

Makoto Sekimura

La relation à l'autre dans la culture japonaise

THE RELATION TO THE OTHER IN JAPANESE CULTURE

Abstract: Japanese society is now westernized and the Japanese have become accustomed to treating the world objectively. However, it seems that, to a certain extent, they still retain a traditional sensitivity and mentality that leads them to integrate with nature. In particular, this specificity appears in the relationship between oneself and others. The conception of the other contributes to establishing the identity of the self, with one's existence depending on interpersonal relations. Comparing human identity as it is understood in Japanese culture with that in Western culture, our reflections will lead us to engage in a deep dialogue between these two cultures.

Keywords: Human Being; Space; Identity; Subject; Interpersonal Relation.

MAKOTO SEKIMURA

Université de la Ville de Hiroshima, Hiroshima,
Japon
makotosekimura@gmail.com

DOI: 10.24193/cechinox.2019.36.19

La société japonaise semble être aujourd'hui complètement occidentalisée et les Japonais bien accoutumés à décrire le monde de manière objective. Toutefois, il nous semble que, dans une certaine mesure, ils conservent encore une manière traditionnelle de percevoir et de concevoir le monde qui les amènent à s'intégrer ou à se fondre dans la nature. Or, cette manière japonaise de se situer par rapport au monde et à autrui se différencie radicalement de celle qu'on trouve en Occident où se sont développées les sciences modernes fondées sur la séparation et l'opposition entre le sujet et l'objet. Cette spécificité apparaît plus particulièrement dans la relation entre l'homme et ce qui l'entoure, et aussi entre soi et autrui. Au Japon, l'existence du soi et l'existence de l'autre dépendent de la relation qui s'établit entre eux-mêmes aussi bien qu'entre eux et le monde. Une réflexion sur certains caractères particuliers de l'identité humaine appartenant en propre à la culture japonaise devrait nous permettre de nouer un dialogue approfondi entre plusieurs cultures.

1. Le statut de l'être humain

Pour montrer le statut spécifique de l'homme dans la culture japonaise, je m'appuie sur la réflexion de Tetsuro Watsuji (1889-1960), un philosophe japonais moderne qui a étudié la philosophie occidentale à Tokyo puis en Allemagne pour approfondir ses recherches pendant un an et demi à partir de 1927. Sa bonne connaissance de la philosophie et de la culture occidentales lui permettra alors, par une critique des sciences modernes, de développer sa propre pensée.

Au début de son ouvrage intitulé *Éthique* (1937-49), Watsuji développe sa conception du statut de l'homme en considérant la science éthique comme une étude de « l'être humain » (*ningen*). Il déclare qu'il faut « se libérer de l'erreur, propre aux temps modernes, qui consiste à faire de l'éthique simplement une question relative à la conscience individuelle ». Pour Watsuji, « cette erreur est basée sur la vision individualiste moderne de l'être humain »¹, car l'éthique ne se limite pas simplement à une recherche concernant la conscience individuelle. Il reconnaît l'importance que l'individualisme occidental a accordé à l'époque moderne mais il réprovoque cette manière d'appréhender l'être humain. Selon Watsuji, « l'individualisme a tenté de remplacer la totalité de l'être humain par l'individu, lequel n'est pourtant rien d'autre qu'un moment de l'existence humaine ». Il considère cette tentative de l'individualisme occidental comme étant une « abstraction » et la situe à l'origine de toute une série d'erreurs. Pour lui, « la position de l'*ego* isolé comme point de départ de la philosophie du monde moderne en est précisément un exemple »². Il pense que cette

position occidentale néglige de saisir l'existence humaine dans sa dimension concrète.

Examinons plus précisément cette concrétude de l'être humain dont l'abstraction est critiquée par Watsuji. Pour lui, la science éthique consiste à traiter les problèmes du réseau actif et pratique entre les êtres humains, et de ce fait le champ des problèmes éthiques se trouve dans la « relation (*aidagara*) » liant une personne aux autres personnes et non pas dans la conscience de l'individu isolé »³. Pour développer sa pensée éthique, il s'appuie sur cette notion de *aidagara*, de relation interpersonnelle. En effet, c'est en mettant en valeur la rencontre subjective mutuelle dans la communauté active entre les hommes qu'il fait une distinction entre la relation humaine et la relation objective entre une chose et une autre chose. Il pense qu'un homme ne peut maintenir son existence dans une quelconque relation sans agir subjectivement⁴.

Pour comprendre l'importance de cette relation interpersonnelle dans la culture japonaise, il nous faut clarifier le statut de l'être humain dans la pensée de Watsuji ou dans la culture japonaise. Dans la langue japonaise, on utilise souvent le terme *ningen* pour dire simplement l'homme. Mais Watsuji utilise ce terme dans un sens spécifique et insiste sur la distinction à faire entre cette notion de *ningen* et celle d'un autre terme, *hito*, qui signifie également l'homme en japonais. Pour lui, ce qu'on appelle *ningen* (l'être humain) n'est pas seulement *hito* (l'homme) et l'éthique doit être la science qui étudie *ningen* et non pas *hito*. Selon lui les sciences de l'Occident moderne effectuent une abstraction de l'homme à partir de son existence en groupe social⁵, et considèrent que l'essence de l'homme est seulement ce qui relève de

l'individu. L'homme est ainsi devenu une entité autonome que Watsuji appelle *hito* en japonais. Dans les langues occidentales, le sens du terme *hito* correspond aux termes *anthrôpos*, *homo*, *homme*, *man*, *Mensch*, etc., auxquels il n'est pas possible d'attribuer une autre signification que celle d'homme individuel⁶.

Toutefois, selon Watsuji, « si l'homme est originellement un animal social, des choses telles que la relation ou la société ne peuvent pas être retirées et séparées de lui »⁷. Cette séparation ou ce retraitement est considéré par lui comme une abstraction qui nous empêche de saisir l'essence de l'être humain. L'homme doit être conçu comme un être qui, certes, acquiert, l'individualité mais qui en même temps existe socialement en relation avec les autres et c'est pourquoi il nous faut examiner l'être humain dans cette concrétude. Ceci met en valeur une certaine dualité qui préside à l'essence des caractères humains. *Ningen*, qu'on traduit par « être humain », désigne donc une existence à la fois individuelle et sociale, ou à la fois individuelle et totale.

Cette caractéristique s'explique par la structure même du terme *ningen* qui est composé de deux caractères : *nin* et *gen*. Le premier caractère *nin* est écrit avec le même caractère chinois dont la lecture sémantique est *hito*. *Nin* signifie « personne » ou « individu ». Le second caractère *gen* signifie « espace » et indique le fait d'être entre une chose et une autre chose. On peut dire que *gen* signifie « entre » si on ose nominaliser la préposition « entre ». *Gen* de *ningen*, qui peut être prononcé *aida* ou *ma* en lecture sémantique, représente le réseau spatial de la relation interpersonnelle (*aidagara*). On comprend ainsi l'importance chez Watsuji de la notion d'*aidagara* qui désigne la

relation entre les hommes. D'ailleurs, ce terme *aidagara* comprend l'élément *aida* qui constitue le second élément *gen* du terme *ningen*. Le *gen* indique un espace dans lequel vivent les personnes. Le terme *ningen* comporte l'idée d'association, de lien entre les hommes ou de relation avec les autres. Le sens de ce terme est ainsi fortement relié à celui de *aidagara*, qui désigne une relation interpersonnelle. Il y a de ce fait une certaine fusion entre l'être humain et la société, entre le soi et l'autre. L'être humain, en tant que *ningen*, n'est donc pas un individu indépendant et isolé.

C'est sur la base de cette constatation concernant l'être humain que Watsuji a pu écrire ceci : « L'être humain c'est "le monde" et en même temps c'est la personne qui se trouve incluse dans ce monde ». L'être humain est ainsi à la fois individuel et social. On voit là « une unité dialectique du caractère duel de l'être humain »⁸ dans laquelle est comprise la relation de l'être humain par rapport à l'autre. Watsuji affirme que « le soi et l'autre, en même temps qu'ils sont dans une altérité mutuelle absolue, et malgré ce fait, deviennent un dans l'existence communautaire ». « L'homme individuel est fondamentalement différent de la société, et pourtant il se fond à l'intérieur de la société »⁹. On peut ainsi voir l'essence de l'être humain qui renferme l'individu et la société.

Watsuji explique cette structure dialectique qui apporte une union des opposés en se basant sur la notion de « négation ». Pour lui, la structure duelle de l'être humain comporte un mouvement de négation.

D'un côté la position de l'individu agissant ne se réalise que dans la mesure où elle est la négation d'une

totalité [...]. Un individu qui ne possède pas le sens de la négation, c'est-à-dire un individu essentiellement auto-subsistant et isolé, n'est qu'une fiction. Cependant, d'un autre côté, la totalité de l'être humain se réalise dans la négation de l'individualité. Une totalité qui ne contient pas négativement l'individu est elle aussi une fiction. Cette double négation est ce qui constitue la nature duelle de l'être humain. Elle ne consiste cependant qu'en un seul mouvement¹⁰.

Ainsi, Watsuji montre que la structure de l'existence humaine ne tient que dans un mouvement incessant de négation. C'est là qu'on trouve la concrétude de l'être humain. L'être humain renferme ainsi en lui-même, contradictoirement, l'unité et la totalité, l'une étant la négation de l'autre.

Or, il me semble que dans ce mouvement de négation, Watsuji souligne plutôt la totalité de l'être humain. Il continue de façon suivante :

L'individu, pour la raison précise qu'il est la négation de la totalité, n'est rien d'autre essentiellement que cette totalité. S'il en est ainsi, cette négation est l'éveil à soi de la totalité. Par conséquent, lorsqu'un individu advient dans la négation, la voie est ouverte pour la réalisation de la totalité négatrice de cet individu. L'action de l'individu est le mouvement de récupération de la totalité¹¹.

Il apparaît ainsi que Watsuji met en valeur la totalité plutôt que l'individu. En effet, pour lui le principe de la moralité n'est rien d'autre que le fait de « la réalisation

de soi de la totalité absolue originelle »¹². Il serait alors possible de considérer que l'insistance que place Watsuji sur la totalité est la manifestation d'une idée partisane qui l'aurait conduit à une prise de position conservatrice et nationaliste, notamment à cette époque située avant la seconde guerre mondiale où l'armement se développait dans un Japon gagné par les idées militaristes. Il n'est donc pas étonnant que des critiques se soient élevées au sujet de cette éthique de Watsuji. Utsunomiya Yoshiaki trouve par exemple que Watsuji a transposé une question située entre l'homme et l'homme à celle qui se pose entre l'individu et le total. Pour Utsunomiya la recherche éthique doit en effet se fonder d'abord sur la relation instituée entre l'individu et l'individu, et il considère donc que la mise en valeur de la question entre l'individu et le total dissimule des problèmes qui relèvent en réalité de la question entre l'individu et l'individu. Selon Utsunomiya, Watsuji mesure le bien et le mal de l'action humaine seulement dans le cadre de la relation entre l'individu et le total puisqu'il considère le mal comme étant la séparation de l'individu d'avec le total, et le bien comme son retour à la totalité¹³. Cette remarque d'Utsunomiya paraît se justifier si nous ne lisons que le texte qui vient d'être cité et dans lequel Watsuji mentionne la réalisation de soi de la totalité absolue originelle.

Il nous faut cependant savoir que chez Watsuji le mouvement de la négation, entre l'individu et la communauté, est incessant. À propos de ce mouvement, il affirme que « la négation se développe dans la négation de la négation »¹⁴. Selon lui, « on ne peut pas dire que dans n'importe quel tout l'individualité soit poussée à l'extinction complète. L'individu qui a été nié redevient

immédiatement individu en niant le tout et il retourne à nouveau dans le mouvement de la négation ». Le principe fondamental de la moralité sociale doit donc nécessairement comprendre deux moments : « l'établissement de l'individu en tant que l'autre qui s'oppose à la totalité » et « l'abandon de l'individu en direction de l'intérieur de la totalité »¹⁵. Watsuji suppose donc qu'il existe un mouvement perpétuel et réciproque entre l'individu et la totalité et que c'est ce dynamisme lui-même qui constitue l'essence de l'être humain. Il souligne ainsi la dualité de l'existence humaine en introduisant le mouvement de négation dans sa recherche éthique.

2. Le statut du sujet dans la culture japonaise

Cette spécificité de l'être humain dans la culture japonaise se trouve également dans l'usage de la langue japonaise. Voyons notamment le sujet grammatical et examinons plus précisément l'usage des pronoms personnels qui correspondent à « je » et « vous » en français. Il me semble que cet usage du sujet grammatical dans la langue japonaise révèle une certaine manière d'être de l'humain et de sa relation à l'autre, ce qui nous conduira à tenter de comprendre comment le soi conçoit l'autre dans la relation interpersonnelle.

Dans les langues occidentales, un seul pronom personnel exprime ce sujet ou le moi et dans le cas de la première personne du singulier des verbes conjugués qui désigne le locuteur, on emploie « je » en français, en anglais, « I » ou « ich » en allemand, quelle que soit la situation. Que cette situation ou que les circonstances autour du moi changent, cela n'apportera

aucune modification à l'usage du pronom « je ».

Dans la langue japonaise, au contraire, l'identité de la personne varie en fonction des circonstances ou du lieu où se trouve le locuteur. C'est ainsi qu'en japonais, plusieurs mots correspondent au pronom personnel « je » en français : *watashi*, *watakushi*, *boku*, *ore*, *atai*, *uchi*, etc. Qui plus est, le choix de chacun de ces mots ne varie pas seulement en fonction de la situation mais il dépend également du statut des interlocuteurs et de la relation qu'entretient le locuteur avec ceux-ci. Ainsi, quand je parle avec mes professeurs ou avec quelqu'un de plus âgé que moi, en tant que locuteur j'utilise souvent *watashi* ou *watakushi* pour exprimer « je » alors que quand je parle avec des personnes proches ou avec des amis, j'utilise *boku*. Puis si je parle avec des amis très intimes, notamment dans une situation où on peut parler librement, je peux utiliser *ore*¹⁶. Ainsi, le choix du mot qui me désigne en tant que locuteur dépend de la relation entretenue avec mon interlocuteur. Cette même possibilité existe aussi pour désigner l'interlocuteur avec les pronoms personnels de la deuxième personne du singulier. Si en français, il existe bien un « tu » et un « vous », en japonais, le choix s'étend à une dizaine de mots parmi lesquels les Japonais en sélectionnent un en fonction de la relation entretenue avec l'interlocuteur ou selon le milieu social auquel ils appartiennent.

Si en Occident ce n'est qu'une fois l'autonomie du sujet établie que celui-ci commence à avoir une certaine relation avec l'autre, les Japonais ne commettent pas cette personnification comme le montre la langue japonaise dans laquelle c'est le contexte qui détermine l'expression du soi

et d'autrui. Et c'est en raison de cette mise en valeur du contexte et bien que plusieurs mots puissent servir à le désigner que les Japonais se passent même souvent de l'expression d'un sujet car la langue n'impose pas son emploi. Il est donc fréquent que le lieu et l'action qui s'y déroule soient exprimés sans avoir recours à l'identification du sujet de cette action puisque c'est la relation entre les hommes, entre le soi et autrui, qui prend une place prépondérante et qui prévaut sur la détermination de la personnalité individuelle.

Claude Lévi-Strauss, qui a fait plusieurs séjours au Japon, a tenté de déterminer la spécificité de la culture japonaise en la comparant à celle de l'Occident. Il relève deux différences majeures entre la pensée orientale et la pensée occidentale en ce qui concerne le sujet et le discours. Depuis l'Antiquité grecque, les Occidentaux croient que « l'homme a la faculté d'appréhender le monde en utilisant le langage au service de la raison : un discours bien construit coïncide avec le réel », alors que dans la pensée orientale, « tout discours est irrémédiablement inadéquat au réel »¹⁷ et qu'en général le moi y est considéré comme ayant un caractère illusoire.

Selon Lévi-Strauss, les Japonais ne prêtent pas au sujet une importance comparable à celle que lui attribuent les Occidentaux pour qui il constitue le point de départ de toute réflexion philosophique, de toute entreprise de reconstruction du monde par la pensée. Lévi-Strauss considère que « ce sujet, la pensée japonaise l'anihile : au lieu d'une cause, elle en fait un résultat ». Pour lui, « la philosophie occidentale du sujet est centrifuge : tout part de lui », alors que « la façon dont la pensée japonaise conçoit le sujet apparaît plutôt

centripète »¹⁸. Dans une conférence faite à Tokyo, il traite de cette spécificité de la culture japonaise en ces mots :

Dans des domaines différents et sous des modalités différentes, il s'agit toujours de ramener vers soi, ou de se ramener soi-même vers l'intérieur. Au lieu de poser au départ le « moi » comme une entité autonome et déjà constituée, tout se passe comme si le Japonais construisait son moi en partant du dehors¹⁹.

Lévi-Strauss insiste ainsi sur la différence entre l'âme occidentale et l'âme japonaise. Il dit aussi que « le "moi" japonais apparaît ainsi, non comme une donnée primitive, mais comme un résultat vers lequel on tend sans certitude de l'atteindre »²⁰. Il considère donc que la différence entre la culture occidentale et la culture japonaise tient à l'opposition entre un mouvement centrifuge et un mouvement centripète, et que pour les Japonais, l'existence du moi résulte de la relation ou de la circonstance extérieure à soi-même.

3. Découverte de soi dans l'autre

Watsuji tente également de découvrir, dans la relation de l'être humain à la nature, cette spécificité de l'être humain qui ne se limite pas à l'individualité. Dans son livre intitulé *Fûdo* (1935), il développe sa propre théorie concernant le milieu où l'homme et la nature sont inséparablement intégrés. Watsuji considère que le *fûdo* constitue le sol concret qui renferme l'homme et la nature et qu'il est le fondement d'une vie humaine inséparable de la nature.

Cette notion de *fūdo* peut se comparer avec la *chōra* grecque qu'on trouve dans la théorie cosmologique du dialogue *Timée* de Platon. Le terme *chōra* signifie lieu, espace, place, pays, et territoire mais Platon l'utilise de façon spécifique pour indiquer un lieu considéré comme le réceptacle de tout ce qui est soumis à la génération, ou comme sa nourrice. Comme le dit Augustin Berque, « la *chōra* est un lieu qui participe de ce qui s'y trouve ; et c'est un lieu dynamique, à partir de quoi il advient quelque chose de différent ». Le *topos* grec est une autre notion qui désigne « un lieu qui enferme la chose dans l'identité de son être »²¹. Certes, la notion de *fūdo* ne concerne pas la cosmologie mais c'est une relation qui engendre les êtres humains et qui existe plutôt entre les hommes et ce qui les entoure. Le *fūdo* aussi bien que la *chōra* est un lieu inséparable des choses qu'on y trouve. C'est un lieu dynamique qui participe de ce qui s'y trouve et dans lequel naissent et périssent toutes les choses. Selon Berque, la *chōra* « n'a rien à voir avec le positionnement neutre d'un objet possédant sa propre identité indépendamment du lieu où il se trouve », et une telle conception suppose l'espace absolu et le dualisme que nous devons au paradigme moderne-classique du XVII^e siècle. Ce lieu *chōra*, aussi bien que le *fūdo*, est donc « essentiellement non-moderne »²². Pour Berque, « l'accent mis par la civilisation occidentale moderne sur l'étant physique mesurable (le *topos* de la chose) l'a conduite à sous-estimer, voire à carrément négliger, le tissu relationnel nécessaire à l'être (la *chōra* de la chose) »²³. On peut alors dire que dans la *chōra*, toute chose existe en relation à une autre chose. Cependant, dans la pensée de l'Occident moderne, la nature est plutôt considérée

comme un objet environnemental qui s'oppose au sujet.

En mettant ainsi en valeur la relation interpersonnelle qui constitue l'essence de l'être humain, Watsuji critique l'opposition entre sujet et objet. Nous avons aussi vu que la particularité de la langue japonaise consiste à donner la priorité à la relation interpersonnelle avant d'établir l'identité individuelle. Pour Watsuji, le champ de la subjectivité de l'être humain ne se borne pas à la conscience individuelle. Il y a un certain lieu qui s'étend entre le soi et l'autre, entre l'homme et la nature traditionnellement conçue au Japon comme une perpétuelle autogenèse. Pour les Japonais, l'autogenèse de la nature et la spontanéité de l'être humain ne sont pas séparées. Le moi des Japonais dépend donc de l'autogenèse perpétuelle de la nature, alors que le moi des Occidentaux est fixe. La subjectivité de l'être humain se déploie non seulement dans la conscience individuelle mais aussi dans le milieu où se déploient les relations interpersonnelles.

La subjectivité intégrée dans la structure de la pensée de Watsuji se distingue de celle du moi qui s'oppose à l'objet ou à l'autrui. Il y a deux mots japonais qui désignent le sujet : *shukan* et *shutai*. Watsuji critique *shukan* en tant que conscience individuelle pour assimiler *shutai* à la notion de *ningen* fondée sur la relation interpersonnelle. En analysant plus précisément la signification de *shukan* et de *shutai*, on trouve l'élément commun *shu* qui signifie « principal ». Dans *shukan*, le sujet de la conscience, *kan* signifie « regard » et est une fonction de la conscience individuelle. Le sinogramme du terme *shukan* souligne la conscience individuelle qui reste en un point et qui jette un regard sur les choses extérieures.

En employant le terme *shutai*, dans lequel *tai* signifie « corps », il insiste sur la corporéité du mouvement subjectif de l'existence humaine. Cependant, la fonction de *shukan* ne se développe pas et ne se déroule pas au niveau de la corporéité ou de la spatialité mais elle fonctionne à l'intérieur de la conscience individuelle et donc seulement dans la temporalité. Cette insistance sur la corporéité du sujet en tant que *shutai* correspond, me semble-t-il, à la notion de lieu ou bien à l'élargissement du domaine de la fonction du sujet. L'existence humaine subjective est regardée comme possédant le corps et est saisie dans son mouvement dynamique entre l'individualité et la socialité.

Pour Watsuji, avec cette corporéité et ce mouvement de *shutai*, l'« aspect originnaire » de l'espace et du temps peut être saisi. Cet aspect originnaire me paraît donc constituer le fondement de notre vie où le moi et le monde se trouvent indistinctement reliés. Le domaine de *fûdo* se superpose à celui du sujet en tant que *shutai*, sujet qui n'est pas un point mais qui constitue un lieu où communiquent le moi et l'autre. Watsuji insiste sur la continuité entre le moi et le monde et considère ainsi le milieu *fûdo* comme la « chair de l'être humain »²⁴. Le *fûdo* qui constitue donc pour lui le lieu de la transcendance, est considéré comme étant « le sol de la découverte de soi et d'autrui »²⁵. C'est au sein de ce lieu de la relation interpersonnelle, au sein de ce milieu, que l'être humain entend soi-même et l'autre, celui-ci n'étant pas objectifié. Chez Watsuji, l'existence de l'autre ne s'oppose pas à celle du soi mais constitue le lieu de la découverte de soi. C'est entre soi et autrui que s'étend un domaine dont dépend l'identité de l'être humain.

La mise en valeur de la relation entre l'être humain et le monde comme entre le soi et l'autre se retrouve aussi dans la théorie de Bin Kimura qui traite de la notion japonaise de *aida* qu'on peut traduire par « l'entre » et qui est à la fois spatiale et temporelle. *Aida* est compris, comme nous l'avons vu, dans le mot *aidagara*, relation interpersonnelle, et aussi dans le mot *nin-gen*, *gen* dont la lecture sémantique est *estaida*.

Au début de l'essai intitulé *Aida*, Kimura propose pour étayer sa théorie de l'*aida* une hypothèse qui concerne « le fondement de ce que nous vivons » et qui porte sur « le fond de la vie humaine, mais également animale ou végétale »²⁶. Kimura tente de trouver un principe qui puisse unifier de façon intégrale ce monde des êtres vivants tout en soulignant que la vie qu'il met en question n'est pas celle abordée dans le champ des sciences modernes et qu'elle n'est pas l'objet d'une connaissance particulière. Il ajoute que « pour qu'il y ait vie, la relation à ce fond ne doit pas être rompue, mais doit être sans cesse maintenue »²⁷ avant de proclamer l'hypothèse suivante : « il y a quelque chose sur la terre que nous nommons "fond de la vie". Nous ne vivons que par le maintien d'une relation à ce fond dans le sentir et l'agir »²⁸. Ce fond de la vie universelle dépasse la vie et la mort de chaque être vivant individuel et il est donc impossible pour nous de la connaître objectivement. On peut seulement dire que l'existence du soi et celle de l'autre relèvent de la relation maintenue avec ce fond de la vie.

Nous avons vu que Watsuji critiquait la manière abstraite d'isoler l'individualité et qu'il tentait de sauvegarder la concrétude de l'existence humaine. Comme le dit Augustin Berque, qui a traduit le livre *Fûdo*

de Watsuji, « concret » d'érivé du participe passé *concretus* du verbe latin *concrecere* qui signifie « grandir ensemble » ou « croître ensemble »²⁹. Le soi et l'autre changent et évoluent ensemble dans une relation mutuelle et dynamique.

Dans la culture japonaise, l'homme est un être dépendant d'autrui ou plus précisément dépendant de la relation avec autrui et le monde. Le soi et l'autre ne sont pas des pôles préalablement établis et c'est par les autres que le moi est institué. La relation ou *aida* entre les hommes est la première dimension qui constitue l'existence humaine et ce n'est pas l'homme individuel et indépendant qui crée la relation avec d'autres ou avec

le monde. C'est l'altérité subjectivement conçue qui contribue à la formation de l'identité, l'existence de l'homme dépendant de la relation interpersonnelle. Le moi aussi bien que l'autre naît ainsi de cette relation.

On peut dire que, par sa définition même, l'être humain, *ningen*, partage un milieu avec l'autrui. L'existence des êtres humains est corrélative à leur rapport à autrui et au monde. Certes, l'attitude des Japonais est aléatoire et ambiguë du fait qu'ils dépendent de la relation avec les autres mais c'est elle qui garantit la singularité de la relativité des êtres et qui leur permet de maintenir un dynamisme permanent entre le soi et l'autre.

BIBLIOGRAPHIE

- Berque, Augustin, *Écoumène, introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.
 Kimura, Bin, *L'Entre, une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Grenoble, Millon, 2000.
 Lévi-Strauss, Claude, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Tokyo, The Simul Press, 1988.
 – *L'autre face de la lune, écrits sur le Japon*, Paris, Seuil, 2011.
 Utsunomiya, Yoshiaki, *Ningen no aida no rinri (La relation entre les hommes et l'éthique)*, Tokyo, Ibunsha, 1980.
 Watsuji, Tetsuro, « La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain », traduit par Bernard Stevens, dans *Philosophie* 79, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 5-24.
 Watsuji, Tetsuro, *Fûdo, le milieu humain*, commentaire et traduction par Augustin Berque, Paris, CNRS Éditions, 2011.

NOTES

1. Je m'appuie sur la traduction française de Bernard Stevens : Tetsuro Watsuji, « La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain », dans *Philosophie* 79, Les Éditions de minuit, 2003, p. 5.
2. *Ibid.*, p. 5.
3. *Ibid.*, p. 6.
4. *Ibid.*, p. 15.
5. *Ibid.*, p. 9.
6. *Ibid.*, p. 10.
7. *Ibid.*, p. 10.
8. *Ibid.*, p. 11.
9. *Ibid.*, p. 12.
10. *Ibid.*, p. 19.
11. *Ibid.*, p. 19.

12. *Ibid.*, p. 20.
13. Yoshiaki Utsunomiya, *Ningen no aida no rinri (La relation entre les hommes et l'éthique)*, Tokyo, Ibunsha, 1980, p. 100.
14. Tetsuro Watsuji, *op. cit.*, p. 19.
15. *Ibid.*, p. 20.
16. L'usage du mot *ore* n'est pas poli. *Ore* aussi bien que *boku* sont exclusivement utilisés par les hommes. D'autres mots sont réservés aux femmes.
17. Claude Lévi-Strauss, *L'autre face de la lune, écrits sur le Japon*, Paris, Seuil, 2011, p. 50.
18. *Ibid.*, p. 51.
19. Claude Lévi-Strauss, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Tokyo, The Simul Press, 1988, p. 23.
20. *Ibid.*, p. 23.
21. Augustin Berque, *Écoumène, Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris, 2000, p. 24-25.
22. *Ibid.*, p. 25.
23. *Ibid.*, p. 101.
24. Tetsuro Watsuji, *Fûdo, le milieu humain*, commentaire et traduction par Augustin Berque, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 52.
25. *Ibid.*, p. 53.
26. Bin Kimura, *L'Entre, une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Grenoble, Millon, 2000, p. 21.
27. *Ibid.*, p. 22-23.
28. *Ibid.*, p. 23.
29. Augustin Berque, *Écoumène, Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris, 2000, p. 18.