

Makoto Sekimura

L'identité humaine et la spatialité dans la culture japonaise

HUMAN IDENTITY AND SPATIALITY IN JAPANESE CULTURE

Abstract: The Japanese still retain a certain traditional sensitivity in their relationship to the world. With a tendency to integrate with nature or their environment and to depend on others, they favor the relationship to others, as well as that between humankind and the world, which determines their identity. It is through integration into the circumstantial dimension that human beings form themselves and become aware of themselves. It follows that collective identity is stronger and more dominant than individual identity. This human way of being constitutes an essential aspect of Japanese culture and is represented in the architecture of traditional Japanese houses. Reflection on the spatiality specific to the Japanese lifestyle can promote a deep dialogue about human identity between different cultures.

Keywords: Japan; Japanese Identity; Spatial Imaginaries; Interpersonal Relationship; Sociality; Family Relations; Indulgence.

MAKOTO SEKIMURA

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

DOI: 10.24193/cechinox.2021.40.16

Introduction

Même encore de nos jours, les Japonais conservent une relation au monde marquée par la sensibilité traditionnelle. Leur tendance à s'intégrer dans la nature ou dans leur environnement et à dépendre des autres, les fait privilégier la relation qui détermine l'identité humaine ; donc cette identité n'est pas immuable. Dans la conscience japonaise, la relation entre l'homme et la nature n'est pas celle d'un sujet et d'un objet clairement séparés, contrairement à la conscience occidentale où ils constituent deux pôles distincts. C'est par l'intégration de l'homme à la dimension circonstancielle et par sa fusion avec la nature, qu'il se forme soi-même et qu'il prend conscience de soi. Il s'ensuit donc qu'au Japon l'identité collective est plus forte et plus recourante que l'identité individuelle.

Pour mettre en évidence les spécificités de l'identité humaine dans la culture japonaise, je montrerai comment l'existence humaine y dépasse le cadre de l'individualité et se définit en rapport aux autres. J'examinerai ensuite la notion de spatialité qui relève de cette identité, en traitant notamment de la relation particulière que les hommes entretiennent avec

la maison dans cette culture. En effet, les spécificités de l'architecture traditionnelle japonaise sont déterminées par la manière dont les hommes comprennent la famille. J'espère ainsi pouvoir démontrer que, dans l'imaginaire japonais, l'identité humaine est bien reliée à la structure spatiale de la vie humaine.

1. L'homme et le monde

Au Japon, l'existence humaine n'est pas considérée comme constituée de l'opposition à ce qui l'entoure ou à son environnement naturel ; elle ne comprend pas un simple être individuel en tant que sujet. Pour discerner la spécificité de l'existence humaine dans la culture japonaise, je m'appuierai sur la pensée du philosophe japonais Tetsuro Watsuji, développée dans son livre *Fûdo*, publié en 1935. Il tente d'y réfléchir sur l'existence humaine en parlant du concept de *fûdo*, qu'on traduit par « milieu » en français et qui indique la relation inséparable entre l'homme et la nature. C'est au sein de ce milieu que les êtres humains se découvrent et s'entendent eux-mêmes. C'est en se fondant sur cette notion de *fûdo* que Watsuji tente de dépasser le cadre de l'individualité et de saisir le fondement de l'existence humaine.

Pour ce faire, il prend comme exemple la sensation humaine du « froid ». Nous sentons tous le froid qui, selon lui, ne se trouve ni du côté de l'air extérieur, ni du côté du moi qui est le sujet de la sensation : « Quand nous *sentons* le froid, nous habitons nous-mêmes déjà la froideur de l'air extérieur. Avoir trait nous-mêmes au froid, ce n'est autre que d'être nous-mêmes *sor-tis* dans le froid »¹. Dans la sensation du froid, « nous trouvons notre soi dans le

froid lui-même »². Il tente ainsi d'élargir le domaine du sujet et conçoit un certain lieu où l'être humain s'entend lui-même et prend conscience de soi. Il est alors difficile de supposer le soi comme étant un point fixe qui s'opposerait à un monde objectif. Pour Watsuji, « c'est se méprendre que de distinguer le sujet et l'objet, comme par conséquent de distinguer un "nous" d'un "air froid", qui chacun s'établirait lui-même indépendamment »³.

Cette approche philosophique, qui se différencie de la méthode scientifique basée sur l'opposition entre le sujet et l'objet, se trouve également chez Kitaro Nishida qui affirme que : « La nature (*shizen*) paraît être réalité objective indépendante de notre sujet. Toutefois, strictement parlant, cette nature vue de façon objective est une abstraction, et n'est pas la véritable réalité. La vraie nature consiste dans notre expérience directe dans laquelle on ne peut jamais séparer le sujet et l'objet »⁴. Il assure aussi que « l'intégralité subjective de notre soi et l'intégralité objective de la nature proviennent d'une seule et même origine »⁵. Watsuji partage l'idée de Nishida qui présuppose qu'un fond essentiel constitue l'origine de l'existence humaine et de la nature.

Le *fûdo* chez Watsuji aussi bien que la nature (*shizen*) chez Nishida se distingue de ce qu'on peut reconnaître de façon objective. Watsuji ne recourt pas à la notion de *shizen* pour développer la théorie du *fûdo* et il récuse la confusion entre le *fûdo* et l'environnement naturel (*shizen kankyo*), celui-ci étant l'objet de la science moderne. Il faut donc distinguer cet environnement naturel de la nature traditionnelle japonaise (*shizen*). Après la modernisation, les Japonais se sont accommodés de

la façon dont les Occidentaux concevaient la nature et, par suite, ils ont parfois utilisé ce terme *shizen* dans le sens d'« environnement objectif ». Cependant, il est clair que la pensée de Watsuji se fonde, comme celle de Nishida, sur la sensibilité traditionnelle japonaise concernant la nature (*shizen*).

Ceci nous amène donc à définir le *shizen* si nous voulons comprendre la sensibilité japonaise. Le psychiatre Bin Kimura qui a examiné la relation entre l'homme et la nature, a insisté sur la différence entre la nature dans la modernité occidentale et la nature dans la tradition japonaise. D'après lui, ce terme japonais *shizen* n'a jamais été utilisé comme substantif⁶. *Shi* de *shizen* se prononce *onozukara* et signifie « de soi-même » ; la nature est conçue, dans son sens traditionnel, comme un accord avec le mouvement d'autogenèse. Dans la culture traditionnelle japonaise, la nature représente une force génératrice et un dynamisme qui intègrent l'homme et le monde, alors que dans la modernité occidentale, elle présuppose la distinction du sujet et de l'objet ; cette distinction n'est pas comprise dans la notion japonaise de *shizen*. De plus, le terme japonais *jibun* qui signifie le soi est en rapport avec la notion de *shizen*, car *ji* de *jibun*, qui est le même sinogramme que *shi* dans le terme *shizen*, se prononce *mizukara* et signifie « par soi-même », indiquant le mouvement spontané de soi. Pour les Japonais, l'autogenèse de la nature et la spontanéité du soi ne sont pas séparées ; on peut comprendre pourquoi Watsuji voit la preuve de l'existence de l'homme dans sa sortie dehors. Il faut cependant savoir que pour fournir cette explication, Watsuji, qui a étudié la philosophie contemporaine de l'Occident, s'appuie également sur la notion heideggérienne *ex-sistere*⁷.

Il faut donc jeter un regard sur l'influence de Martin Heidegger sur Watsuji. Né en 1889, comme Heidegger, il est allé en 1927, l'année de la publication de *Être et temps*, en Allemagne pour approfondir ses recherches. C'est en lisant cet ouvrage de Heidegger que Watsuji a commencé à réfléchir sur la question de l'existence humaine. Il s'est intéressé à la pensée de Heidegger qui tente de saisir « la structure existentielle de l'homme en tant que temporalité »⁸. Or, Watsuji pense que la spatialité aussi bien que la temporalité doivent correspondre pour bien comprendre l'existence humaine et il considère que l'espace concret dans l'existence humaine est « presque éclipsé (chez Heidegger) par l'éclairage puissant qui est porté sur la temporalité », bien que la spatialité n'y soit pas complètement absente. Il trouve, par là, la limite du travail de Heidegger. Selon Watsuji, « [u]ne temporalité à quoi ne répond pas la spatialité n'est pas encore la vraie temporalité. Si Heidegger s'en est tenu là, c'est parce que son *Dasein* n'est en fin de compte qu'un individu. Il n'appréhende l'existence humaine qu'en tant que l'existence d'un homme individuel »⁹. Ainsi, en introduisant la spatialité, Watsuji tente de dépasser l'individualité pour comprendre l'existence humaine.

2. L'existence humaine et la communauté

Revenons au passage concernant la sensation du froid pour réfléchir sur ce dépassement de l'individualité. Watsuji dit que nous sommes sortis dehors dans le froid, et que, dans ce cas, nous partageons cette sensation avec les autres. Nous avons en commun avec les autres un terrain dans

lequel nous sommes sortis pour sentir le froid. Watsuji tente de relier la question du milieu à celle de la communauté humaine en dépassant ainsi le niveau de la conscience individuelle pour mettre en question l'identité collective. Nous sentons tous le même froid, c'est pourquoi nous pouvons employer dans nos salutations quotidiennes des mots qui expriment le froid. Il ajoute que « [1]es façons différentes, propres à chacun de sentir le froid, ne sont possibles que sur ce sol : sentir en commun le froid »¹⁰. Lorsque nous sentons le froid, nous pensons également aux autres et nous nous occupons d'autres personnes. Comme il l'explique de façon concrète, nous faisons vêtir les enfants, nous poussons les vieillards près du feu¹¹. De plus, nous travaillons pour acheter les vêtements, ou bien les tisserands fabriquent du tissu. Nous nous engageons ainsi dans la vie sociale. C'est pourquoi Watsuji affirme que « ce qui est sorti dans le froid n'est pas seulement le moi, mais le nous »¹². On peut dire qu'il présuppose ainsi un fond de la vie humaine, où nous nous entendons nous-mêmes. La réflexion sur le froid par Watsuji nous amène ainsi à la question de l'élargissement du moi et à la question du partage du lieu commun avec les autres. Dans sa pensée, la relation avec les autres se greffe ainsi sur la relation avec la nature.

Dans cette mise en question de la communauté humaine, Watsuji introduit la notion d'*aidagara* qui signifie « relation interpersonnelle ». Il considère que l'existence humaine est constituée par la relation interpersonnelle puisque nous nous appréhendons nous-mêmes dans la relation avec les autres aussi bien que dans la relation avec la nature. Il pense que la relation interpersonnelle constitue l'essence

de l'existence humaine. En effet, le terme japonais qui exprime l'existence humaine est *ningen* composé de deux caractères chinois : *nin* et *gen*. *Nin* signifie « individu » ou « personne », alors que le second caractère *gen*, qui peut être prononcé *aida*, signifie « espace » et fait référence au monde de la vie humaine. Ainsi, l'étymologie du terme *ningen* révèle la relation communautaire avec les autres. Pour Watsuji, la structure fondamentale de l'existence humaine est « à la fois individuelle et totale »¹³. Il insiste sur la dualité individuelle et sociale du caractère de l'existence humaine. Dans la culture japonaise, l'homme n'est pas séparé de ce qui l'entoure et l'être humain renferme ainsi paradoxalement en lui-même, l'unité et la totalité, l'individu et la communauté.

Sur la base de cette structure duelle de l'existence humaine, Watsuji met en question « un mouvement de négation ». Il s'explique dans son livre intitulé *Éthique* :

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 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 fiction¹⁴.

On doit donc saisir l'identité de l'existence humaine de façon dynamique. Ce mouvement humain suppose une activité corporelle qui se développe dans l'espace. Il s'agit là de la subjectivité et de la pratique dans l'espace aussi bien que dans le

temps. En effet, la conscience individuelle se déroule dans le temps et non pas dans l'espace. C'est pourquoi « tenter d'appréhender la structure de l'existence humaine en tant seulement que temporalité, c'est tomber dans l'erreur de ne chercher l'existence humaine qu'au fond de la conscience individuelle qui n'en est qu'un aspect »¹⁵. L'activité humaine suppose ainsi un certain terrain de la vie communautaire.

3. La maison et la famille : la question de *ie* au Japon

L'existence humaine se déroule sur plusieurs niveaux de communautés. La relation interpersonnelle la plus immédiate est certes la relation entre l'homme et la femme, qui constitue la base de la continuité de l'espèce humaine mais pour comprendre la spécificité de l'identité humaine et son rapport à la spatialité dans la culture japonaise, je traiterai plutôt de la communauté en tant que famille (*kazoku*) ou maison (*ie*). Le mot japonais *ie*, comme le mot français *maison*, désigne à la fois la famille et le bâtiment d'habitation et c'est dans cette manière d'être de la communauté en tant que famille que se révèlent certaines des singularités de l'existence humaine au Japon.

En effet, la relation entre les membres de la famille, tout comme la relation entre l'homme et la femme, se fonde, selon Watsuji, sur « une affection recueillie, qui vise à une cohésion sans aucune distance »¹⁶. Certes, dans la famille occidentale, on trouve également une relation très intime entre les membres d'une même famille mais chaque membre y vit indépendamment des autres et le groupe familial est institué par la réunion de personnes indépendantes. En revanche, au Japon, l'unité

de la collectivité familiale notamment est tellement forte que chaque membre a tendance à ne pas persister dans l'expression de son opinion individuelle et à s'abstenir d'être égocentrique. Watsuji dit que « les Japonais de toute époque ont voulu sacrifier l'égoïsme à l'entrelien familial »¹⁷ ce qui nous permet de conclure que dans la culture japonaise la collectivité l'emporte sur l'individualité.

Les membres qui appartiennent à une maison devaient respecter le « renom de la maison », ce qui conduisait les Japonais à adopter « une attitude courageuse et combative »¹⁸ par laquelle il devenait même possible d'abandonner sa vie pour maintenir cette relation interpersonnelle de la famille notamment jusqu'au XIX^e siècle, avant l'occidentalisation. Il existe ainsi de nombreux récits de vengeance et de suicide de guerriers qui se faisaient *seppuku*, appelé aussi *harakiri*, littéralement « coupure du ventre ». Le chef de la famille lui-même devait sacrifier sa vie pour le renom de sa maison. Ainsi, la totalité formée par la famille précède l'individualité de chacun de ses membres dans la culture traditionnelle du Japon.

À l'époque où Watsuji écrivait son œuvre *Fūdo*, la vie des Japonais, qui avaient massivement adopté le capitalisme moderne, s'était déjà bien occidentalisée. La famille aurait pu alors se concevoir comme une simple agrégation d'individus mus par le seul intérêt économique¹⁹. Watsuji pensait pourtant que les Japonais du début du XX^e siècle qui lui étaient contemporains, étaient toujours régis par la totalité de la famille, *ie*. Comme lui, il me paraît que les Japonais contemporains conservent encore, dans une certaine mesure, cette relation entre les membres de la famille.

Pour expliquer la spécificité de l'*ie*, qui désigne la totalité de la famille japonaise, Watsuji introduit les notions de « dedans » et de « dehors », *uchi* et *soto* en japonais. Il synthétise la situation : « Phénomène des plus quotidiens, les Japonais appellent la "maison" (*ie*) "dedans" (*uchi*). Hors de l'*ie*, les gens sont "dehors" »²⁰. Le terme *uchi* signifie « maison » ou « famille » aussi bien que « dedans ». Il est bien normal de distinguer ce qui est à l'intérieur et à l'extérieur d'une famille ou d'une maison mais ce qui est particulier à la famille japonaise, c'est le fait que dans ce « dedans », « la distinction entre les individus s'efface »²¹. Watsuji explique concrètement cette tendance mentale traditionnelle par le biais de certaines expressions de la langue japonaise qui indiquent la relation entre les membres de la famille et qui sont toujours utilisées aujourd'hui :

Pour l'épouse, le mari, c'est « Dedans » (*uchi*), « Celui qui est dedans » (*uchi no hito*), « Maison » (*taku*) ; et pour le mari, l'épouse, c'est « Dans la maison » (*kanai*). À son tour, la famille, c'est « les gens du dedans » (*uchi no mono*), évidemment distincts des gens du dehors, mais sans distinction entre eux dans cet intérieur. C'est dire que ce qu'on saisit par ce dedans, c'est la totalité de la famille en tant que « relation interpersonnelle sans distance » (*hedate naki aidagara*), mais distancée des gens (*seken*) qui sont « dehors »²².

Il y a une nette distinction entre l'intérieur et l'extérieur de la famille mais la distinction entre ses membres individuels s'efface à l'intérieur. Cette spécificité que dévoile l'usage de la langue japonaise est un « phénomène des plus quotidiens »

alors qu'une pareille distinction entre le « dedans » et le « dehors » ne semble pas se retrouver dans les langues occidentales.

Cette relation interpersonnelle spécifique de la culture japonaise est expliquée par Takeo Doï, psychiatre japonais, dans son livre intitulé *Le jeu de l'indulgence*. Doï s'appuie sur la notion d'*amae* qu'on traduit par « indulgence » en français et qui désigne un sentiment de dépendance ou d'attachement par rapport aux autres. Il considère que cette notion « se retrouve en filigrane derrière toutes les activités de la société japonaise »²³. Ce sentiment, qui apporte une cohésion sans distance, se trouve notamment dans l'attitude d'un enfant à l'égard de sa mère et aussi entre les membres de la famille japonaise. Doï introduit aussi une autre notion, celle d'*enryo* qui signifie « réserve » ou « discrétion », expliquant que « c'est la présence ou l'absence de l'*enryo* qui sert aux Japonais de critère pour distinguer entre les différents types de rapports humains qu'ils désignent comme intérieurs (*uchi*) et extérieurs (*soto*) »²⁴. Il signale que le mot *mi-uchi*, cercle de famille, contient *uchi* qui signifie à la fois intérieur et maison. La « discrétion » n'est pas requise lorsque l'on est à l'intérieur du cercle de famille ou bien dans le monde des étrangers. Dans le cercle de famille, la dépendance affective et l'expectation de l'indulgence se trouvent activées, alors qu'on ne retrouve ni la dépendance affective, ni l'indulgence dans la société créée par les étrangers. Entre le cercle de famille et le monde des étrangers, se situe une sphère où est présente la discrétion tandis que l'indulgence y est absente. La présence dans la famille de l'*amae*, de l'indulgence, implique donc l'absence de la discrétion et apporte une *cohésion sans distance*. Selon Doï, « [l]es Japonais accordent peu d'importance au domaine

strictement personnel d'un individu, en tant que distinct du groupe »²⁵. Le sentiment de dépendance affective de l'*amae* se retrouve ainsi particulièrement entre les membres de la famille au Japon.

4. La spatialité de l'architecture japonaise

Il est intéressant de constater que ce qui s'exprime dans la langue japonaise à propos de la relation interpersonnelle se manifeste aussi dans la structure architecturale de la maison japonaise en tant qu'habitation.

Nous avons vu que Watsuji employait l'expression « cohésion sans distance » pour expliquer la caractéristique de la relation psychologique entre les membres de la famille. Or, il emploie la même expression pour décrire la spécificité de la structure architecturale ou spatiale de la maison japonaise. Selon Watsuji, « l'*ie*, par son intérieur, exprime une "cohésion" sans distance » ; il s'exprime :

Aucune chambre ne se distingue des autres par une fermeture ou un verrouillage témoignant d'une volonté de distanciation. C'est dire que l'individualité des chambres s'efface. Même si *fusuma* et *shoji* les séparent, cette séparation ne vaut que dans une confiance mutuelle, et ne manifeste aucune volonté d'empêcher qu'on les ouvre. C'est la cohésion sans distance qui en elle-même rend possible la séparation par *fusuma* et *shoji*²⁶.

Fusuma et *shoji* sont des éléments importants dans la maison traditionnelle du Japon. Le *Fusuma* est constitué d'un cadre en

bois tendu de papier épais ou de tissu. C'est une cloison coulissante et mobile qui permet de faire communiquer entre elles plusieurs pièces d'une maison ou de séparer une pièce en deux ou plusieurs pièces. On peut enlever les *fusuma* pour avoir une grande pièce. Le *Shoji* est aussi une cloison coulissante et mobile constitué d'une armature de lattes en quadrillage serré, sur laquelle on colle un papier blanc translucide. Les *shoji* sont souvent placés du côté du jardin de la maison et laissent passer de la clarté et aussi de l'air ce qui permet d'obtenir de la lumière de l'extérieur pour éclairer les pièces intérieures. Cette semi-transparence des *shoji* nous fait sentir que nous ne sommes pas dans une pièce séparée et indépendante. La structure architecturale de l'intérieur de la maison japonaise montre que la distinction entre les individus s'efface à l'intérieur d'une famille. Cependant, l'intérieur se distingue nettement de l'extérieur de la maison, ce qui correspond à l'opposition entre l'unité forte formée par la totalité de famille et le monde des étrangers. De même, les Japonais, lorsqu'ils viennent du dehors, ôtent leurs chaussures dans le vestibule (*genkan*), marquant ainsi clairement la limite entre l'intérieur et l'extérieur. Le vestibule de la maison japonaise constitue une sorte de barrière psychologique qu'on doit franchir pour entrer dans la maison, *ie*, afin d'y retrouver une cohésion sans distance entre ses membres.

Cette spécificité de la maison japonaise est sensiblement différente de celle de la maison européenne. Comme le dit Watsuji, « l'intérieur des maisons européennes est divisé en pièces dont chacune est indépendante, et dont la relation aux autres est distancée par des murs épais et des portes solides ». Il s'agit là d'« une structure où *chacun se distancie des autres* »²⁷. En Europe, la

relation entre le dedans et le dehors signifie d'abord la relation entre le dedans et le dehors de l'individu ; c'est elle qui se reflète dans la structure spatiale de la maison dans laquelle la chambre individuelle est beaucoup plus indépendante que la pièce d'une maison japonaise. Ainsi, selon Watsuji, en Europe, le fait de sortir de la chambre a-t-il un sens comparable au passage du vestibule pour sortir de la maison au Japon. Une fois sorti de la chambre d'une maison européenne, on se retrouve à l'extérieur même en étant dans la maison, et par conséquent, aller dans la salle à manger ou aller au restaurant « ne fait pas grande différence »²⁸ aux yeux de Watsuji.

Selon lui, « alors que d'un côté ce qui correspond à la fermeture des portes dans la maison japonaise est là (en Europe) rapetissé jusqu'au niveau de la chambre individuelle, d'un autre côté, ce qui dans la maison japonaise est la convivialité du groupe familial, là s'étend à la ville entière ». Ainsi, « au lieu d'une "relation indistanciée", ce qu'on a là, ce sont des relations de société (*shakō*) entre les individus distanciés »²⁹. À partir de cette différence, Watsuji observe que les Européens sont plus individualistes que les Japonais et qu'ils sont « très sociables, et par conséquent accoutumés aux communautés dans la distance ». De ce point de vue, pour les Européens, « la maison, qui occupe une position intermédiaire entre la chambre et les remparts, ne signifie pas grand-chose »³⁰. Selon Watsuji, « ce qui correspond au vestibule (*genkan*) d'une maison japonaise est ici dans la chambre individuelle. De la sorte, la rue s'étend jusqu'à l'entrée de la chambre individuelle. L'individu est ainsi en contact direct avec la rue, donc avec la ville »³¹. Le palier de la maison européenne est en quelque sorte un prolongement de la rue.

En Europe, ce qui correspond à la maison japonaise, *ie*, « se contracte jusqu'à devenir la chambre personnelle d'un individu, tandis que de l'autre il se dilate jusqu'à devenir la ville entière ». S'il en est ainsi, « le sens de la maison, *ie*, a disparu et l'individu et la société restent »³². En revanche, la maison japonaise, en tant que totalité de la famille, se distingue nettement de la ville extérieure³³, alors qu'il n'y a pas d'indépendance des pièces dans cette maison. De cette façon, la comparaison entre le statut de la maison des Japonais et celle des Européens, permet de comprendre la caractéristique des Européens qui sont individualistes et accoutumés aux communautés dans la distance. Ceci permet aussi d'avoir une image plus claire de la frontière entre le dedans et le dehors dans les deux cultures.

Après avoir insisté sur l'indépendance de chaque pièce de la maison européenne, Watsuji dit qu'« [u]ne personne n'appartenant pas à la famille peut donc, sans occasionner la moindre gêne pour celle-ci, habiter l'une de ces pièces comme une "maison" »³⁴ tandis qu'au Japon, on se sent gêné et inconfortable si quelqu'un avec qui on n'a pas établi une relation de « cohésion sans distance » habite dans la même maison. À ce niveau, on peut dire que les Européens ne sont pas régis par la maison, *ie*. Certes il existe en Europe une liaison intime entre les membres de la famille qui habitent dans une même maison mais il me semble que cette liaison familiale se fonde sur *le respect mutuel entre les membres de la famille*, lequel peut aussi s'élargir à la communauté sociale.

Conclusion

Nous avons vu que dans la culture japonaise l'homme n'est pas séparé de ce

qui l'entoure et que la manière d'être de l'homme est liée à l'art architectural de la maison japonaise. En Europe, on part de l'identité ou l'autonomie du sujet et c'est sur cette base que le sujet commence à entrer en relation avec ce qui l'entoure, produisant ainsi une opposition ou du moins une nette distinction entre le sujet et l'objet. En échange, au Japon, c'est la relation entre les hommes, et entre l'homme et le monde, qui vient en premier et qui explique la manière d'être de l'homme. Dans la société japonaise, l'homme est un être dépendant de sa relation avec autrui ou avec le monde. C'est pour cette raison que l'identité collective prédomine, de plus, on y doit saisir l'identité de l'existence humaine de façon dynamique. Selon Watsuji, « l'existence humaine est un mouvement qui forme toutes sortes de combinaisons et de communautés à travers la division en

d'innombrables individus »³⁵. Ce mouvement humain suppose également l'activité corporelle qui se déroule dans l'espace. De cette dualité de l'individu et de la communauté découle une autre dualité du fini et de l'infini de l'existence humaine. Certes, l'individu est fini et mortel mais le lien entre les individus change et leur entrelien continue. À ce propos, Watsuji dit, en récitant encore Heidegger : « Ce qui, du point de vue de l'individu, est "être vers la mort", est "être vers la vie" du point de vue de la société »³⁶. Si nous ne pouvons pas approfondir ici cette question, disons cependant que les Japonais sont sensibles à cette relation qui conditionne la vie humaine et sa continuité, et qui constitue l'origine de l'existence humaine, montrant ainsi que, dans l'imaginaire japonais, l'identité humaine est bien liée à la structure spatiale dans laquelle se déploie la vie humaine.

BIBLIOGRAPHIE

- Takeo Doï, *Le jeu de l'indulgence*, traduit par E. Dale Saunders, Paris, L'Asiathèque, 1988.
Bin Kimura, *À propos du soi (Jibun toiukoto)*, Tokyo, Chikuma-shobo, 2008.
Kitaro Nishida, *Études sur le bien (Zen no kenkyû)*, Tokyo, Iwanami-shoten, 2012 (1911).
Shuji Takashina, *Comment voir l'art japonais (Nihonbijutsu wo miru me)*, Tokyo, Iwanami-shoten, 2009.
Tetsuro Watsuji, *Fûdo, le milieu humain*, traduit par Augustin Berque, Paris, CNRS Éditions, 2011.
Tetsuro Watsuji, « La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain », traduit par Bernard Stevens, *Philosophie*, no. 79, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 5-24.

NOTES

1. Tetsuro Watsuji, *Fûdo, le milieu humain*, traduit par Augustin Berque, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 41.
2. *Ibid.*, p. 42.
3. *Ibid.*, p. 41.
4. Kitaro Nishida, *Études sur le bien (Zen no kenkyû)*, Tokyo, Iwanami-bunko, [en japonais], 2012 [1911], p. 110.
5. *Ibid.*, p. 116.
6. Bin Kimura, *À propos du soi (Jibun toiukoto)*, Tokyo, Chikuma-gakugei-bunko, (en japonais), 2008, p. 20-21.

7. Watsuji, *Fûdo, le milieu humain*, op. cit., p. 41-42.
8. *Ibid.*, p. 36.
9. *Ibid.*, p. 36.
10. *Ibid.*, p. 42.
11. *Ibid.*, p. 44.
12. *Ibid.*, p. 42.
13. *Ibid.*, p. 49.
14. Tetsuro Watsuji, « La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain », traduit par Bernard Stevens, *Philosophie*, no. 79, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 19.
15. Watsuji, *Fûdo, le milieu humain*, p. 49-50.
16. *Ibid.*, p. 202.
17. *Ibid.*, p. 203.
18. *Ibid.*, p. 203.
19. *Ibid.*, p. 204-205.
20. *Ibid.*, p. 205.
21. *Ibid.*, p. 205.
22. *Ibid.*, p. 205.
23. Takeo Doï, *Le jeu de l'indulgence*, traduit par E. Dale Saunders, Paris, L'Asiathèque, 1988, p. 24
24. *Ibid.*, p. 33.
25. *Ibid.*, p. 35.
26. Watsuji, *Fûdo, le milieu humain*, p. 206.
27. *Ibid.*, p. 207.
28. *Ibid.*, p. 207.
29. *Ibid.*, p. 208.
30. *Ibid.*, p. 208.
31. *Ibid.*, p. 227.
32. *Ibid.*, p. 228.
33. *Ibid.*, p. 229.
34. *Ibid.*, p. 227.
35. *Ibid.*, p. 49.
36. *Ibid.*, p. 50.