

Lieu et modernité chez Nishida

Augustin Berque

Volume 22, numéro 3, 1998

Culture et modernité au Japon

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015557ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015557ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Berque, A. (1998). Lieu et modernité chez Nishida. *Anthropologie et Sociétés*, 22(3), 23–34. <https://doi.org/10.7202/015557ar>

Résumé de l'article

Lieu et modernité chez Nishida

La logique dite du lieu (ou du prédicat) de Nishida participe d'une réaction contre la modernité occidentale, mais elle est aussi moderne en ce qu'elle autonomise le champ symbolique en fondant le prédicat sur une figure, le néant absolu, qui est homologue à l'arbitrante du signe dans la linguistique saussurienne.

Mots clés : Berque, Nishida, lieu, sujet, prédicat, modernité, Japon

LIEU ET MODERNITÉ CHEZ NISHIDA

Augustin Berque



Préambule : la question du sens des choses

Une première version de cet article, intitulée *Espace et modernité chez Nishida. Watsuji et Heidegger*, a soulevé de la part du comité de lecture d'Anthropologie et Sociétés, entre autres commentaires, les interrogations suivantes : « À qui ce texte s'adresse-t-il ? De quoi y est-il question ? En quoi contribue-t-il à l'anthropologie ? Que nous fait-il connaître du Japon ? ».

Ce sont là en effet des questions de poids, auxquelles il me faut répondre clairement. J'ai tâché de le faire dans cette seconde version : d'une part, en poussant plus loin et en explicitant davantage certaines des thèses de l'article lui-même, qui est de ce fait plus centré sur Nishida que dans sa première version ; d'autre part, en annonçant d'emblée ma position dans le concert intellectuel, ce qui est l'intention de ce préambule.

Cet article est écrit par un géographe orientaliste. Cela en explique le thème, la géographie ayant été conçue comme science des lieux dans l'école française de géographie, à la suite de Paul Vidal de la Blache. Ce thème du lieu paraîtra toutefois suffisamment général pour ne pas, d'emblée, rebuter l'anthropologue : d'autant qu'il est ici considéré dans un vaste registre d'acceptions, qui vont du plus concret jusqu'au plus abstrait, afin de prendre en compte le sens tout à fait particulier dans lequel Nishida employa le terme *basho* (lieu ou champ).

L'orientalisme est, quant à lui, entendu ici comme une herméneutique (un effort de compréhension) du sens que donnent au monde les grandes civilisations à tradition écrite de l'Asie, les seules qui, dans l'histoire, aient rivalisé avec l'universalisme du monde occidental. L'objet de ce travail herméneutique est le Japon. Je l'ai centré sur l'œuvre d'un philosophe, parce que la philosophie verbalise, plus expressément que d'autres langages, les principes d'une vision du monde. S'agissant de civilisation, il est également présumé que cela concerne un tant soit peu l'anthropologie aussi ; et je souhaite que, tout orientalistes que soient mes réflexions, elles puissent contribuer à l'édification de cette discipline.

C'est là proclamer, en passant, que je m'inscris en faux contre la démagogie d'inspiration saïdienne (Said 1979) qui a rendu injurieux le terme d'« orientaliste », notamment dans la mouvance du déconstructivisme politiquement correct. Je revendique au contraire cette épithète, en ce qu'elle témoigne du susdit effort de compréhension. Corrélativement, je m'inscris en faux contre les facilités du déconstructivisme, dans la mesure où celui-ci, comme je le montrerai, opère un biaisement nihiliste de la question du sens.

Enfin, quant au rapport du thème choisi (la question du lieu) au thème général de ce numéro de la revue, l'on se persuadera qu'il existe en sachant que l'école philosophique dite de Kyôto (*Kyôto gakuha*, un courant d'idées inspiré par la grande figure de Nishida, et qui se développa dans les années du militarisme ultranationaliste), est liée à l'idéologie du « dépassement de la modernité » (*kindai no chôkoku*), à savoir la conviction d'apporter à l'humanité une vision du monde vouée à supplanter celle de l'Occident moderne. L'une des sources de ce courant était ce que Nishida nomma, comme on le verra plus loin, « logique du lieu » (*basho no ronri*). Après quelques décennies de discrétion, ce thème est revenu au premier plan de la pensée japonaise, non sans lien avec ce que l'on appelle, depuis un quart de siècle, un « changement de paradigme » ; ce qui revient en fait à parler de nouveau, et sur les mêmes bases philosophiques, de dépassement de la modernité¹.

L'on concevra que de telles questions, même sous un abord peu familier, puissent ne pas laisser insoucieux le lectorat d'une revue d'anthropologie ; car ce dont il s'agit au fond, c'est bien du sens des choses pour l'être humain : problème anthropologique s'il en est.

L'engloutissement du sujet dans le lieu²

Dans ce qu'il appela *basho no ronri* (logique du lieu) ou *jutsugo no ronri* (logique du prédicat), Nishida Kitarô (1870-1945) n'a rien entrepris de moins que de renverser la vision du monde qui caractérise l'Occident moderne, en affirmant que l'identité du sujet (grammatical ou logique : *shugo*, *shudai*) se résout dans celle du prédicat. Par là, en effet, il ne réfutait pas seulement la conception aristotélicienne de l'identité du sujet — celle du tiers exclu, dans laquelle A n'est pas non-A, et qui fonde l'inférence rationnelle — ; il rejetait en fait, implicitement, la possibilité même de l'émergence du sujet social et psychologique (*shutai*, *shukan*) propre à la modernité : cet être souverain dont la subjectivité³, transcendant le monde, s'exprime exemplairement dans le *cogito* (« je pense ») de Descartes.

Dans la conception nishidienne, exposée notamment dans *Basho*, « le Lieu » (1966a [1927]), le « plan sujet » (*shugo-men*) « s'engloutit » (*botsunyû suru*) dans le « plan prédicat » (*jutsugo-men*). Ce mouvement de subsomption du sujet dans le prédicat conduit, ultimement, au néant absolu (*zettai mu*) ; à partir de quoi, se niant lui-même, le néant absolu engendre l'être.

-
1. Depuis 1994, je mène sur ce thème un programme international de coopération scientifique pluridisciplinaire intitulé « Le dépassement de la modernité, hier et aujourd'hui » (Berque et Nys 1997).
 2. Dans tout ce qui suit, les anthroponymes japonais sont donnés dans leur ordre normal (patronyme avant le prénom).
 3. On veillera à distinguer « subjectivité » (*shutaisei*, *Subjektivität*, *subjecthood* : le fait d'être un sujet qui peut dire « je pense » et agir de son propre fait), de « subjectivité » (*shukansei*, *Subjektivität*, *subjectivity* : le fait de manquer d'objectivité, ce qui peut en certains cas vouloir dire exactement le contraire de « subjectivité »). La subjectivité, notamment, fonde en droit le citoyen moderne.

Dit plus simplement, la logique du lieu est une logique de l'identification, celle de la métaphore dans laquelle A devient non-A, et ce faisant disparaît. La métaphore se fonde en effet sur l'identité du prédicat ; par exemple dans le pseudo-syllogisme suivant (qui est plutôt, si l'on peut dire, un synesthétisme ou un sympathisme) : « La Terre est ronde ; or l'orange est ronde ; donc la Terre est l'orange » (l'identité du prédicat « être rond » subsume celles, respectivement, des sujets « la Terre » et « l'orange »).

L'on remarquera que, dans cet exemple, le plan prédicat — qui est le lieu commun aux deux sujets « la Terre » et « l'orange » — est constitué par le qualificatif d'ordre sensible « rond ». La logique du prédicat semble effectivement être pour l'essentiel la « logique » qualitative (à strictement parler, la pathique ou l'esthétique) du monde sensible : celle des paysages, des situations concrètes, des manières de sentir les choses dans leur singularité. Effectivement, le lieu selon Nishida implique la conscience que l'on peut avoir des choses, autrement dit la manière dont nous les saisissons. Dans l'exemple ci-dessus, le lieu ne se borne pas à englober les deux sujets logiques « la Terre » et « l'orange » : il englobe également, mais implicitement, l'énonciateur du jugement « elles sont rondes », c'est-à-dire un ou des êtres humains.

Or, — fait significatif — la phrase dans laquelle Nishida pose le plus explicitement cette idée de l'engloutissement du sujet dans le prédicat (Nishida 1966a [1927] : 261) est elle-même dépourvue de sujet, bien qu'elle comporte deux verbes. On ne peut la traduire en français qu'en procurant arbitrairement un sujet (ci-après en italique) à chacun de ces deux verbes, ce qui donne : « Comme le plan sujet, qui jusqu'ici était l'être, s'engloutit tel quel dans le plan prédicat, *celui-ci* en vient à contenir aussi le sens de la volonté, qui subsume le général dans le particulier ».

Or, que les prédicats « engloutit... » et « en vient à contenir... » soient dépourvus de sujet, cela n'est autre que la thèse même de Nishida. Cette absence de sujet grammatical montre en effet que, au moins dans la langue où s'exprime cette thèse, le prédicat peut effectivement se passer du sujet. Il n'en tient pas seulement lieu ; il l'implique. Suivant certains linguistes qui, tel Ono Susumu (1979), ont montré que la forme de base du japonais répond à la question « [de] *quoi* [parle-t-on] ? » plutôt qu'à la question « *qui* [fait quoi] ? » (laquelle a engendré notre schéma sujet/prédicat), j'ai proposé à cet égard de remplacer la notion de sujet par celle d'*ambient* : ce qui, se passant, implique le sujet mais ne le présuppose pas. Autrement dit, dans le cas du japonais, la « sous-jacence » décisive, « ce qui est posé à l'origine et sert de base commune » (*hypokeimenon*, qui a donné *subjectum* : « ce qui est mis dessous »), ce n'est pas le sujet, c'est le lieu et l'ambiance d'une certaine réalité (Berque 1993 : 151).

Effectivement, le sens de la phrase en question ne passe que si le lecteur s'est investi suffisamment dans le texte pour pallier l'absence du sujet grammatical (*shugo*), en embrayant inconsciemment du plan de l'énonciation (celui où s'exprime la subjectivité de Nishida) à celui de l'énoncé (celui où le prédicat engloutit le sujet). Par cet investissement, le plan de l'énoncé, où ne reste que le prédicat, s'imprègne donc de l'intersubjectivité des sujets psycho-sociologiques (*shukan* et

shutai) « Nishida » et « le lecteur ». Le prédicat devient ainsi réellement *hypokeimenon* d'un lieu commun à Nishida et au lecteur. Corrélativement, l'on peut interpréter, par la structure même de cette phrase, le second volet de la thèse de Nishida : que le plan prédicat en vient à contenir aussi l'intentionnalité humaine, puisqu'il accueille en lui le propre des sujets psycho-sociologiques : la volonté de dire, de la part de Nishida, et la volonté de comprendre, de la part du lecteur.

Autrement dit, l'ambiant (le lieu commun dans la phénoménalité du monde sensible) supprime le sujet au double sens de personne (*shukan, shutai*) et de mot (*shugo, shudai*). Cette dynamique est exactement contraire à celle de l'émergence du *cogito*, qui de son côté pose le sujet « moi, je » antérieurement au monde, au double titre de l'énonciation et de l'énoncé. L'engloutissement du sujet dans le lieu nishidien n'est pas seulement une relativisation de la subjectivité (comme l'est aussi de son côté l'être-dans-un-lieu du *Dasein* heideggerien) ; c'en est à la lettre l'anéantissement, puisqu'il conduit au néant absolu.

Logique du lieu, logique du mythe

Historiquement, tout comme Heidegger, et pour les mêmes raisons de fond — le déni du sujet moderne —, Nishida s'est compromis avec une idéologie réactionnaire et singularisante, celle de l'ultranationalisme nippon des années trente et quarante (Lavelle 1994). Ayant renversé l'universalisme de l'ontologie moderne par sa néantologie, il fut très logiquement amené à concevoir que le lieu de la communauté nipponne (celui où s'abolissait la subjectivité des sujets psycho-sociologiques japonais, c'est-à-dire le champ symbolique emblématisé par la figure de l'empereur) était, de par son néant même, voué à devenir le lieu de toutes les autres nations. Autrement dit, cette néantologie justifiait virtuellement la soumission du monde entier à l'idéologie impériale nipponne. Quelles qu'aient été les inconséquences de Nishida à cet égard (il réprouvait par exemple l'impérialisme militaire), sa logique du lieu fut ainsi bel et bien le soubassement ontologique de l'ultranationalisme de son époque : cela même que le slogan *botsuga kiitsu* (abolition du moi, retour à l'Un) inculquait alors aux enfants des écoles.

Qu'un aussi grand esprit que Nishida se soit laissé aller à confondre le pivot universel de son système philosophique (le néant absolu) avec cette figure historique singulière qu'est le système impérial nippon, cela n'a pas fini d'intriguer les philosophes et les historiens. Les opinions à ce sujet, un peu comme à l'égard de Heidegger, se situent entre deux attitudes polaires : la dénégation (Nishida n'aurait rien à voir avec l'ultranationalisme) et l'interdit (toute son œuvre serait viciée par sa faute politique) ; ce qui, bien entendu, éternise un débat de sourds (voir par exemple Maraldo et Heisig 1995).

La question peut selon moi s'éclairer si l'on se rappelle que, tout au début de *Basho*, Nishida se réfère brièvement à la *chôra* platonicienne (notion qui intervient dans l'ontologie cosmique du *Timée*), alors que, malgré cette référence, la position qu'il exprime dans le reste du texte est exactement aux antipodes de celle de Platon.

En effet, dans le *Timée*, Platon (1985) développe une structure à trois termes : 1) l'être absolu ou « être véritable » (*ontôs on*) qu'est l'*eidôs* ou *idea*; 2) l'être relatif qu'est le devenir (*genesis*); 3) la *chôra* qui est le lieu ou le champ de ce dernier : « il y a et être, et lieu, et devenir (*on te kai chôran te kai genesin einai*, 1985 : 52d). Or chez Nishida, il n'est à aucun moment question d'être absolu, mais seulement de l'être (*u*), lequel est subsumé dans le lieu (*basho*) dont il ne peut se passer pour être : « Ce qu'il y a doit être dans quelque chose » (*aru mono wa nanika ni oite nakereba naranu* [1966a [1927] : 208]). En somme, Nishida ne conçoit qu'un rapport binaire, dont les termes (l'*u* et le *basho*) correspondent à ce que Platon appelle *genesis* et *chôra*, l'être absolu étant remplacé par le néant absolu, c'est-à-dire par rien.

Jointe au fait que la logique du lieu est dite aussi logique du prédicat, cette absence de l'être absolu révèle la nature profonde de la structure en jeu : c'est celle de cet énoncé sans énonciateur qu'est la parole commune, autrement dit le mythe. Nishida lui-même éclaire la question quand il identifie l'être au sujet (logique), à savoir ce qui est prédiqué, qu'il en montre l'« englobement » dans le prédicat, et qu'il dessine ainsi une figure à la Escher, dans laquelle en fin de compte l'englobant (le prédicat) se révèle être ultimement aussi, en se niant soi-même, la source de l'englobé (le sujet).

Cette figure circulaire, sans entrée ni sortie, n'est autre que celle des systèmes symboliques lorsqu'on les déconnecte de la réalité factuelle, celle des choses (lesquelles, en elles-mêmes, relèvent de la logique du sujet) qui sont le référent des discours effectifs de l'être humain sur le monde.

Le fait que la « logique du lieu » est celle du symbolique, Nakamura Yûjirô (1983, 1989, 1993) l'avait déjà indiqué. J'ajouterai quant à moi que la circularité « néantologique » de la structure nishidienne préfigure les structures à double dénégation (« ni, ni ») qui caractérisent le déconstructivisme derridien.

La *chôra* selon Derrida

Jacques Derrida a consacré à la *chôra* platonicienne une étude (1993) où il rapproche cette notion de celle de mythe. Les acceptions ordinaires du terme *chôra* en grec ancien, qu'il relève, sont les suivantes : « place occupée par quelqu'un, pays, lieu habité, siège marqué, rang, poste, position assignée, territoire ou région » (*ibid.* : 58) ; il s'agit donc d'un « lieu investi, par opposition à l'espace abstrait » (*ibid.*). Or ce « lieu investi », Derrida va en fin de compte l'interpréter comme s'il n'était investi que par soi-même : autrement dit comme *chôra* de *chôra*, alors que chez Platon, la *chôra* est *chôra* de la *genesis*, qui elle-même est reflet de l'être absolu.

Pour construire cette figure autoréférentielle, Derrida commence par renoncer à traduire le terme : car ce serait, écrit-il, le rattacher arbitrairement à une « texture tropique » (1993 : 23). Il renonce également à le rattacher au vocabulaire commun par l'intermédiaire de l'article défini : car celui-ci « présuppose l'existence d'une chose, l'étant *khôra* auquel, à travers un nom commun, il serait facile de se référer » (*ibid.* : 29-30). Voilà donc la *chôra* détachée du monde propre à la langue

française (ce que souligne la graphie *khôra*). Plus avant, Derrida la détache même des deux catégories de base de toute appréhension du monde : « *khôra* n'est ni sensible ni intelligible. Il y a *khôra*, on peut même s'interroger sur sa *physis* et sa *dynamis* [...] mais ce qu'il y a là n'est pas » (*ibid.* : 30), « le référent de cette référence [...] n'existe pas » (*ibid.* : 32), « il y a *khôra* mais la *khôra* n'existe pas » (*ibid.*).

Que reste-t-il alors de la notion de *chôra* ? Rien, sinon le texte qui en parle (le *Timée* de Platon) et le texte (*Khôra*) que Derrida lui-même écrit à propos de ce texte (1993). Or, l'altérité des deux textes impliquerait encore l'existence de la réalité où ils s'insèrent l'un et l'autre, et qui de ce fait leur donne doublement sens : l'un par rapport à l'autre, et chacun par rapport au monde, qui est le lieu et le référent de leur énonciation. Cette triple ouverture sur la réalité des choses, Derrida ne veut pas la voir ; il va donc s'employer à greffer son propre texte sur celui de Platon, et celui-ci sur lui-même, en une seule figure circulaire qui soit à jamais la fin et le commencement d'elle-même. Il souligne pour ce faire que le *Timée* comporte une imbrication de récits : « Une structure d'inclusion fait de la fiction *incluse* le thème en quelque sorte de la fiction antérieure qui en est la forme *incluante* » (1993 : 76), structure dans laquelle « Le dit mythique ressemble [...] à un discours sans père légitime. Orphelin ou bâtard, il se distingue ainsi du *logos* philosophique qui, comme il est dit dans le *Phèdre*, doit avoir un père responsable » (*ibid.* : 90). En cette absence d'énonciateur comme de référent, la seule façon de penser la *chôra* est donc de « revenir à un commencement plus ancien que le commencement » ; autrement dit à ce qui est la fin dans la structure derridienne, laquelle s'achève pour ce faire en un double verrouillage : Derrida/Platon et Platon/Platon. La dernière phrase de *Khôra* n'est autre en effet qu'une citation du texte même du *Timée* : « Et tâchons de donner comme fin (*teleutên*) à notre histoire (*to mythô*) une tête (*kephalên*) qui s'accorde avec le début afin d'en couronner ce qui précède » (Derrida 1993 : 97 ; Platon 1985 : 69a dans le *Timée*).

Or, si *Khôra* s'achève dans cette figure à la Escher, ce n'est nullement le cas du *Timée* ; dans lequel en outre, bien au contraire, la phrase qui suit immédiatement la citation précédente souligne que toute chose existe en relation à autre chose : « Or, ainsi qu'il a été dit au commencement, toutes choses se trouvant en désordre, le Dieu a introduit en chacune par rapport à elle-même et dans les unes par rapport aux autres, des proportions » (*autô pros auto kai pros allêla summetrias*) (Platon 1985 : 69a dans le *Timée*).

C'est cela : cette ouverture à l'autre qui passe par la proportion, et qui par là fonde le sens du prédicat dans la réalité du monde sensible⁴, que Derrida occulte dans son analyse de la *chôra*.

4. La structure ternaire être/lieu/devenir (*on/chôra/genesis*) que Platon définit en 52d doit en effet, à mon sens, être rapprochée de celle, également ternaire, qu'il présente dans les dernières lignes du *Timée* (1985 92c : 1) l'être intelligible (*noêton*) ; 2) le monde (*kosmos*) ou le tout (*panton*) « ayant admis en lui-même tous les êtres vivants mortels et immortels et entièrement rempli de la sorte », et qui est aussi assimilé au ciel (*ouranos*) « un et seul de sa race » ; 3) le devenir du monde sensible, exprimé par l'idée que celui-ci est un « vivant visible » (*zôon horaton*) qui « est né » (*gegonen*, verbe de même racine que *genesis*). Cette homologie fait de la *chôra* une figure allégorique du monde sensible.

Absence de base et modernité

En refermant *Khôra* sur elle-même, Derrida construit une figure homologue à celle de la résolution du lieu nishidien dans son propre néant.

Il faut certes noter une différence importante entre les deux figures : celle de Nishida est dynamique, tandis que celle de Derrida est statique. En effet, c'est l'être qu'engloutit le *basho*, et en se niant lui-même (comme néant absolu), c'est l'être encore que le *basho* engendre ; il y a donc bien ouverture vers le devenir du monde, alors que la *chôra* de *chôra* derridienne, à jamais, n'est rien d'autre qu'elle-même (le texte n'est que le texte, il ne dit rien du monde).

Au demeurant, les deux auteurs se rejoignent sur un point essentiel : c'est que leurs figures ont en commun de n'avoir pas de base et d'être auto-conclusives. Chez Derrida, comme on l'a vu, ce trait s'exprime par l'absence d'énonciateur et de référent, ainsi que par les procédés qui débrayent l'objet « *Khôra* » du sens commun de notre existence. Chez Nishida, tout particulièrement dans son écrit ultime *Bashoteki ronri to shûkyôteki sekaikan*, « Logique du lieu et vision religieuse du monde » (1966b [1945]), la chose est explicite : « Toute chose se délimite soi-même sans base (*mukiteiteki ni*), c'est-à-dire se possède soi-même (*jiko jishin wo motsu*) dans sa propre auto-délimitation (*jiko gentei*) »⁵ (*ibid* : 390). Le « toute chose » (*subete no mono*) en question n'étant autre que le monde (*alias* le lieu, *alias* le prédicat), il s'ensuit que celui-ci se trouve investi des attributs que notre sens commun attribuerait plutôt à l'énonciateur de ce prédicat. Pour Nishida en effet, c'est le monde qui possède la volonté d'être ce qu'il est lui-même. Nous l'avons vu déjà dans la phrase citée plus haut, où il est dit que le prédicat « en vient à contenir aussi le sens de la volonté ». Reprise dans l'écrit de 1945, cette perspective s'accompagne d'une indistinction radicale entre l'humain et le monde : « Ainsi, bien que nous parlions de notre être propre, celui-ci n'existe pas seulement comme être au plan prédicatif dans l'acte de jugement ; c'est dans l'auto-identité contradictoire du créé-crédant, dans l'auto-formation du monde historique qui se forme lui-même, qu'il existe comme être par acte de volonté » (*ibid* : 391).

L'auto-conclusion de la *Khôra* derridienne et du lieu nishidien s'accompagne, on le voit, de l'occultation (dans le premier cas) ou de la négation explicite (dans le second cas) des relations scalaires — les *summetriai* de Platon — qui, dans la réalité du monde, nous font distinguer les choses les unes des autres, et notre être propre, ainsi que notre volonté et notre jugement, du cours intrinsèque des choses. Nishida, en effet, entrelarde ses raisonnements sur les objets les plus divers d'un concept qui le dispense opportunément de toute prise en compte de ces rapports d'échelle : *mujunteki jiko dôitsu*, l'« auto-identité contradictoire », qu'il porte jusqu'à l'absolu (*zettai*) du *zettai mujunteki jiko dôitsu*. Cela vaut notamment pour le rapport entre l'un et le multiple, ce qui est récuser radicalement les échelles de la réalité physique. Celle-ci en effet se mesure : mais toute possibilité

5. J'ai traduit les passages de Nishida.

de mesure, et corrélativement toute référence matérielle, s'évanouit quand « Dans l'auto-identité de ces contraires absolus que sont le temps et l'espace, l'un et le multiple, voire l'être et le néant, se poursuit indéfiniment la création, sans base, du créé vers le créant » (1966b [1945] : 384).

C'est bien dans une telle perspective — et en cela Nishida est logique avec lui-même — que réside la vertu des symboles, qui ne sont point affaire de commensurabilité (*summetria*) mais d'auto-identité contradictoire dans l'incommensurabilité physique. Encore, dans le monde réel, les systèmes symboliques se réfèrent-ils aux choses : les mots, par exemple, veulent dire quelque chose. Autrement dit, les prédicats sont les prédicats d'un sujet quelconque. Or c'est cela même — la nécessité de cette référence à l'être — qu'abolit l'auto-identité contradictoire quand on la porte à l'absolu : le prédicat, comme la *Khôra* derridienne, se suffit à lui-même. Il n'a absolument plus besoin de base.

Ce débrayage absolu apparaît, au premier abord, comme l'antithèse même du positivisme moderne, dont le discours se réfère au contraire à l'en-soi de la chose par le truchement de la mesure. En cela, la position de Nishida est résolument antimoderniste ; et il n'est pas difficile d'en imaginer les raisons : négation consciente des postulats fondateurs de la modernité occidentale, cette position participe de la remise en cause, par le Japon, de l'hégémonie de l'Occident. Elle est l'homologue philosophique de cette remise en cause aux plans militaire, technique et politique, dans le vaste mouvement qui commence avec la restauration meijiienne et s'achève, pour un temps, avec la défaite de 1945. Tel est le sens historique du courant d'idées que représente, autour de Nishida, l'école de Kyôto. C'est en particulier le sens de ce paroxysme que fut le colloque *Kindai no chôkoku* (« Dépasser la modernité ») qui se tint à Tokyo en 1942, en pleine guerre du Pacifique.

Cet antimodernisme ou cet antioccidentalisme n'est pas tout, cependant. La position de Nishida ne se borne pas à légitimer ontologiquement la réaction de l'identité japonaise devant son acculturation à l'Occident, c'est-à-dire en la singularisant ; bien au contraire, comme on l'a vu plus haut dans l'assimilation du régime impérial au « lieu » néantiel de toute possibilité d'être, la pensée de Nishida vise résolument à l'universel (Arisaka 1997). Ce trait l'apparente indubitablement à la modernité, en tant que celle-ci, dans ses expressions les plus diverses, a toujours eu vocation à dépasser les frontières.

Qui plus est, la position de Nishida — et son affinité avec celle de Derrida est révélatrice à cet égard — est bel et bien moderne ; car ce qui permet l'auto-conclusion des figures purement prédicatives que construisent nos deux philosophes, à savoir le « sans-base » (*mukitei*), ce n'est autre que ce par quoi Ferdinand de Saussure ouvrit le temps de la linguistique moderne : le postulat de l'arbitrarité du signe, qui, à commencer par la langue, dégagea les systèmes symboliques — autrement dit le prédicat — de toute commensurabilité avec les choses (le sujet). Derrida, certes, borne sa figure au corps d'un prédicat détaché du monde, alors que celle de Nishida fait du monde lui-même un prédicat ; mais toutes deux reposent bien sur le néant : absence de monde chez le premier, néant absolu comme condition du monde chez le second. Or, le postulat de l'arbitrarité

du signe accomplit justement ce débrayage ontologique. En tant qu'objets de la science établie par le structuralisme saussurien, en effet, les systèmes symboliques doivent être étudiés dans le fonctionnement synchronique de leurs codes, c'est-à-dire en faisant abstraction de ce qui les fonde à la fois originellement (l'histoire du monde où ces systèmes, en réalité, sont diachroniquement apparus) et originellement (la vie des êtres humains qui, en réalité, sont les énonciateurs de ces symboles et les embrayent aux choses).

Ainsi, la logique du lieu a ceci de moderne qu'elle autonomise le champ symbolique ; autrement dit, elle absolutise un système de relations, en négligeant de voir que ce champ n'existe que relativement à une extériorité. En cela, elle est homologue au geste de disjonction que la modernité n'a cessé de répéter au cours de son histoire, du « je pense » cartésien — qui institua l'être de la *res cogitans* dans l'absolu de son auto-prédication — à ces « cages de Skinner » qu'auront été la linguistique saussurienne et ses épigones sémiologiques, y compris la textologie derridienne. Dans tous ces domaines, il s'est agi en effet d'établir, entre un système quelconque et le reste des choses (qu'au besoin l'on répute « égales par ailleurs »), la disjonction qui caractérise essentiellement l'attitude moderne devant le monde.

Cette disjonction, certes, peut s'accomplir selon des modes variés. Pour un Skinner (soit dit schématiquement), il faut et il suffit de mettre le rat dans la cage ; c'est-à-dire d'absolutiser l'objet comme tel en ne mesurant que sa relation à d'autres objets compris à l'intérieur d'un même système réputé clos, donc en occultant le fait que toute existence est relative à l'extériorité du réel. Ce procédé caractérise le scientisme moderne. En anthropologie, cela consistera par exemple à récuser tout uniment l'« hypothèse Whorf-Sapir », en négligeant de voir que, dans la réalité de leur histoire, les langues ont été et sont parlées par des sujets vivants pour des sujets vivants, dans un monde et à propos de ce monde, toutes choses qui n'entreront jamais dans la cage de Skinner d'un « corpus ». La question posée par Whorf et Sapir suppose donc une problématique de la mondéité (*Weltlichkeit*), c'est-à-dire que l'on s'interroge sur ce qui se passe en réalité hors de la cage. C'est par exemple ce que l'on a entrevu — sans que la question puisse être ici développée — dans le rapprochement qui a été esquissé, plus haut, entre la langue de Nishida et sa problématique du lieu.

La disjonction opérée par Nishida est plus complexe, puisqu'elle comporte, comme on l'a vu, un évident aspect d'antimodernisme. À l'opposé d'un Skinner, Nishida répudie en effet ce qui établit l'objet comme tel : l'ontologie du dualisme moderne, en englobant ce qui la fonde (à savoir la logique de l'identité du sujet) dans les abîmes néantiels de l'identité du prédicat. Ici, la disjonction ne relève pas, comme dans la cage de Skinner, d'une coupure entre ce que l'on mesure et la réalité du monde ; elle débraye tout bonnement le monde de la réalité des choses, en le réduisant aux fantasmes d'un prédicat devenu seul maître à bord. Or en cela, paradoxalement, Nishida éclaire la nature profonde des errements du scientisme ; laquelle n'est autre que d'assimiler abusivement à un certain champ prédicatif (l'ensemble de ce qu'on peut dire à propos des mesures effectuées dans la cage) la réalité du monde extérieur à la cage. En ce sens-là, le scientisme n'est

qu'une version retournée de la logique du lieu, tandis que celle-ci, portée à l'absolu, n'est qu'une péroration de la symbolique du monde, oublieuse de sa matérialité.

Enseignements

En absolutisant la logique du lieu, Nishida l'a déconsidérée ; car il est trop évident que la réalité du monde ne s'y réduit pas, les choses en elles-mêmes relevant de l'identité du sujet (ce qu'elles sont) et non de celle du prédicat (ce que l'on en dit). Passé les années de purgatoire, cependant, la pensée de Nishida est revenue au premier plan de l'actualité intellectuelle. Les raisons qui ont historiquement lié cette pensée au nationalisme ne sont pas totalement abolies, certes, mais il est aujourd'hui possible de les examiner avec équanimité ; possible, surtout, de tirer des enseignements de cette pensée elle-même pour le monde actuel.

S'agissant du lieu, c'est-à-dire de la condition fondatrice de notre existence, l'apport essentiel de Nishida est d'avoir montré que cette fondation est un processus dynamique où deux logiques s'affrontent : celle de l'identité du sujet et celle de l'identité du prédicat. Cette problématique, à condition que l'on veille à n'en pas absolutiser l'un des deux termes, se révèle féconde en de nombreux domaines. Elle éclaire par exemple la question du rapport des sociétés humaines à l'étendue terrestre, c'est-à-dire la réalité des milieux humains. Celle-ci n'est en effet ni proprement physique (logique du sujet), ni proprement phénoménale (logique du prédicat), ni proprement écologique ni proprement symbolique : elle est écosymbolique. L'écosymbolique à son tour ne relève ni seulement du subjectif, ni seulement de l'objectif : elle est trajective, c'est-à-dire qu'elle combine dynamiquement l'en-soi des choses (logique du sujet) au pour-soi de notre existence (logique du prédicat). Cette perspective approfondit considérablement les interrogations de la géographie, entre autres disciplines (Berque 1990, 1996a).

Aux côtés de celle de Heidegger⁶, la pensée de Nishida peut ainsi décisivement contribuer au renouveau des disciplines qui ont affaire à la réalité des milieux humains. L'anthropologie ne devrait pas être la dernière à s'y intéresser.

6. Dans « Chorésie », article à paraître dans les *Cahiers de géographie du Québec*, je développe un parallèle entre les trois couples suivants : *chôra/topos* (Platon), monde/terre (Heidegger), logique du prédicat/logique du sujet (Nishida), pour expliquer la dynamique trajective de l'écoumène — l'ensemble des milieux humains, c'est-à-dire la relation de l'humanité à l'étendue terrestre. Biosphère et champ des signes à la fois, l'écoumène est simultanément la condition terrestre de l'humain et la condition humaine de la Terre. C'est dans ce rapport — et non dans le seul jeu des signes — que se fonde le sens des choses. À cet égard, la notion de *fûdosei* (médiance), due à Watsuji Tetsurô (1965 [1935]), a ouvert une piste révolutionnaire (Berque 1990, 1996a, et plus particulièrement ma traduction commentée du chapitre théorique de *Fûdo* [Berque 1996b]).

Références

- ARISAKA Y., 1994. « Beyond East and West. Nishida's Universalism and Postcolonial Critique », *The Review of Politics*, été : 541-560.
- BERQUE A., 1990. *Médiance. De milieux en paysages*. Montpellier, RECLUS.
- . 1993. *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*. Paris, Gallimard.
- . 1996a. *Être humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Paris, Gallimard.
- . 1996b. « Préambule et premier chapitre de *Fûdo* », *Philosophie*, 51, 3-30.
- BERQUE A. et P. NYS (dir.), 1997. *Logique du lieu et œuvre humaine*. Bruxelles, Ousia.
- DERRIDA J., 1993. *Khôra*. Paris, Galilée.
- LAVALLE P., 1994. « The Political Thought of Nishida Kitarô », *Monumenta nipponica*, 49 : 141-162.
- MARALDO J. et J. HEISIG (dir.), 1995. *Rude Awakenings. Zen. The Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- NAKAMURA Y., 1983. *Nishida Kitarô*. Tokyo, Iwanami shoten.
- . 1989. *Basho. topos*. Tokyo, Kôbundô.
- . 1993. *Nishida tetsugaku*. Tokyo, Iwanami shoten.
- NISHIDA K., 1966a [1927]. *Basho* : 208-289. in *Nishida Kitarô zenshû*, vol. IV. Tokyo, Iwanami shoten.
- . 1966b [1945]. *Bashoteki ronri to shûkyôteki sekaikan* : 371-463 in *Nishida Kitarô zenshû*, vol. XI. Tokyo, Iwanami shoten.
- ONO S., 1979. *Nihongo no bumpô wo kangaeru*. Tokyo, Iwanami shoten.
- PLATON (A. RIVAUD dir.), 1985. *Timée. Critias*. Paris, les Belles Lettres.
- SAID E., 1978. *Orientalism*. New York, Pantheon.
- WATSUJI T., 1965 [1935]. *Fûdo : Ningengakuteki kôsatsu*. Tokyo, Iwanami shoten.

RÉSUMÉ/ABSTRACT*Lieu et modernité chez Nishida*

La logique dite du lieu (ou du prédicat) de Nishida participe d'une réaction contre la modernité occidentale, mais elle est aussi moderne en ce qu'elle autonomise le champ symbolique en fondant le prédicat sur une figure, le néant absolu, qui est homologoue à l'arbitrarité du signe dans la linguistique saussurienne.

Mots clés : Berque, Nishida, lieu, sujet, prédicat, modernité, Japon

Place and Modernity in Nishida

Nishida's logic of place (or of the predicate) partakes of a reaction against Western modernity, but it is also modern in that it autonomizes the symbolic field by founding the predicate on a figure, absolute nothingness, which is homologous to the arbitrariness of the sign in Saussurian linguistics.

Key words : Berque, Nishida, place, subject, predicate, modernity, Japan

*Augustin Berque
Centre de recherche sur le Japon contemporain
École des Hautes Études en Sciences sociales
105, boulevard Raspail
75006 Paris
France*