importance du rôle qu'a joué le Zen à l'égard de la formation de pensée chez Nishida, mais cela pour autant que le Zen se détache du sol de la Chine, même du Japon et s'intériorise, s'incarne dans la personne de Nishida.

Cependant, si on lisait ou simplement feuilletait ses *Recherches du Bien*, ce serait presque impossible de ne pas remarquer les passages décisifs qui mentionnent ou citent Confucius, Siun-tseu (荀子). Nishida lui-même se souvient que dans son enfance, il aimait prendre en main les livres de son grand-père à cause de la gravité des lettres chinoises qui en recouvrent les pages. Le nom de plume de sa jeunesse « Celui qui a des ailes » était emprunté à la rêve de papillon chez Tchouang-tseu. De plus, Nishida a admiré d'une manière exceptionnelle le texte de Hajime Tanabe intitulé « Ontologie confucianiste. »

D'ailleurs, contrairement à ce que dit Masakatsu Fujita, Nishida assista très assidûment aux cours de Tetsujiroh Ino-oué sur la philosophie indienne et l'impact de sa part s'inscrit très nettement dans les *Recherches du Bien* ; en effet Nishida y professe la coïncidence du « petit self » (atman) avec le « grand self » (brahman), c'est-à-dire l'univers tout entier. Si nous voulions comprendre ce que c'est que le « *jikaku* » (自覚), c'est-à-dire « réflexion de soi à soi », nous devrions de toute nécessité tenir compte de cet aspect de la philosophie de Nishida.

Dans son « phénoméno-réalisme » (現象即實在論), Ino-oué cite la parabole du chaos

chez Tchouang-tseu et dit par-là que « l'homme devient humain quand le chaos cesse de l'être » ; mais même si le chaos cessait de l'être, le chaos ne disparaîtrait pas, il demeurerait comme « frange » autour de l'ouverture comme champ de conscience. Il s'y ouvre comme oasis dans le désert indéfini. Sans aucun doute, Nishida hérita l'idée de « frange » d'Ino-oué ; l'oasis est au désert indéfini est ce que quelque étant est au « lieu » (場所) où il existe.

Je me rappelle ici le fait que Jacques Lacan s'intéressait à la thèse de doctorat d'Alexandre Koyré : *La philosophie de Jacob Böhme* (1929). Car, Nishida aussi pensait au « miroir de sophia » dont parle Jacob Böhme, miroir qui se reflète soi-même, quand il voulait décrire le processus infini du « *jikaku* » où le « lieu » cherche à se voir ou à se refléter. Je crois que Nishida est un philosophe qui refuse le stade de miroir où on est obligé d'assumer l'image spéculaire qui n'est rien d'autre que la projection du désir d'autrui. Dans la mesure où le lieu cherche à se voir, le lieu se délimite ; mais une fois délimité, le « lieu » devrait se refléter de nouveau et ainsi de suite infiniment. On pourrait dire la même chose autrement en employant les termes tels que « frange », « sans-fond » (Ungrund) : on a beau délimiter l'étant, le frange chaotique resterait à jamais ; on a beau se plonger, on ne pourrait pas atteindre le fond.

Ce qui est très remarquable à l'égard du développement de la philosophie de Nishida, c'est qu'il remplaçait graduellement le terme système par le terme le lieu. Dans son texte *De ce qui agit à ce qui voit*, il écrit :

Pour que les objets se collèrent l'un avec l'autre et qu'ils constituent un système et le gardent, il faudrait qu'il y ait quelque chose où ce système devient possible et où il existe.

Bien sûr, ce quelque chose n'est pas quelque chose ; c'est précisément ce que Nishida allait appeler « lieu » ; ce qui revient à dire que le lieu n'est pas le système, et c'est vraiment impressionnant que Nishida y qualifie une telle marge du système de « dithyrambique. » Après ce texte, Nishida allait publier *L'auto-limitation du non-limité* en 1928, puis *La limitation réflexe du mou* en 1932. Du système au lieu, il y a une « diastole » (limitation inverse) ; du lieu au système, il y a une « systole » (limitation). Il est certain qu'ici Nishida s'inspire de Schelling et ses *Âges du monde*. Dans ces conditions, on pourrait affirmer que pour Nishida le « mou » est un excès dithyrambique par rapport à la totalité systématique des étants ; le « mou » est ici la réalité ou la substance, non pas le néant ni la vacuité non substantielle. Dans la mesure où un tel « mou » ne se réduit jamais au rien, on pourrait justifier le choix de Nishida de le nommer « mou absolu » (絶対無). Dans ce sens, j'ose dire que Nishida accepte et développe la notion de tao qui n'implique rien de négatif ni de privatif.

3.

C'est en 1930 que Hajime Tanabe a adressé à Nishida son texte intitulé « Questions à maître Nishida » et y écrit :

Je suis tout de même capable de comprendre l'idéalisme qui consiste à tenir le formel pour l'ombre de l'informel ; plutôt au contraire, j'adore surtout votre position religieuse impossible à atteindre pour moi de l'éveil au *mou*. Et pourtant, selon mes positions, l'éveil au *mou* absolu devrait être admis seulement comme expérience toujours possible dans la vie, non point comme principe philosophique qui organise les divers points de vue comme totalité.

Tout en rejetant la notion de « *mou* absolu », Tanabe lui-même allait s'en servir ; il a même parlé de la « réflexion de soi à soi du *mou* absolu. » Alors, quel sens a-t-il donné à ce terme ? Avant d'y réfléchir, je voudrais vous présenter comment Tanabe caractérisait « la pensée japonaise. » D'abord, plus elle s'assimile aux cultures étrangères, plus elle déploie son originalité ; les importations du confucianisme aussi bien que du bouddhisme en sont les preuves évidentes :

Maintenant que le confucianisme et le bouddhisme, tous les deux ont perdu presque toute leur force traditionnelle sur leurs sols nats et ne peuvent pas servir de base pour la construction de la nouvelle culture selon les nouvelles circonstances, seules la pensée confucianiste et la pensée bouddhiste assimilées à la culture japonaise ont encore l'efficacité réelle précisément grâce à la fermeté et à la puissance inclusive de l'esprit japonais. (...) Les puissances en soi qu'a l'esprit japonais de s'accorder immédiatement aux autres ont été médiatisées par l'entendement confucianiste, et sont arrivées au stade en et pour soi par la raison bouddhiste.

Voilà la préface au texte sur Dôgen (1200-1253) publié en 1939 ; Dôgen est bien sûr un des maîtres éminents du Zen à l'égard duquel Tanabe écrit dans son texte commémorant le 70 ans de Martin Heidegger « L'ontologie de la vie ou la dialectique de la mort ? » (1958) :

En face de la situation qu'on pourrait appeler « époque de la mort », il est devenu manifeste que l'ontologie de la vie devrait tomber dans le cul-de-sac de l'antinomie ; s'il y avait une philosophie qui en rend possible la sortie, ce devrait être la dialectique

de la mort. Voilà mon hypothèse. Ne serait-ce pas précisément la pensée d'Est-Asie du Zen par laquelle on pourrait tirer la pensée occidentale d'une telle impasse ? (13/529)

Tanabe conclut ce texte en disant qu'étant donné qu'elles se basent sur la position de l'être non pas sur ce qu'on appelle *mou*, l'ontologie du professeur Heidegger aussi bien que l'eschatologie du professeur Bultmann n'arriveraient pas à dépasser les limites de la pensée occidentale ? C'est pourquoi je voudrais la renverser en position du « *mou* » de la pensée d'Est-Asie. (13/576) Quelle est la pensée d'Est-Asie pour Tanabe ? Quel est le *mou* de la pensée d'Est-Asie ? Quand il parle du « *mou* », Tanabe accorde certainement plus d'importance au Zen qu'au confucianisme ou à la pensée Lao-Tchouang. En effet, Tanabe parle du « *mou* » dans son texte sur le Zen : « Pour Dôgen, l'absolu n'est ne peut pas être l'être, ni l'être hypostatique ni l'être subjectif non plus. L'absolu, c'est le “*mou*” comme principe de la négation absolue qui fait détacher le corps aussi bien que le cœur. » Néanmoins, ce n'est pas le moi ou le sujet qui accomplit un tel détachement ; c'est le « *mou* absolu » qui la rend possible. En héritant la position du maître Shinran (1173-1262), Tanabe adopte nettement le point de vue de « *Tariki* » (他力), c'est-à-dire d'« hétéronomie. » On pourrait substituer au terme « *mou* absolu » d'autres termes tels qu'« Autrui absolu », « Grande mort » qui dépasse la relativité moi-autrui, vie-mort. Si l'intention subjective de chercher à y aboutir est l'« aller » (往相), l'opération de la part de l'Autrui absolu est le « retour » (還相). Dans le bouddhisme hétéronome, un tel « retour » est appelé « Grand Merci » (大悲). S'attendre à la mort préalablement en vivant n'est pas suffisant pour Tanabe ; il faut mourir réellement, c'est cela qui rend la vie comme résurrection. Devant les étudiants de l'Université impériale de Kyoto qui allait aux champs de bataille, Tanabe parla de ses idées de mort/résurrection ainsi que du sacrifice décidé pour l'État en 1943 ; c'est une des raisons pour lesquelles Tanabe a été accusé de sa collaboration à la guerre.

Ce problème épineux, on ne peut pas le laisser de côté ; et pourtant tous les étants — soit vivants soit non-vivants — n'existent-ils pas nécessairement comme résurrection ou transformation des autres ? Ou encore, le vivre lui-même n'est-il pas rien d'autre que le mourir/renaître ? D'ailleurs, Tanabe cite souvent les mots de Saint Paul : « En mourant à chaque instant présent, nous vivons comme mort/vivant. C'est pourquoi Saint Paul dit que « nous mourons au jour le jour » (La première épître aux Corinthiens, 15/31) » (11/487), et il les compare les mots d'un maître du Zen : « Il est bon de devenir mort en vivant et de faire à son gré » ou « Enfin, c'est comme si le mort ressuscitait.

De même que selon Dogen, « apprendre le soi, c'est oublier le soi », je veux nihiliser le soi ; et pourtant ce n'est pas simple approche asymptote à la limite, il faudrait chercher à la dépasser. C'est l'impossible ; oui, mais Tanabe cherchait précisément la possibilité de

l'impossible, et c'est le « *mou* » absolu et transcendant, Autre absolu par rapport aux étants qui la rend possible. Cet événement, Tanabe l'a nommé « renversement métanoétique du *mou* absolu, c'est-à-dire de l'amour », par lequel la perte de soi devient la résurrection de soi. Maintenant le soi lui-même n'est rien d'autre que ce qu'appelle Tanabe « communauté d'amour des existants. » Pour finir ce chapitre, je voudrais ajouter que juste après guerre, Tanabe a défini l'empereur japonais 天皇 comme symbole du « *mou* absolu » ; comme tel « *mou* absolu » totalise ou intègre la nation.

4.

Il n'est pas facile du tout de rendre compte de la distance et la proximité entre Nishida et Tanabe sans risquer de réduire d'une manière injustifiée leurs raisonnements. D'abord, comme je l'ai déjà dit, Nishida est plutôt du côté de la première version du « *mou* » comme « tao », tandis que Tanabe du côté du bouddhisme theravada ou du Zen et fait du « *mou* » la condition ontologique des étants (la deuxième version du « *mou* »). Il n'en est pas moins vrai que la diastole est à la systole (le cas de Nishida) ce que l'aller est au venir (le cas de Tanabe). La quasi-homologie entre leurs théories à son tour met en relief les différences : Pour Tanabe « *mou* » synthétise ou totalise ou unifie les étants, alors que Nishida prend le « *mou* » pour dithyrambique ou dionysiaque. Là on pourrait peut-être deviner la différence de la sensibilité philosophique envers le chaotique ou le paradoxal entre nos deux philosophes; et de plus, comme vous vous en apercevez, Tanabe est apparemment un rigoriste moral ou éthique beaucoup plus que Nishida qui cite les mots de Confucius : « Tout en satisfaisant tous tes désirs, tu ne dépasseras pas les limites. »

Nishida aussi bien que Tanabe étaient tous les deux forts en mathématiques. Quand Nishida a dit que « Si un système pouvait copier le soi dans le soi, un tel système serait infini », il pensait probablement aux paradoxes que les mathématiciens tels que Russell et Cantor avaient confrontés à l'égard de l'ensemble infini sans recourir à la théorie du type inventée par Russell. À la différence de Nishida, Tanabe n'appréciait jamais la théorie de l'ensemble chez Cantor ; il lui préférait toujours Dedekind et sa méthode de coupure (Schnitte). Il est indubitable que Tanabe a appliqué cette méthode à sa réflexion sur le « *mou*. »

Tanabe a critiqué sévèrement Nishida à l'égard de son usage de la notion de « *mou* absolu » ; Nishida n'a pas y répondre et a dit simplement que « Moi, je suis mon chemin ; lui, il suit son chemin. » Ça veut dire qu'il est à nous de les croiser, d'en chercher les « entres » — comme le disait Derrida — et de les rendre « monstrueuses. »