

**RECENSION DE L'OUVRAGE DIRIGÉ PAR PIERRE BONNEELS ET BAUDOUIN
DECHARNEUX (ÉD.), PHILOSOPHIE DE LA RELIGION ET SPIRITUALITÉ JAPONAISE,
PARIS, CLASSIQUES GARNIER, 2019, 259 PAGES**

Thierry Hoquet

Professeur des Universités

Directeur du département de philosophie Université Paris Nanterre, France

Ce volume propose onze études de cas, issues d'un colloque organisé en septembre 2011 à l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique. Les textes réunis par Pierre Bonneels et Baudouin Decharneux étudient les religions ou la spiritualité japonaises dans leur spécificité ou dans une approche comparatiste. L'approche comparatiste est un art difficile et les éditeurs du volume ne s'aventurent guère sur le terrain terminologique ou méthodologique. On observe, dans ce volume, plusieurs manières de comparer.

Une première manière consiste à prélever deux éléments sans rapport apparent et à examiner ce que leur rapprochement donne à penser. C'est ce que tente Andreas Thele qui compare les *Essais* de Montaigne aux écrits du moine Kenkō (p. 151-169). Or il se trouve que Montaigne n'a jamais mentionné le Japon, ce qui contraint A. Thele à rechercher « une certaine ressemblance et affinité » entre des corpus hétérogènes. Ce chapitre renouvelle l'ancien exercice du parallèle des Grecs et des Latins ou de la comparaison des Anciens et des Modernes – mais Thele ne vise pas à déterminer qui est le meilleur des deux. Il dégage plutôt des proximités suggestives : compassion envers la souffrance, existence menée dans des temps troublés, similitudes de goûts et de comportements.

La comparaison avec l'Europe s'impose davantage « lorsque l'hypothèse d'une influence historique est envisageable » comme le note Frédéric Girard (p. 31). Elle est abordée à partir de la rencontre des Japonais, en particulier ceux de la région de Nagasaki, avec les missionnaires et marchands chrétiens, en particulier portugais et hollandais : par F. Girard au sujet de la traduction du *Compendium philosophique* de Pedro Gomez (1595) (p. 31-62), par Jacques Marx (p. 63-88), mais aussi par Edith Culot p. 205-213). C'est encore à la comparaison que nous invitent la vie et l'œuvre de Kenji Miyazawa (1896-1933), qui ouvre des points de comparaison tant avec les sciences occidentales qu'avec les contes d'Andersen et les romans de Lewis Carroll (Goto K., p. 133).

Le mouvement se fait également dans l'autre sens, puisque l'Occident s'est aussi nourri de pensée japonaise important des concepts proprement japonais. L'article de Christian Le Dimna, sur le « haïku, poème spirituel » donne sans doute le cœur de cette mystique proprement japonaise que certains Occidentaux considèrent à même de ressourcer leurs traditions. Comme le note Le Dimna (p. 112), alors que les Japonais se sont tournés vers la poésie européenne à la recherche d'un nouveau lyrisme, les Occidentaux se sont tournés vers l'Extrême-Orient en quête d'une école de simplicité, dépouillée des artifices de la versification et de la pesanteur des structures poétiques. Mais c'est surtout l'idée d'une pensée sans sujet, qui a paru la plus à même d'apporter aux penseurs européens une révolution conceptuelle : des expériences spirituelles conduisant à affirmer l'irréalité de l'*ego*, à distinguer *voir* et *penser*, mais surtout, à se mettre « à l'écoute du silence » (selon le mot de Zundel M., *À l'écoute du silence*, Paris, Téqui, 1979) – autrement dit, à ressentir une présence sans mot dire et à permettre « une nouvelle apparition de la Réalité vivante » (p. 122).

Ici, se pose la question du « fantasme » du Japon, qui hante de nombreux auteurs occidentaux : happés par des éléments de culture japonaise, mais dans l'incapacité linguistique et culturelle d'accéder à leur sens, plusieurs se livrent à des divagations à partir de traductions approximatives. C'est le cas par exemple d'Yves Bonnefoy, à propos d'un haïku de Bashō (cité par Le Dimna C., p. 111). La « fuite » de Roland Barthes au Japon, à la recherche d'une nouvelle théorie du signe, nous place face à de telles ambiguïtés (Hosogai K., p. 91-108). Barthes partit à la recherche des limites du langage et fit pour cela usage du « *satori* (l'événement Zen) », du « *mu* (le vide) », et explora les expériences d'« hyperesthésie » relatées dans les *haïkus* (p. 93).

La comparaison peut également procéder en cherchant à créer des équivalences terme à terme entre des concepts occidentaux et japonais : il s'agit alors de comprendre ce qui correspond, dans l'espace japonais, à ce que nous avons coutume par exemple d'appeler « religion ». Jason Josephson a pu se demander si l'on pouvait parler de « religion » au Japon et si le « concept » ou plutôt la catégorie juridique de *shūkyō* 宗教 – terminologie assez large incluant les sectes – n'avait pas été créée – comme tant d'autres – par les penseurs de Meiji à la recherche d'un strict équivalent au terme occidental de « religion » (Josephson J., *The invention of religion in Japan*, Chicago, University of Chicago Press, 2012). À défaut de traduction univoque, des termes très généraux servent souvent de métadiscours : « polythéisme », « tradition culturelle », ou, comme dans ce volume « spiritualité ». Pour le comparatisme, le moindre terme est sujet à débat. Faut-il parler par exemple de « shintoïsme » (le terme est employé notamment p. 182) ou bien dire simplement « shintō » ? Le suffixe « *isme* » en effet suggère abusivement l'idée d'une doctrine cohérente et explicite, un ensemble de dogmes à suivre, là où « shintō » suffit largement pour désigner un ensemble de croyances éparses qui n'ont pas à s'articuler en un canon cohérent. Comme le notait Marcel Mauss, dans l'article « Religion » du *Dictionnaire d'anthropologie* (1902), il n'y a que des *phénomènes religieux* qu'on agrège pour appeler « religion ». L'objet « religion » est constitué de représentations, pratiques, organisations (églises, confrérie, clergé), systèmes religieux (ce qui articule ces organisations). Si la « religion » est un concept formé par abstraction, on ne s'étonnera donc point de trouver dans ce volume mention de différentes pratiques ou institutions sans équivalent dans les religions monothéistes (en particulier dans la quatrième partie « Le Chemin de la culture et son art au Japon »). Ainsi, Sergio Boffa insistant sur la figure du moine-guerrier (*sōhei*) peut-il déclarer : « La religion est intimement liée à l'histoire martiale japonaise » et même « indiscutablement liée aux traditions martiales et cela depuis les temps les plus reculés » (p. 180, 197). De même, Ohashi Ryosuke compare la messe catholique et la cérémonie du thé, comme deux manières de former une « communion (*ichimi dōshin*) » – l'union des cœurs réalisée au cours du rite (p. 21-30). Le concept d'« âme » ou « esprit » est également étudié (dans l'article de Girard F., p. 31-62). La dernière partie de l'ouvrage, consacrée à « La philosophie du néant au Japon », nous place face à une autre question fondamentale : la traduction des concepts et la mise en rapport des traditions philosophiques d'Orient et d'Occident. On parle plus volontiers de « pensée orientale » que de « philosophie », comme si le syntagme même de « philosophie japonaise » était problématique. Bernard Stevens (p. 217-229) analyse le concept de « nihilisme », forgé dans la littérature européenne du XIX^e siècle à travers les figures de Kierkegaard, Dostoïevski ou Nietzsche. Le concept fut l'objet d'un livre de Nishitani Kenki en 1949, traduit en anglais en 1966. Si le « nihilisme » reconduit au *nihil*, le bouddhisme, avec les notions de néant (無, *mu*) et de vacuité (空, *ku*), offrirait une ressource à la métaphysique occidentale épuisée. De même, Makoto Sekimura analyse le concept japonais de nature, généralement traduit par *shizen* (自然).

Enfin, Bernard Stevens relate une expérience troublante : une création du compositeur japonais Hozokawa Toshio, à l'Opéra de la Monnaie de Bruxelles, le 3 mai 2011. Le chant est en allemand et la musique est « un moyen terme entre l'impressionnisme français et la musique atonale de l'école de Vienne ». De la chorégraphie, signée Sasha Waltz, on ne sait guère si elle « s'inspire du style classique japonais » ou davantage de la « danse occidentale contemporaine ». N'est-ce pas le signe que le comparatisme trouve aujourd'hui ses limites à l'heure de la « mondialisation » et de la « postmodernité » ?