



## Éthique et pensée politique dans l'œuvre de Watsuji Tetsurō

Sur le rôle structurant de la dialectique hégélienne

This article delves into the parallels between Watsuji's seminal work, *Ethics* (『倫理学』), and Hegel's *Principles of the Philosophy of Right*, both in structural design and theoretical content. Additionally, the piece explores Watsuji's use of Hegelian dialectics to modernize certain tenets from Buddhist and Confucian traditions, all set against the backdrop of Watsuji's quest to affirm Japanese identity on the global stage.

KEYWORDS: Watsuji Tetsurō—Georg Wilhelm Friedrich Hegel—  
Ethics—Dialectics—Philosophy of History—Confucianism—  
Buddhism—Nationalism

En France et en Europe, les recherches universitaires ont longuement comparé la philosophie de Watsuji Tetsurō (1889–1960), l'un des principaux philosophes japonais du *xxe* siècle, à celle de Martin Heidegger (1889–1976), philosophe allemand dont l'ouvrage le plus connu est *Être et temps*, paru en 1928<sup>1</sup>. Ce tropisme académique est, entre autres, dû à l'influence d'Augustin Berque, géographe et philosophe français ayant développé le concept de « médiance ». Ce terme est une traduction du mot japonais 風土性, proposé par Watsuji dans *Fūdo, le milieu humain* 『風土』<sup>2</sup> (1935), son seul ouvrage actuellement traduit en français<sup>3</sup>. Dans ce dernier, la philosophie de Heidegger est déterminante en ce sens qu'elle permet à Watsuji d'évacuer le dualisme cartésien<sup>4</sup> en reconsidérant la profondeur du lien subjectif qui unit l'homme à son milieu d'existence. Par extension, le concept d'existence humaine (人間存在) redéfini par Watsuji a été considéré par Berque comme une substitution japonisée du *Dasein* heideggérien<sup>5</sup>.

Mais Heidegger ne fut que l'un des nombreux penseurs occidentaux ayant guidé Watsuji dans ses réflexions sur les fondements ontologiques de notre existence. Nous pourrions aussi citer, entre autres exemples : Aristote, Kant,

1. L'article le plus cité à ce sujet est celui de BERQUE 1994. Notons également en français les travaux de Bernard Bernier, Pauline Couteau, Inutsuka Yū et al.

2. En opposition à Berque qui parle de « milieu (humain) », Michael Lucken a traduit *fūdo* par « climats et terroirs » pour mieux rendre selon lui le sens des deux kanjis, la banalité et le côté « années 30 » de ce terme proche du mot *Heimat* (« patrie », « pays d'origine »). Voir LUCKEN 2015.

3. WATSUJI 2011.

4. Séparant le sujet de ses objets de pensée.

5. « L'on peut dire ainsi que l'être humain watsujien est un *Dasein* auquel s'ajouteraient la chair, le paysage et le lien social, l'insérant donc dans la réalité que nous vivons sur terre » (BERQUE 1996, 72).

Herder, Hegel, Marx, Dilthey, Nietzsche, etc.<sup>6</sup>. En plus d'être philosophe, Watsuji était aussi un remarquable historien des idées. D'ailleurs, nonobstant l'*Éthique* (『倫理学』 1937–1949), la plupart de ses ouvrages majeurs sont des exposés académiques sur les principaux courants d'idées qui ont traversé les sociétés asiatiques et occidentales – le Japon en particulier<sup>7</sup>.

Le but du présent article est d'élargir l'horizon des études occidentales sur l'éthique de Watsuji. Bien que la pensée heideggerienne en représente une ramification importante, elle n'en est pas selon nous l'aspect le plus déterminant. Pour saisir les fondements de l'*Éthique*, l'ouvrage philosophique majeur de Watsuji, il faudrait plutôt se tourner vers le *Système de la vie éthique* (1802–1803) et les *Principes de la philosophie du droit* (1820) de Hegel, qui constituent selon nous sa principale source d'inspiration : nous y retrouvons d'une part son utilisation permanente de la dialectique (弁証法), d'autre part son principe d'interaction des différentes communautés humaines (人間共同体). Ces deux aspects sont au cœur du système consacré au Japon sous le nom « d'éthique de Watsuji » (和辻倫理学). Si Watsuji a critiqué certains aspects de la dialectique hégélienne, il en a malgré tout repris l'essentiel dans l'*Éthique...* à un point frisant parfois l'imitation, comme nous allons le montrer. Notre objectif sera aussi d'esquisser, à travers l'éthique de Watsuji, une réflexion sur les implications concrètes de la pensée hégélienne dans le cadre historique du nationalisme japonais des années 1930–1940.

Si la question de l'influence hégélienne est bien admise parmi les spécialistes, les travaux à ce sujet restent encore fragmentaires. Le chercheur Karube Tadashi souligne en quelques pages l'importance des *Principes* dans la genèse de l'*Éthique*, en ce qui concerne les théories de Watsuji sur l'État et les communautés humaines<sup>8</sup>. De son côté, Koyasu Nobukuni consacre

6. Bernard Stevens, tout en citant lui aussi ces influences, a écrit que Heidegger fut au centre du projet éthique de Watsuji. Nous souhaitons ici relativiser cette affirmation. Cf. STEVENS 2020, 147.

7. Au Japon, deux ouvrages sont fréquemment cités『日本精神史研究』(*Recherches sur l'histoire de l'esprit japonais*, 1926) et『日本倫理思想史』(*Histoire de la pensée éthique japonaise*, 1952). Ce dernier est souvent considéré comme l'ouvrage majeur de Watsuji au côté de *Rinrigaku*, mais son intérêt relèverait plutôt du domaine de l'historiographie que de la philosophie proprement dite.

8. KARUBE 2010.

un chapitre d'ouvrage à expliquer comment Watsuji tenta de moderniser la pensée confucéenne à travers une redéfinition du concept hégélien de vie éthique (*Sittlichkeit*)<sup>9</sup>. Hazama Tomoki apporte à ce sujet un éclairage sur les différences d'interprétation de ce concept, selon qu'il est considéré du point de vue hégélien ou watsujien.<sup>10</sup> Hans Peter Liederbach, dans un article intitulé « Watsuji's Reading of Hegel », propose quant à lui d'aller au-delà des études comparatives avec Heidegger en focalisant l'analyse sur la dialectique hégélienne, pour mieux comprendre comment Watsuji a tenté de « dépasser » la modernité occidentale<sup>11</sup>.

Du point de vue des études bouddhiques, citons un article récent de Kuriyama Haruna qui analyse la manière dont Watsuji a synthétisé les philosophies de Hegel et de Nāgārjuna dans son propre système de double négation par le vide<sup>12</sup>. Anton Luis Sevilla souligne également le rôle fondamental de Hegel et Nāgārjuna dans l'éthique watsujienne, à ce point qu'il a pu qualifier de « bouddhisme hégélien » le système dialectique au cœur de l'*Éthique*<sup>13</sup>.

Pour offrir une première synthèse globale de l'influence hégélienne, nous nous fonderons sur l'ensemble de ces chercheurs, ainsi que sur nos travaux personnels qui ont pour principale référence l'ouvrage 『人間の学としての倫理学』 (*L'éthique en tant qu'étude de l'humain*, 1934)<sup>14</sup> : moins lu que *Fūdo* ou l'*Éthique*, il constitue cependant la genèse de l'éthique de Watsuji. Ce dernier y consacre un nombre considérable de pages à l'éthique hégélienne, relevant le concept de « vie éthique » (人倫), traduction du terme allemand *Sittlichkeit*<sup>15</sup> développé par Hegel, pour en faire un principe structurant de sa dialectique de la double négation.

9. KOYASU 2010.

10. HAZAMA 2019.

11. LIEDERBACH 2016.

12. KURIYAMA 2022.

13. SEVILLA 2017.

14. WATSUJI 2007.

15. En France, on a traduit *Sittlichkeit* par « réalité morale » (Vieillard-Baron), « moralité objective » (Kann) ou encore « vie éthique » (Derathé, Bourgeois). Nous gardons cette dernière appellation pour rester proche du terme japonais *jinrin*. Pour Hegel, la vie éthique est « la réalité conforme à son concept, ou la totalité du syllogisme » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg, 1817, §401, trad. Bourgeois).

Notre étude est divisée en deux temps. D'abord, nous verrons en quoi le *Système de la vie éthique* et les *Principes* de Hegel constituent un socle à partir duquel Watsuji va définir sa théorie éthique et développer sa pensée politique, de type essentialiste, sur les communautés humaines. Ensuite, nous verrons comment il s'est servi de la dialectique hégélienne pour conserver tout en les dépassant (*Aufhebung*) les anciennes pensées confucéennes et bouddhiques, afin de donner naissance à son éthique japonaise moderne.

#### UN SOCLE HÉGÉLIEN ? ESPRIT DU PEUPLE ET DIALECTIQUE DE LA NÉGATION

Pour fonder son éthique japonaise moderne dans les années 1930, Watsuji s'est appuyé sur de nombreux penseurs occidentaux. L'enjeu philosophique était de taille à cette époque puisqu'il s'agissait, dans le sillage de Nishida Kitarō (1870–1945)<sup>16</sup>, d'opérer le dépassement d'une pensée occidentale jugée trop individualiste, affirmant dès lors la singularité d'une pensée japonaise moderne et authentique. Plus généralement, la tentative de Watsuji s'inscrivait dans une volonté de redéfinir un État japonais désormais affranchi de la tutelle occidentale, et dont l'influence était grandissante sur la scène internationale.

Watsuji a ainsi réinvesti la dialectique hégélienne, non pas pour la copier mais pour mieux la dépasser. Elle l'a aidé à élaborer son « étude de l'humain » (人間の学), c'est-à-dire son analyse des relations actives qui fonderaient le mode d'existence des différents milieux. S'il ne fut pas le seul intellectuel japonais, loin de là, à opérer ce type de syncrétisme<sup>17</sup>, son système est remarquable du point de vue de son imprégnation des idées hégéliennes. Voici par exemple le type de phrases qu'il écrit dans le premier volume de l'*Éthique* (1937), lorsqu'il présente les fondations de son système dialectique :

16. À qui est d'ailleurs dédié l'ouvrage *L'éthique en tant qu'étude de l'humain* (WATSUJI 2007). Nishida, né en 1870, n'a pas été le professeur de Watsuji mais son collègue ainsi qu'une indéniable référence intellectuelle.

17. Des discours critiques sur la pensée hégélienne se retrouvent aussi chez les principaux philosophes de l'École de Kyoto: Nishida Kitarō, Tanabe Hajime (1885–1962) et Nishitani Keiji (1900–1990). Voir à ce sujet SUARES 2010.

La négation de la négation est le véritable mouvement de retour à soi de la totalité absolue: c'est précisément là que réside la moralité sociale. C'est pourquoi le *principe fondamental de la moralité sociale* n'est rien d'autre que la réalisation de la totalité (c'est-à-dire la négation de la négation) à travers l'individu (c'est-à-dire la négation de la totalité). Cela signifie en somme le mouvement de réalisation de soi de la totalité absolue originelle.<sup>18</sup>

La démarche et la terminologie semblent proches, pour ne pas dire identiques, à celles de Hegel: c'est une dialectique de type spéculative, fondée sur un retour actif du particulier vers une totalité englobante. Au cœur de leur philosophie se trouve un concept censé expliquer le fondement de l'existence humaine, la source de ce que Hegel appelait *Sittlichkeit*: la réalité morale en tant que principe structurant des communautés humaines, celles sous lesquelles il y a une nécessaire subsomption des réalités individuelles. Chez Watsuji, l'Esprit absolu hégélien est certes remplacé par la « totalité négative absolue » (絶対否定的全体性) en tant que principe fondamental de la vie éthique, mais du point de vue social et politique les conséquences pratiques nous semblent équivalentes: il s'agit pour l'individu de se subsumer sous un corps social, celui-là même qui lui donne sa conscience, sa légitimité, son essence. Les institutions et la hiérarchie sociale sont légitimées voire renforcées dans leur fonction, parce qu'elles sont au cœur d'un processus historique qui dépasse les volontés individuelles.

Dans cette logique, les différents moments de la dialectique sont autant de totalités humaines s'incarnant à travers une culture, une ethnie, un milieu humain particulier. Le progrès par la négation implique que chaque civilisation s'impose ou s'efface dans l'histoire du Monde: selon Hegel, l'« Histoire universelle va de l'Est à l'Ouest » et « [...] on peut appeler germaniques les nations auxquelles l'Esprit du Monde a confié son véritable principe. »<sup>19</sup> Dans un passage peu commenté de *Fūdo*, Watsuji reprend ces réflexions hégéliennes pour les inscrire dans son analyse des milieux humains.<sup>20</sup> S'il les juge dépassées, il ne remet pas en cause la logique essentialiste hégélienne, qui hiérarchise les différents peuples selon leur degré d'importance dans l'Histoire; il la juge plutôt insuffisante en ce sens que le Japon, et plus large-

18. RG I : 40; extrait trad. en WATSUJI 2003, 19–20.

19. HEGEL 2012, 316, 330.

20. WTZ 4 : 304–46.

ment l'Asie orientale, n'y auraient pas la place qui leur convient. Il va même défendre Hegel en jugeant que ce dernier était victime du manque de connaissance sur l'Asie à son époque<sup>21</sup>.

La notion d'esprit (精神) s'incarnant à travers le peuple via une dialectique de la négation nous semble être au fondement du lien qui unit la pensée des deux hommes. Watsuji s'était mis en quête d'une essence de l'esprit japonais dès la fin des années 1910, avec la publication de 『古寺巡礼』 (*Pèlerinage aux vieux temples*) en 1919. Cet ouvrage annonça, selon Michael Lucken, tout un mouvement générationnel de « retour au Japon », un réinvestissement du territoire national qui se fit au miroir de la culture occidentale<sup>22</sup>. La Grèce antique en particulier, par son rôle de médiation entre Orient et Occident, a pu servir de liant. Watsuji, comme nombre de ses collègues, avait un fort intérêt pour l'antiquité grecque; sa formation hellénique se déroula avec l'illustre professeur Raphael von Koeber (1848–1923)<sup>23</sup>, qui enseigna pendant plus de vingt ans la culture et la philosophie grecques à l'université de Tokyo. Cela reste à approfondir, mais la passion de Watsuji pour la Grèce antique fut possiblement le premier point de jonction, par le truchement d'Aristote, entre sa pensée et celle de Hegel.

En tous cas, sa première analyse directe de la dialectique hégélienne se trouve dans *L'éthique en tant qu'étude de l'humain*, publié en 1934, l'année de sa mutation à l'Université impériale de Tokyo. Les deux premiers volumes de l'*Éthique* (1937, 1942) correspondent à la période où Watsuji enseignait la dialectique hégélienne, et le sujet de ses premières séances sur l'éthique en 1935 portait précisément sur les *Principes de la philosophie du droit*<sup>24</sup>. Dans *L'éthique en tant qu'étude de l'humain*, il expose les idées hégéliennes dans son style académique habituel, ne tarissant pas d'éloges à l'encontre de Hegel, davantage en vérité que pour les autres philosophes occidentaux qui y sont traités<sup>25</sup>. Watsuji opère en particulier une longue analyse du *Système de la vie éthique* (『人倫の体系』): ce manuscrit est une œuvre de jeunesse de

21. *Ibid.*, 344–6.

22. LUCKEN 2019, 59–60.

23. D'origine russe mais de langue et culture allemandes.

24. Voir KATSUBE 1979.

25. Watsuji décrit le *Système de la vie éthique* comme « l'un des plus grands modèles de l'éthique » (WATSUJI 2007, 151), et la *Phénoménologie* comme un « débordement génial [de la pensée] » (145).

Hegel (1802–1803) dans laquelle le philosophe allemand construit pour la première fois un véritable système éthique, annonçant ses développements ultérieurs sur l'Esprit<sup>26</sup>.

Watsuji va s'inspirer de cet ouvrage pour en tirer quelques propositions fondamentales qu'il va reprendre dans son propre système. L'aspiration de Hegel pour la Grèce antique, explique-t-il, lui aurait permis « d'ouvrir les yeux »<sup>27</sup> sur la « totalité organique » (有機的な全体性) dont dépendrait chaque individu, en opposition à l'individualisme « quantitatif » de type kantien. Watsuji suppose que la philosophie hégélienne est fortement imprégnée d'éthique, de même qu'Aristote confondait politique et éthique dans son *Éthique à Nicomaque*. C'est un retour à une considération globale, « architectonique », de l'existence humaine, perdue selon Watsuji après Aristote. Les sociétés hellénistique<sup>28</sup> et bourgeoise (largement critiquées) auraient surtout considéré la morale dans son sens moral et subjectif<sup>29</sup>. Une totalité « organique » est nécessairement vivante, active, fondée sur une interaction constante entre les différents acteurs qui la composent. Cela amène Watsuji à souligner l'importance de la dialectique (弁証法). Le *Système de la vie éthique* de Hegel est l'analyse de cette totalité vivante (c'est-à-dire l'existence humaine), ponctuée de différentes étapes ou « moments » (契機) qui mènent à l'unification de plus en plus large des subjectivités individuelles, dans un ensemble cohérent et organique représenté au plus haut niveau par une totalité concrète (l'État, le peuple, la cité, etc.)<sup>30</sup>. L'enjeu est alors de comprendre comment se fait l'unification d'un peuple à travers les différentes communautés humaines qui le composent. Nous allons voir qu'à ce niveau aussi, le rôle de la philosophie hégélienne a été fondamental pour Watsuji.

26. Cf. HEGEL 1992, 7–10. C'est un biographe de Hegel, Karl Rosenkranz, qui a donné le titre à ce manuscrit inachevé de la période d'Iéna (1801–1807).

27. 目を開いてくる». WATSUJI 2007, 103–4. Cette expression n'est pas neutre.

28. La période hellénistique débute à la mort d'Aristote et d'Alexandre le Grand, vers 323–322 av. J.-C. L'idée répandue, nuancée par l'historiographie récente, fut celle d'un déclin de la cité (*polis*) grecque, souvent érigée en modèle.

29. WATSUJI 2007, 105.

30. *Ibid.*, pp. 57–8 et 107.



## UNE ÉTHIQUE DES COMMUNAUTÉS HUMAINES

En lieu et place du « processus d'auto-réalisation de l'Esprit » de Hegel, Watsuji a développé un « processus de formation par degrés des communautés ». Dans les deux cas, la formation des communautés humaines est vue comme le processus par lequel l'humain prend conscience de lui-même. Pour Watsuji, ce processus est fondé sur un état de « manque » (欠如) ressenti par l'individu et qui l'amènerait, consciemment ou non, vers une totalité humaine<sup>31</sup>. Répondant à un certain degré de ce manque, les individus établissent à chaque étape – de la famille jusqu'à l'État – telle ou telle communauté particulière qui permet en retour, dialectiquement, de déterminer les types de personnalités individuelles. C'est pourquoi, dans l'*Éthique*, l'existence en commun se réalise à travers l'existence du « je » (私的存在). L'individu n'est pas nié mais relégué dans un rapport dialectique avec la communauté qui, nécessairement, le subsume<sup>32</sup>.

D'un point de vue plus politique, c'est aussi une tentative, à travers la théorisation de ces différents moments dialectiques que sont les communautés humaines, de dépasser l'idéologie « bourgeoise » fondée selon Watsuji sur le profit et l'individualisme. Critiquant en particulier Fukuzawa et les marchands d'Ōsaka, il pensait que le Japon était victime de la mondialisation de cette idéologie<sup>33</sup>. Cette attitude était typiquement anti-libérale<sup>34</sup>. Il va reprendre à son compte différents types d'organisations humaines développées par Hegel dans la troisième partie des *Principes* : la famille, la société civile bourgeoise et l'État, en en critiquant certains aspects.

### *La famille*

Comme Hegel, Watsuji fait de l'amour entre l'homme et la femme le point de départ des organisations éthiques<sup>35</sup>. C'est par l'union des deux sexes qu'on intégrerait d'une manière immédiate et sensible le concept d'universalité, et qu'on déclencherait le processus de création des communautés humaines.

31. RG 2 : 327.

32. Pour une analyse approfondie, voir KOYASU 2010, 150–63.

33. *Ibid.*, pp. 191–2.

34. C'est d'ailleurs sur ce point qu'il va rejoindre les thèses marxistes sur l'homme social, qui l'ont aidé à fabriquer son concept d'interrelation (間柄). Voir JOUCLAS 2020.

35. RG 1 : 175–6. Voir aussi LIEDERBACH 2016, 398–403.

L'amour conjugal serait ainsi une première forme de l'éthicité. Watsuji critique cependant Hegel et sa vision du mariage, qui reposerait sur une unité familiale trop étroite. Au lieu de voir dans l'enfantement une objectivation sensible vers l'universel, Watsuji préfère y voir une extension de la communauté familiale. Ainsi, il reconsidère les structures parents-enfants et frères-sœurs, donnant une importance plus grande à la famille que ce qu'on peut observer chez Hegel. Conformément aux idées confucéennes, Watsuji insiste sur l'idée de continuité des générations, sur la mise en place de rites familiaux et sur le développement de branches familiales. Il opère ainsi un dépassement de la théorie hégélienne à travers la tradition confucéenne. Hegel, avec sa vision limitée de la structure familiale, restait selon lui encore tributaire de la pensée individualiste occidentale<sup>36</sup>.

### *La société civile bourgeoise*

Pour Hegel, la société civile bourgeoise est un moment négatif mais nécessaire en tant que processus d'autoréalisation de l'Esprit par la dialectique. Il n'en va pas de même pour Watsuji. Selon lui, la société bourgeoise n'est qu'un degré facultatif du développement des communautés humaines. Ne voyant pas d'existence autonome et durable dans ce type de communauté, il considère son émergence comme une spécificité des sociétés occidentales, non-universalisable. Dans *l'Éthique*, la recherche individuelle du profit est considérée comme une interruption du processus dialectique permettant aux individus de se réaliser à travers les communautés humaines. Ainsi, lorsque Watsuji analyse les communautés éthiques intermédiaires entre la famille et l'État, il ne mentionne pas de société civile bourgeoise mais des communautés familiales étendues (親族), territoriales (地縁共同体), économiques (経済的共同体) ou encore culturelles (文化共同体)<sup>37</sup>.

Watsuji va cependant louer la philosophie de Hegel en ce sens que ce dernier aurait dépassé le moment négatif de la société civile par le biais des communautés marchandes, sortes d'extension du moment familial qui permettent de contrer la société du profit. En injectant de la moralité dans un cadre collectif limité, ces communautés, ou corporations, contrebalan-

36. RG 2 : 206–13.

37. Cette opposition est notée entre autres par HAZAMA 2019, 67–8.

ceraient l'isolement provoqué par la société moderne<sup>38</sup>. À ce sujet, Watsuji décrit une « pensée [hégélienne] profonde » (深い洞察) permettant de saisir les périls<sup>39</sup> qui guettaient le Japon à son époque<sup>40</sup>. Selon Koyasu, c'est d'ailleurs ce sentiment de danger qui l'aurait poussé à entreprendre la rédaction de l'*Éthique*<sup>41</sup>.

### *L'État*

Si Watsuji a tiré de Hegel cette idée de contrer, par l'intervention autonome d'une multitude d'organisations intermédiaires, les dégâts causés par l'individualisme moderne, il s'est aussi inspiré du philosophe allemand en faisant de l'État le dernier degré de l'organisation humaine, celui qui subsume toutes les communautés intermédiaires. Dans l'*Éthique*, tout comme dans les *Principes*, l'État n'est pas une entité toute puissante qui imposerait ses choix aux seuls individus: il faut le voir au contraire comme une entité organique construisant de l'éthicité à travers le lien social. On constate ainsi la résurgence d'un lien organique puissant qui aurait constitué la *polis*, la cité antique idéale.

Hegel va plus loin en injectant dans le concept d'État une dimension spirituelle. Voici par exemple ce qu'il a écrit dans les *Principes de la philosophie du droit*:

L'État est la réalité effective de l'Idée éthique — l'Esprit éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs, son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et l'activité de l'individu, de même que, par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle en lui (l'État) qui est son essence, son but et le produit de son activité.<sup>42</sup>

L'État est la forme d'organisation qui se rapproche le plus de l'« Esprit absolu » hégélien, une sorte de dieu rationalisé. Si Watsuji a en partie révisé

38. RG 2 : 328–9.

39. L'individualisme bourgeois et le matérialisme de type marxiste.

40. WTZ 4 : 501.

41. KOYASU 2010, 193.

42. HEGEL 2021, 258.

son jugement après la guerre<sup>43</sup>, il a lui aussi considéré l'État comme la totalité ultime à travers laquelle les individus peuvent combler leur désir de communauté. Un État absolutisé, défini comme l'essence, le but et le produit de l'activité individuelle. Dans la *Philosophie du droit*, Hegel reprend un vers de Schiller pour annoncer la section consacrée à l'Histoire du monde: «L'histoire mondiale est le tribunal du monde»<sup>44</sup>. Watsuji reprend cette idée dans la section sur l'État de son *Éthique*:

L'accomplissement des États sera jugé par l'histoire mondiale. C'est-à-dire que l'État qui réalisera au plus haut degré la voie de la vie éthique sera le plus digne selon les lois de l'existence humaine; il s'ensuit que, en tant qu'État ayant concrétisé au plus haut degré la puissance spirituelle de la totalité absolue, il pourra préserver son autorité à la tête des autres Nations et guider l'ensemble de ces dernières.<sup>45</sup>

Dans ce passage, Watsuji renvoie explicitement au *Weltgerichte* de Hegel, à la fois tribunal du monde et Jour du jugement dernier. À l'époque, les gens prenaient souvent ces déclarations au sérieux: en pleine guerre, il y avait un sentiment d'urgence qui poussait les hommes vers une sorte de sacralisation du conflit entre les nations. Le philosophe Kōsaka Masaaki 高坂正顕 (1900–1969), de l'école de Kyoto, parlait même de l'Histoire mondiale comme d'un «purgatoire des âmes du genre humain»<sup>46</sup>. Sans doute, les propos de Hegel à propos d'un Esprit qui guiderait l'histoire mondiale participa au sentiment d'absolu et de sacralité, légitimant dès lors un conflit à l'issue nécessairement tragique.

En somme, si Watsuji accordait beaucoup d'importance aux communautés intermédiaires, il a malgré tout fait de l'État l'entité privilégiée de son sys-

43. Watsuji censurera après 1945 certaines parties de son *Éthique*, notamment la section sur l'État où il appelait les individus à se sacrifier pour la cause nationale. Dans *Pays clos. La tragédie du Japon* (『鎖国：本の悲劇』, 1950), il mentionnera également un idéal universel à atteindre, dépassant ainsi l'idée de Nation en tant que communauté éthique absolue. La plupart des chercheurs s'accordent cependant à dire qu'au-delà de la forme, le fond de son discours n'aura pas vraiment changé.

44. HEGEL 2021, 388.

45. Nous traduisons ici la version de l'*Éthique* non-censurée de 1942, citée par KOYASU 2010, 237. Dans les deux éditions à notre disposition, les plus récentes, ce passage a été «allégé». Cf. RG 2 : 51.

46. KOYASU 2010, 238.

tème éthique. Comme chez Hegel, l'État est en quelque sorte une nécessité ontologique, un objet suprême qui détermine l'existence humaine au plus haut niveau dans un cadre ethnoculturel spécifique. Par l'intermédiaire des lois, le rôle de l'État est d'une part de protéger les différentes communautés, d'autre part de faire pression sur elles pour conserver son propre système de l'éthicité, évitant ainsi la désagrégation sociale causée par l'excès d'individualisme. Ce système laisse peu de place aux échanges internationaux. Watsuji fut ainsi tributaire d'une pensée hégélienne qui considère les civilisations comme des entités déterminées par leur milieu particulier. Là où l'on pourrait voir un dépassement de l'individualisme via des échanges culturels entre nations, dans l'*Éthique* tout s'enracine dans des structures communautaires, culturelles et ethniques déterminées au plus haut sommet par l'État.

Mais ce que nous avons vu jusque-là relève d'une constatation de ressemblance, de similarités entre deux systèmes de pensée. Pour aller au-delà, il est nécessaire de comprendre pourquoi Watsuji a repris à son compte la pensée et la méthode hégéliennes. La raison principale se trouve selon nous dans sa volonté d'opérer, en réutilisant les outils de la philosophie occidentale, une rénovation conceptuelle des anciennes catégories de pensées bouddhiques et confucéennes, afin de leur donner une nouvelle légitimité historique dans le cadre moderne de la montée en puissance du Japon à l'échelle internationale.

#### MODERNISER LA PENSÉE JAPONAISE : DE *JINRIN* À *RINRI*

Watsuji, nous l'avons vu, s'est servi de l'éthique confucéenne pour critiquer la vision hégélienne de la famille, dont l'unité reposait essentiellement sur le mariage, plutôt que sur la piété filiale. Mais il va aller plus loin en réinvestissant le terme *jinrin*, d'origine confucéenne, pour le moderniser à l'aide du concept de vie éthique (*Sittlichkeit*) de Hegel, qui est au cœur de la troisième partie des *Principes de la philosophie du droit*. Après avoir défini ces deux termes, nous analyserons la manière dont Watsuji les a synthétisés dans sa propre dialectique de l'interrelation.

Arrêtons-nous quelques instants sur le terme *jinrin* (人倫). Dans son sens confucéen, il pourrait se traduire par « organisation (éthique) des relations humaines ». En Chine, il fut défini dès le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère dans le

*Mencius*, pour désigner les types de relations éthiques entre individus<sup>47</sup>. Au Japon, on trouve la première occurrence de ce mot en 703 dans la *Suite des chroniques historiques du Japon* (『続日本紀』) – entièrement écrite en *kanbun*<sup>48</sup>. Il y fut employé dans le sens de « l’humanité entière », « le monde des hommes dans son ensemble » (人間一般). Au fil des siècles, le terme *jinrin* fut ainsi utilisé dans une acception parfois plus large que le cadre strictement confucéen, dans des contextes bouddhiques ou shintoïstes<sup>49</sup>. Mais à l’époque du shogunat des Tokugawa (1603–1867), la promotion du néoconfucianisme renforça la proximité du terme *jinrin* avec celui de *gorin* (五倫), les cinq relations cardinales censées régir les relations sociales. Avant que celui-là ne soit principalement employé, après la guerre, dans son acception hégélienne, il est probable que la définition confucéenne prévalait encore dans les années 1930, lorsque Watsuji travaillait sur son éthique<sup>50</sup>.

Quant au terme allemand *Sittlichkeit*, il était employé par Hegel pour parler du concept de Liberté en tant que mouvement de la conscience de soi de l’humanité. Il met au centre l’idée de *Sitte*, qui signifie en allemand les « rites et coutumes » maintenus par l’organisation sociale. Hegel avait insufflé dans le mot *Sittlichkeit* « l’âme de la modernité », selon l’expression de Koyasu<sup>51</sup>. Les désirs (*Begehren*) et les actes (*Handeln*) des individus sont autant de manifestations phénoménales d’un Esprit absolu vers lequel tendent les différents moments de son développement dialectique. Le rationnel est concilié avec la dimension théologique; la Raison, associée à Dieu, se réalise par et dans les communautés humaines.

Précisons qu’au début des années 1930, la terminologie hégélienne était encore flottante en japonais. Nishi Shin’ichirō 西晋一郎 (1873–1949), un spécialiste en philosophie éthique, a traduit en 1925 le mot *Sittlichkeit* par 客観的道德 (« moralité objective ») dans le dictionnaire de philosophie

47. « Jinrin » 人倫, in 『日本思想史辞典』 [*Dictionnaire historique de la pensée japonaise*], Tokyo, Perikan-sha, 2001.

48. « Jinrin » 人倫, in 『日本国語大辞典』 [*Grand dictionnaire de la langue japonaise*], consulté le 20/09/2022 sur la base de ressources en ligne Japan Knowledge. <https://japanknowledge.com>

49. *Ibid.*

50. Nous restons toutefois prudent à ce sujet: les dictionnaires que nous avons consultés restent flous à propos de l’emploi moderne (ères Meiji et Taishō) du terme *jinrin*.

51. KOYASU 2010, 133.

des éditions Iwanami<sup>52</sup>. La même année, Kihira Tadayoshi 紀平正美 (1874–1949) a rendu *Sittlichkeit* par *jinrin* dans un extrait traduit de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*<sup>53</sup>. Enfin, dans la première version japonaise des *Principes de la philosophie du droit*, publiée en 1931, Hayami Keizō 速水敬二 (1901–1974) et Okada Ryūhei 岡田隆平 (1903–?) ont traduit *Sittlichkeit* par *rinri* 倫理<sup>54</sup>. Cette liste n'est pas exhaustive puisque bien d'autres intellectuels japonais, à commencer par Nishi Amane 西周 (1829–1897) et Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1856–1944), avaient dès l'ère Meiji (1868–1912) traité de la philosophie hégélienne dans divers travaux<sup>55</sup>.

On peut ainsi constater deux choses: la première c'est qu'il y eut une large part d'arbitraire dans le choix des termes de traduction; la seconde, c'est qu'au début des années 1930 Watsuji avait plusieurs options pour traduire le mot *Sittlichkeit* en japonais. Dans son premier article sur sa philosophie éthique publié en 1931<sup>56</sup>, il mentionne l'éthique hégélienne à cinq reprises<sup>57</sup>, traduisant le terme allemand *Sittlichkeit* par 客観的理性的意志, la «volonté objective et rationnelle»<sup>58</sup>. Il n'avait pas encore opté à cette époque pour le mot de traduction *jinrin*. Si cet article contient peu de commentaires sur la philosophie hégélienne, Watsuji y mentionne bien la différence entre le concept de moralité (*Moralität*), interprété comme la conscience morale subjective de l'individu, et la vie éthique (*Sittlichkeit*) hégélienne, interprétée comme la volonté rationnelle et objective à l'échelle des communautés<sup>59</sup>.

C'est dans son ouvrage de 1934, *L'éthique en tant qu'étude de l'humain*, que Watsuji emploie pour la première fois le terme *jinrin* comme mot de traduction du terme *Sittlichkeit*. Pourquoi ce changement? Il aurait pu conserver sa précédente traduction, *kyakkan-teki risei-teki*, ou encore employer le

52. 『岩波哲学辞典』 [Dictionnaire de philosophie (des éditions) Iwanami], Tokyo, Iwanami Shoten, 1925, 143.

53. MIYANAGA 2014, 120.

54. Publié chez Tettō Shoin (鉄塔書院) en 1931. Cité par KOYASU 2010, 131–2. C'est, indique-t-il, la première version des *Principes* qu'il a trouvée à la Bibliothèque nationale de la Diète.

55. Voir MIYANAGA 2014.

56. WATSUJI 2017.

57. HAZAMA 2019, 78.

58. *Ibid.*, 68.

59. Voir WATSUJI 2017, 80. Cité par HAZAMA 2019, 67.

mot *rinri*, déjà utilisé à cette époque comme terme de traduction de l'anglais *ethics*. Les raisons sont multiples: d'une part, Watsuji réprouvait à longueur de pages la définition anglo-saxonne du terme *ethics*, entendue comme la science d'une conscience morale individuelle qui ne prendrait pas ou trop peu en compte la nature interrelationnelle de l'existence humaine<sup>60</sup>. D'autre part, il avait besoin d'un terme ancré dans sa culture d'origine pour légitimer la fondation d'une éthique japonaise moderne. En choisissant ce terme, Watsuji a adapté le concept de vie éthique de Hegel dans un sens confucéen compréhensible par les lecteurs de son époque. Cette traduction montre qu'il a identifié (jusqu'à un certain point) sa vision des communautés humaines à celle décrite dans les *Principes*<sup>61</sup>. Il a ainsi ajouté la dimension dialectique hégélienne à un vieux terme confucéen qui contenait déjà en soi l'idée d'éthicité. Selon Koyasu, c'est bien Watsuji qui, après la guerre, a donné au terme *jinrin* cette nouvelle définition renvoyant au *Sittlichkeit* hégélien, ajoutée aux autres dans les dictionnaires japonais et qui prévaut aujourd'hui dans son emploi contemporain<sup>62</sup>.

Pourtant, Watsuji n'a pas conservé ce terme dans le cadre de sa propre étude de l'humain. Il a saisi la vie éthique hégélienne comme une sorte de passage intermédiaire, à mi-chemin entre l'éthique individuelle de type kantienne et sa propre éthique de l'interrelation. Si le concept de vie éthique selon Hegel, traduit par *jinrin*, est à son sens pertinent pour penser les communautés humaines et l'idée d'interrelation, il doit nécessairement être subsumé sous un autre concept, *rinri* 倫理<sup>63</sup>, propre à sa double dialectique du vide. Dans cette nouvelle définition, l'éthique perd tout rapport avec les activités d'une volonté raisonnable qui réaliserait la Liberté selon le point de vue hégélien. C'est bien plutôt la traduction active d'une déficience (欠如) de l'individu qui n'existe qu'en tant qu'il s'oppose à une totalité humaine déterminée. Là où Hegel fait se succéder la positivité à la négativité, Watsuji déploie sa vie éthique dans sa composante purement négative, c'est-à-dire

60. *Ibid.*, 68.

61. *Ibid.*, 69.

62. KOYASU 2010, 132.

63. *Rinri* signifie littéralement « Logique des relations entre partenaires ». Tout comme le terme *jinrin*, c'est une manière de signifier la voie éthique à travers les communautés humaines, mais dans un sens plus englobant.



dans l'idée d'une double négation, à la fois individuelle et sociale<sup>64</sup>. S'il s'est inspiré des *Principes de la philosophie du droit* pour concrétiser son concept d'éthicité à travers l'existence active des communautés humaines, il a réfuté toute perspective théologique, dépassant par cela la spéculation hégélienne. Ce tour s'est principalement accompli par le truchement de la pensée marxienne, Marx ayant opéré son célèbre «renversement» de la dialectique hégélienne<sup>65</sup>.

En résumé, Watsuji a repris le concept hégélien d'éthicité *Sittlichkeit* en le traduisant par le terme confucéen *jinrin*, subsumant ensuite ces deux termes sous sa propre éthique nommée *rinri*. Dans *L'éthique en tant qu'étude de l'humain*, Watsuji utilise ce procédé de substitution avec diverses paires de mots comme *hito* 人/*ningen* 人間, ou encore *u* 有/*sonzai* 存在<sup>66</sup>. Les termes dépassés sont ceux utilisés comme termes de traduction, pour signifier que les philosophes occidentaux ne prennent pas ou trop peu en compte l'idée d'interrelation<sup>67</sup>. Cette méthode n'était pas présente dans l'article de 1931, d'où des différences visibles dans l'emploi du vocabulaire.

#### SUR LE BOUDDHISME HÉGÉLIEN

Selon Lafleur, la disparition de Natsume Sōseki en 1916 aurait affecté Watsuji de manière suffisamment profonde pour le faire se tourner vers la spiritualité orientale, après une première période nietzschéenne plus occidentalisée et individualiste<sup>68</sup>. Miyagawa, lui, parle de la perte d'un enfant<sup>69</sup>. Nous pensons plutôt qu'il s'agit d'une combinaison de facteurs. En tous cas, dès la fin des années 1910 Watsuji s'est personnellement activé pour faire renaître une spiritualité japonaise, comme on le constate dans les ouvrages 「偶像再興」 («La renaissance des idoles», 1918) et 「日本精神史研究」 («Étude sur l'histoire de l'esprit japonais», 1926). Comme le note Luc-

64. KOYASU 2010, 133-4.

65. Cf. JOUCLAS 2020, 34-5.

66. *Ibid.*, 79-88.

67. Il reprend en cela d'une part le principe herméneutique heideggérien, d'autre part l'*Aufhebung* hégélien, c'est-à-dire l'idée de subsumer en permanence les oppositions sous une synthèse conciliatrice.

68. LAFLEUR 1978, 240-1.

69. MIYAGAWA 2015, 8-9.

ken, ce mouvement fut générationnel et pas seulement circonscrit au Japon: à la même époque on observe en France une volonté similaire de renaissance spirituelle, par exemple à travers l'ouvrage poétique *Les pierres de France* d'Henri Focillon, publié en 1919<sup>70</sup>.

Chez Watsuji, la quête d'un esprit national s'est faite, nous l'avons vu, par le truchement de la philosophie hégélienne. Pourtant, les concepts fondamentaux qui définissent l'existence humaine dans l'*Éthique* sont bien d'origine orientale, parce que Watsuji souhaitait enraciner son éthique dans le milieu culturel japonais. Il a notamment réemployé la notion de vide (*śūnyatā*, *kū* 空) définie au II<sup>e</sup> siècle par le philosophe indien Nāgārjuna. Ce penseur est l'un des principaux chaînons de l'éthique watsujienne. Son entreprise fut de rejeter toute possibilité que les phénomènes existent de manière indépendante. Ils seraient «vides», en quelque sorte, de leur propre existence. La théorie bouddhique de coproduction conditionnée (縁起) est combinée avec la dialectique du vide. Watsuji a fondu ces réflexions dans celles sur l'éthique confucéenne et la dialectique hégélienne: dans sa logique de l'interdépendance, un père n'existe qu'à travers son enfant; la fleur, selon l'image de Hegel, n'existe qu'en tant qu'elle est déjà contenue dans son bouton, etc.<sup>71</sup>

Selon Sevilla et Kuriyama, Watsuji a fait une lecture hégélienne de la théorie du vide de Nāgārjuna pour créer son système de l'interrelation (間柄), fondé sur les «relations pratiques par les actes» (実践の行為的連関). S'il s'est servi du confucianisme pour moderniser le concept de vie éthique à travers la dialectique hégélienne, Watsuji est allé chercher du côté bouddhique pour poser les bases ontologiques de son système. C'est pourquoi certains chercheurs ont qualifié son éthique de «bouddhisme hégélien»<sup>72</sup>. Il ne s'agit plus d'une réflexion sur la moralité mais sur les concepts de vide, de néant absolu, d'interdépendance... La question est plus théorique, plus abstraite: une loi générale subsume, par la dialectique, l'ensemble des lois humaines; elle s'exprime aussi bien dans le particulier que dans l'universel; sa substance est tout à la fois morale, sociale et ontologique. Cette loi repose

70. LUCKEN 2015, 103. L'ouvrage de Focillon est disponible en ligne sur Gallica.

71. En français, voir TREMBLAY 1996.

72. Voir SEVILLA 2017, 187–8.

sur la double négation par le vide (空), non pas sur la négation dans son sens strictement hégélien.

La première référence directe de Watsuji au vide absolu (絶対空) se trouve dans *L'éthique en tant qu'étude de l'humain* :

L'étude de l'existence humaine doit être comprise comme la fondation d'une part de tous les objets idéels<sup>73</sup>, d'autre part de tous les êtres naturels<sup>74</sup>. [...] Cependant, en tant qu'elle est subjective, [l'existence humaine] est toujours pratique et active; elle n'est pas encore un être ou une conscience. Une telle existence devient effective dans son mouvement consistant à devenir une totalité à travers la singularité. Il s'ensuit que la fondation qui produit ce mouvement est le vide absolu.<sup>75</sup>

Là encore, nous constatons dans cette définition du vide absolu une correspondance avec l'Esprit hégélien, qui subsume l'ensemble des phénomènes subjectifs et objectifs de l'existence humaine. Dans l'éthique watsujienne comme chez Hegel, l'existence est le produit du mouvement vers une totalité à travers le dépassement ou la négation de l'individualité. Cependant, chez Watsuji ce mouvement est produit par le vide absolu: l'individu se vide de son caractère social, la société vide en retour les humains de leur individualité, etc. C'est en affirmant l'idée de négation absolue par la dialectique que Watsuji renie toute réalité indépendante du moi. Dans 「人格と人類性」(«La personne et l'humanité», 1939), il analyse la notion de vide selon Nāgārjuna de la façon suivante:

[...] le vide est le mouvement de la négation. La notion de Nāgārjuna selon laquelle le vide indiscriminé donne naissance aux dharmas discriminés ne consiste pas à fonder les dharmas sur du vide (transcendant); bien plutôt, le vide est le fondement en ce sens que les dharmas créés par le vide se vident eux-mêmes.<sup>76</sup>

Ainsi, le vide n'existe pas en tant que tel mais en tant qu'il constitue l'essence des phénomènes, c'est-à-dire leur interdépendance. Chez Hegel, la notion même de négation est similaire à celle de négation par le vide sou-

73. 観念的なもの.

74. 自然的なる有.

75. WTZ 9 : 35.

76. WTZ 9 : 473.

levée par Watsuji, à ceci près qu'il n'y a pas chez ce dernier d'Esprit transcendant. Dans *L'éthique en tant qu'étude de l'humain*, Watsuji a d'ailleurs renié l'aspect théologique de la pensée hégélienne, critiquant (tout en la louant) la *Phénoménologie de l'Esprit* qui aurait perdu de vue, par sa volonté de savoir absolu, le concept de vie éthique au centre de l'ancien *Système de la vie éthique* du philosophe allemand<sup>77</sup>.

Mais comme nous l'avons déjà soulevé, ce différend théorique ne nous paraît pas déterminant du point de vue pratique. Dans l'*Éthique* la négation de l'individu s'opère toujours par un retour à la communauté; les *Principes* sont à ce titre essentiels puisque qu'ils vont permettre à Watsuji de déployer sa notion de vide dans le cadre d'une dialectique des communautés humaines. L'individu doit son existence même au fait de tendre perpétuellement vers elles. Si Watsuji a bien fondé sa notion de vide à partir de la théorie bouddhique, selon laquelle il constitue la véritable nature des réalités humaines, il en a fait par le truchement de la dialectique hégélienne une théorie de type essentialiste s'exprimant dans une culture particulière et limitée. Il a remplacé le principe du reniement de l'égo bouddhique par le principe de reniement de l'individu, subsumé sous diverses communautés dont le point culminant est l'État. L'aspect moral est décisif puisque dans tous les cas, la résolution des contradictions humaines est considérée comme la fin de l'ignorance, comme une sorte d'idéal spirituel à atteindre<sup>78</sup>.

Sevilla remarque que dans l'*Éthique*, la transition entre une éthique bouddhique et une éthique moderne de type hégélien ne s'est pas faite de manière fluide.<sup>79</sup> Le cœur du problème est que le projet bouddhique originel fut concentré sur l'individu et ses souffrances. Il s'agissait d'évacuer ces dernières par la méditation et le questionnement sur la véritable nature de la réalité. Avec la transition hégélienne, le projet éthique de Watsuji ne fut dès lors plus centré sur l'expérience personnelle mais sur les expressions interpersonnelles. Ce bond théorique a nécessité l'intercession d'une foule d'autres penseurs: on ne peut définir convenablement l'éthique watsujienne

77. WATSUJI 2007, 150–2.

78. Précisons que parmi les diverses écoles du bouddhisme, Watsuji s'inscrit dans le courant dit du « Grand véhicule » (Mahāyāna), dont l'un des principaux représentants est Nāgārjuna. Voir SEVILLA 2017, 186–7 et KURIYAMA 2022, 78.

79. SEVILLA 2017, 188–9.

en s'en remettant aux seules dialectiques de Nāgārjuna et de Hegel. Watsuji a souhaité dépasser ces conceptions à travers son idée structurante d'interrelation (間柄): pour comprendre cette dernière, il faudrait aller au-delà du cadre de cet article en analysant les théories watsujiennes sur la *praxis* aristotélicienne, l'anthropologie kantienne, le *Dasein* heideggérien, etc. La grande érudition de Watsuji nous oblige à relativiser le rôle de tel ou tel penseur, y compris celui de Hegel, dans la fondation de son *Éthique*.

### CONCLUSION

Si l'éthique watsujienne ne s'est pas établie à partir de seules idées hégéliennes, nous avons vu que ces dernières ont eu un rôle majeur dans la définition qu'a donné Watsuji aux concepts de dialectique, de négation, de communauté humaine ou encore d'État. Ses lectures du *Système de la vie éthique* et des *Principes de la philosophie du droit* ont probablement participé à l'essor des études nippologiques (日本人論) des années 1930-40, parce qu'elles contribuèrent à rompre l'équilibre de son système de double négation, en faveur des communautés humaines dans lesquelles s'incarneraient l'esprit d'un peuple, déterminé par son milieu d'existence historique et médial. La troisième partie des *Principes* mettait au centre l'idée d'une vie éthique ascendante qui se développait progressivement à travers la famille, la société civile et l'État. Cet élément a été essentiel dans la fondation de l'éthique watsujienne, d'autant plus qu'il fut renforcé par la culture confucéenne de Watsuji dans laquelle la moralité se fonde sur un strict respect des conventions sociales, au détriment des libertés individuelles. Citons à ce propos un autre passage de l'*Éthique*:

L'union amoureuse et le sacrifice individuel sont considérés comme un *bien*, mais pour que ce dernier puisse advenir, l'isolement individuel, c'est-à-dire le *mal*, est nécessaire en premier lieu. Le mal devient ainsi un *moment* permettant la réalisation du bien, et conséquemment la disparition du mal. »<sup>80</sup>

Dans ce passage, le moment négatif est nécessaire pour que le bien (善) puisse advenir, dans le cadre du mouvement dialectique vers la communauté. Mais l'isolement individuel est-il nécessairement un mal (悪)? Cette exhor-

80. RG 1 : 204-5. Je souligne.

tation au dévouement pour la communauté s'est traduite concrètement, entre autres, par un discours que Watsuji a tenu devant les élèves de l'École navale en 1943, les enjoignant de se sacrifier pour leur pays<sup>81</sup>. On remarque à plusieurs reprises dans ses écrits une sorte d'exaltation face au destin tragique des Japonais<sup>82</sup>, comme si le romantisme de sa première période se combinait avec ses théories plus récentes sur les communautés humaines. Le contexte de la montée du militarisme puis de la guerre contre l'Amérique, durant lequel a été rédigé l'essentiel de l'éthique watsujienne, a permis de cristalliser l'idée hégélienne de compétition entre *États-nations*, c'est-à-dire entre différentes entités spirituelles parmi lesquelles la plus puissante sera légitimée par l'Histoire, tribunal du monde. Au lieu de critiquer le fond de ce discours, Watsuji l'a repris en modifiant sa forme, remplaçant le Japon, empire désormais moderne et puissant, à la haute place qui lui incombait.

Si l'importance des communautés humaines est soulignée avec force, il ne faudrait pas voir dans le système des deux penseurs une vision totalitaire de l'État: cette conclusion nous semble par trop simpliste. Toutes les formes d'organisations humaines sont essentielles dans le développement de la vie éthique; l'importance de la famille et des corporations est particulièrement soulignée. L'État, malgré sa prédominance, reste dépendant (et responsable) des différentes entités qui le composent.

N'allons pas non plus confondre l'Esprit hégélien avec l'interrelation watsujienne<sup>83</sup>. Watsuji ne parle pas, contrairement à Hegel, de totalité absolue. Pour lui, la totalité est systématiquement finie, exclusive, limitée. Il y a un rejet de l'universel en ce sens qu'on reste toujours sur un plan culturel particulier. Watsuji a aussi critiqué la vision familiale de Hegel fondée sur le mariage, qu'il trouve trop étroite. Il semble y avoir une plus grande fluidité dans sa conception des communautés humaines. Il a aussi sévèrement remis en cause les aspects théologique et spéculatif de la philosophie hégélienne. Selon lui, l'éthique doit se fonder sur une étude concrète, pratique et quotidienne de l'humain, sous peine de perdre de vue l'éthicité qui gouverne nos modes d'existence. Dans *L'éthique en tant qu'étude de l'humain*, il n'a pas

81. TAKAHASHI 1997, 20.

82. Voir par exemple WTZ 4 : 500–5.

83. L'article de HAZAMA 2019, analyse spécifiquement ces différences.

manqué de critiquer l'abstraction de la *Phénoménologie*; ses réflexions ultérieures sur Feuerbach et Marx lui ont permis de corriger cet aspect.

Nous terminerons cette étude en invitant à une réflexion sur la portée de la philosophie hégélienne dans le milieu conservateur japonais. De quelle manière les *Principes* ont-ils pu contribuer à l'essor des théories conservatrices au Japon? On pourrait supposer que cette pensée fut l'un des incubateurs du nationalisme japonais, par l'intermédiaire des élites intellectuelles de l'époque qui étaient souvent dans cet état de tension permanente entre fascination et rejet pour la culture et la pensée occidentales. Tanabe Hajime (1885–1962) par exemple, connu pour sa «logique de l'espèce» (種の論理) dans laquelle fut théorisée une société japonaise racialement unifiée<sup>84</sup>, élabore également une mystique de la totalité. Son «tournant dialectique» dans les années 1930 fut semblable à celui de Watsuji: Hegel et sa philosophie de l'Histoire y occupent une large place<sup>85</sup>. Cependant, contrairement à Tanabe, Watsuji a suffisamment modéré ses propos pour ne pas être inquiété par le revirement historique de la défaite. De son côté, Tanabe fut si marqué par les bouleversements d'après-guerre qu'il alla jusqu'à théoriser une «voie de la repentance» (懺悔道).

Philosophiquement, n'y aurait-il pas ainsi des conclusions à tirer sur nos propres systèmes de pensées en Occident, qui sont aussi tributaires de la logique hégélienne? Soulevons le risque, inhérent à la pensée spéculative, de faire converger le but des activités humaines – ou le mouvement de l'Histoire – vers un seul point: toute réflexion téléologique amène à des considérations morales aux conséquences politiques et sociales parfois imprévues, qui dépassent la volonté initiale du philosophe. Si Watsuji n'a pas, contrairement à Hegel, voulu faire converger le mouvement de l'Histoire vers un seul point, il a cependant vu dans l'État une totalité humaine ultime, vers laquelle la vie éthique converge nécessairement. Devrions-nous subordonner la tension existentielle entre individu et société à une vision active d'un «progrès de l'Histoire», ou plutôt la considérer comme un fait, ni positif ni négatif, inhérent à la condition humaine? Nous savons grâce à l'important travail critique accompli depuis l'après-guerre comment tout «moment négatif», considéré comme un passage obligé du progrès humain, peut être récupéré

84. Voir HEISIG 1995.

85. Voir LAUBE 1994, 425.

politiquement – à droite comme à gauche – pour justifier des conflits ou des répressions, comme l’actualité nous le rappelle à intervalles réguliers<sup>86</sup>.

Nous espérons que cet article encouragera, notamment dans les pays francophones, de nouvelles perspectives de recherche sur l’éthique de Watsuji, encore très dépendante de *Fūdo* et des théories sur le milieu humain analysées par Berque. Cela passera aussi par des travaux de traduction: à ce propos, notons qu’un premier extrait de *l’Éthique* a été traduit en français grâce au travail de Bernard Stevens et à l’assistance de Tadanori Takada<sup>87</sup>. Notons aussi qu’au-delà de l’interprétation philosophique, une approche méthodologique fondée sur l’histoire intellectuelle, élaborée entre autres par Quentin Skinner et l’école dite « de Cambridge »<sup>88</sup>, nous semble à l’avenir pertinente pour mieux recontextualiser l’éthique de Watsuji, très dépendante dans ses ambitions et ses thématiques du contexte politico-historique dans lequel elle fut produite.

---

## RÉFÉRENCES

### *Abréviations*

RG 『倫理学』 [*Éthique*], Tokyo: Iwanami Shoten, 2007, 4. vol.

WTZ 『和辻哲郎全集』 [*Ceuvres complètes de Watsuji Tetsurō*], Tokyo, Iwanami Shoten, 25 vol. et 2 vol. supplémentaires, 1989–1992.

### BERQUE, Augustin

1994 « Milieu et logique du lieu chez Watsuji », in *Revue philosophique de Louvain* 92/4 : 495–507.

1996 « Espace virtuel et milieu humain », *Quaderni* 30 : 69–80.

### HAZAMA Tomoki 裕智樹

2019 « *Jinrin* and *Sittlichkeit*: A Comparison between Two Theories of Community », *Praxis* 20 : 65–81.

86. Cette critique de la dialectique hégélo-marxienne, qui aurait été un terreau favorable au développement des totalitarismes du xxe siècle, est certes assez usée. Elle fut théorisée par Karl Popper dans *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), et approfondie, entre autres, par Albert Camus dans *L’homme révolté* (1951).

87. WATSUJI 2003.

88. En termes de méthodologie, nous conseillons grâce aux conseils du chercheur Eddy Dufourmont un ouvrage de référence: Arnault Skornicki et Chloé Gaboriaux (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Presses Universitaires du Septentrion, 2017. Voir en particulier l’article de Thibault Rioufreyt, chercheur en science politique à l’université Lumière Lyon 2, qui propose une typologie fondée sur quatre « types » de contexte.



HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1992 *Système de la vie éthique*, trad. Jacques Taminiaux, Paris, Payot.

2012 *La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaïoannou, Paris, Pocket.

2021 *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard Baron, Paris, Flammarion, coll. «GF».

HEISIG, James W.

1995 « Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism », dans James W. Heisig et John C. Maraldo, *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 255–88

JOUCLAS, Grégoire

2020 *Du matérialisme historique au concept d'aidagara. Analyse d'une appropriation des idées marxiennes par Watsuji Tetsurō*, mémoire de master, sous la direction d'Emmanuel Lozerand, Inalco.

KARUBE Tadashi 荻部直

2010 『光の領国：和辻哲郎』 [*Le pays de la Lumière. Watsuji Tetsurō*], Tokyo, Sōbunsha.

KATSUBE Matake 勝部真武

1979 『和辻倫理学ノート』 [*Notes sur l'éthique de Watsuji*], Tokyo: Tokyo Shoseki.

KOYASU Nobukuni 子安宣邦

2010 『和辻哲郎を読む：もう一つの「近代の超克」』 [*Lire l'éthique de Watsuji. Un autre «dépassement de la modernité»*], Tokyo, Seidosha.

KUMANO Sumihiko 熊野純彦

2009 『和辻哲郎—文人哲学者の軌跡』 [*Watsuji Tetsurō. Sur les traces d'un philosophe lettré*], Tokyo, Iwanami Shoten.

KURIYAMA Haruna 栗山はるな

2022 「和辻倫理学に於けるの弁証法について」 [À propos de la dialectique dans l'éthique de Watsuji], 『宗教哲学研究』 [*Recherches en philosophie de la religion*] 39 : 74–86.

LAFLEUR, William R.

1978 « Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō », *Religious Studies* 14/2 : 237–50.

LAUBE, Johannes

1994 « Sur la personne et l'œuvre de Tanabe Hajime », trad. Olivier Depré, in *Revue philosophique de Louvain* 92 : 423–9.

LIEDERBACH, Hans Peter

2016 « Watsuji's Reading of Hegel: Modernity as a Philosophical Problem in Watsuji's *Rinrigaku* », dans Takeshi Morisato, *Critical Perspectives on Japanese Philosophy*, *Frontiers of Japanese Philosophy* 8, Nagoya: Chisokudō Publications, 384–420.

LUCKEN, Michael

2015 *Nakai Masakazu : naissance de la théorie critique au Japon*, Dijon, Les Presses du Réel.

2019 *Le Japon Grec. Culture et possession*, Paris, Gallimard.

MIYAGAWA Keishi 宮川敬之

2015 『和辻哲郎：人格から問柄へ』 [*Watsuji Tetsurō. De la personne à l'interrelation*], Tokyo, Kōdansha.

MIYANAGA Takashi 宮永孝

2014 「明治・大正期のヘーゲル」 [*Le Hegel des époques Meiji et Taishō*], 『社会志林』 61 172–324.

SEVILLA, Anton Luis

2017 *Watsuji Tetsurō's Global Ethics of Emptiness: A Contemporary Look at a Modern Japanese Philosopher*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

STEVENS, Bernard

2020 *Heidegger et l'école de Kyoto. Soleil levant sur forêt noire*, Paris, Les Éditions du Cerf.

SUARES Peter

2010 *The Kyoto School's Takeover of Hegel: Nishida, Nishitani, and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*, Lanham, MD, Lexington Books.

TAKAHASHI Hiroshi 高橋浩

1997 「和辻哲郎と15年戦争：和辻の思想的特質とその問題点をめぐって」 [*Watsuji Tetsurō et les quinze années de guerre. À propos des caractéristiques de la pensée watsujienne et de ses problèmes*], 『鹿児島女子大学研究紀要』 [*Bulletin de recherche de l'Université pour femmes de Kagoshima*] 19/1 : 13–29.

TREMBLAY, Jacinthe

1996 « Néantisation et relationalité chez Nishida Kitarō et Watsuji Tetsurō », *Théologiques* 4/2 : 63–82.

WATSUJI Tetsurō 和辻哲郎

2003 « La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain », trad. par Bernard Stevens avec l'assistance de Takada Tadanori, *Philosophie* 79/4 : 5–24.

2007 『人間の学としての倫理学』 [*L'éthique en tant qu'étude de l'humain*], Tokyo, Iwanami Shoten.

2011 *Fūdo. Le milieu humain*, trad. Augustin Berque, Pauline Couteau et Kuroda Akinobu, Paris, CNRS éditions.

2017 『初稿倫理学』 [*Premier manuscrit de l'Éthique*], compilé par Karube Tada-shi, Tokyo, Chikuma Shobō.