

Title	Essai sur la réception de la pensée de Simone Weil au Japon
Sub Title	日本におけるシモーヌ・ヴェイユ思想の受容について
Author	今村, 純子(Imamura, Junko)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2008
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 (Revue de Hiyoshi. Langue et littérature françaises). No.46 (2008.) ,p.153- 170
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	森英樹教授・西尾修教授・高山晶教授退職記念論文集 = Mélanges offerts à Mori Hideki, à Nishio Osamu, et à Takayama Aki
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030184-20080331-0153

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Essai sur la réception de la pensée de Simone Weil au Japon

IMAMURA Junko

Introduction

La vie et la pensée de Simone Weil ont suscité un grand intérêt au Japon. Dans la fin des années 1960 et dans la décennie 1970, les intellectuels japonais, en particulier ceux de gauche, ont découvert Simone Weil grâce à la publication des premières traductions en japonais d'une partie de son œuvre.¹⁾ Très rapidement, Simone Weil est devenue une figure connue pour les Japonais en mal de spiritualité. Aujourd'hui, toute son œuvre a été traduite en japonais,²⁾ tout comme un certain

1) *Oppression et Liberté*, traduit par Yû Ishikawa, Tokyo, Sôgensha, 1965.

Écrits de Simone Weil I (Écrits de 1931 à 1939, La réflexion sur la guerre et la révolution. Morceaux choisis de la traduction des Écrits historiques et politiques, Oppression et liberté, La condition ouvrière, La source grecque), resp. de la traduction: Kazuaki Hashimoto, Kazutami Watanabe, Tokyo, Shunjûsya, 1968.

Écrits de Simone Weil II (Écrits de 1931 à 1943, La douleur d'une civilisation; Morceaux choisis de Écrits historiques et politiques, Oppression et liberté, La condition ouvrière, La source grecque), resp. de la traduction: Kazuaki Hashimoto, Kazutami Watanabe, Tokyo, Shunjûsya, 1968.

Écrits de Simone Weil III (La pesanteur et la grâce, Venise sauvée), traduction par Kazutami Watanabe, Yoshinaru Watanabe, Tokyo, Shunjûsha, 1968.

Écrits de Simone Weil IV (Attente de Dieu, Lettre à un religieux), traduit par Shû Watanabe, Ken Ôki, Tokyo, Shunjûsya, 1968.

Écrits de Simone Weil V (L'enracinement) traduit par Yôichirô Yamasaki, Tokyo, Shunjûsha, 1968. *La connaissance surnaturelle*, traduit par Tamotsu Tanabe, Tokyo, Keisô shobô, 1976.

2) *Cahiers I*, traduit par Yôichirô Yamasaki, Yoshikatsu Harada, Tokyo, Misuzu shobô

nombre d'ouvrages de recherche sur sa vie et sa pensée.³⁾ Si l'engouement pour son œuvre au Japon n'égalé plus, de nos jours, celui suscité dans les années 1970, un certain nombre d'articles et de livres sur elle paraissent encore chaque année, d'une manière plus discrète cependant.

Pourquoi la pensée de Simone Weil, autrement dit une pensée de type occidental, ait trouvé un tel écho auprès du public japonais? Pour expliquer ce phénomène, l'on peut avancer une certaine universalité de sa pensée, une pensée dans laquelle non seulement les Occidentaux, mais également les Orientaux pourraient se retrouver. En effet, le fond de la pensée de Simone Weil réside dans le fait que le beau et «la décréation» se croisent avec le présent, lui-même miroir de l'éternité, ce qui lui donne une forme universelle.

Dans cet essai, nous nous proposons d'étudier la manière dont la pensée de Simone Weil a été accueillie au Japon ainsi que les raisons expliquent cet accueil.

Il nous paraît important de souligner le danger que peuvent présenter certaines interprétations possibles de la pensée de Simone Weil au Japon pour trouver une

1998.

Cahiers II, traduit par Tamotsu Tanabe, Kawaguchi Kôji, Tokyo, Misuzu shobô, 1993.

Cahiers III, traduit par Mayumi Tomihara, Tokyo, Misuzu shobô, 1995.

3) Tatsuo Uda, *La mort et la croyance de Simone Weil*, Tokyo, Kyôbunkan, 1978; Ôki Ken, *La vie de Simone Weil*, Tokyo, Keisô shobô, 1964; Tamotsu Tanabe, *Simone Weil — sa pensée de l'amour ultime*, Tokyo, Kôdansha, 1968; Michi Kataoka, *Simone Weil — le dévouement à la vérité*, Tokyo, Kôdansha, 1972; *Introduction à la pensée de Simone Weil* (Traduction de *Introduction au message de Simone Weil* de M.M.Davy), traduit par Tamotsu Tanabe, Tokyo, Keisô shobô, 1958; *Le monde de Simone Weil* (Traduction du *Simone Weil* de M.M.Davy), traduit par Yôichirô Yamasaki, Tokyo, Syôbunsya, 1968; *La vie de Simone Weil* (Traduction de *L'expérience vécue de Simone Weil* de Jacques Cabaud); *La vie de Simone Weil I* (Traduction de *La vie de Simone Weil I* de Simone Pétrement), traduit par Takashi Sugiyama, Tokyo, Keisô shobô, 1978; *La vie de Simone Weil II* (Traduction de *La vie de Simone Weil II* de Simone Pétrement), traduit par Tamotsu Tanabe, Tokyo, Keisô shobô, 1978; *Souvenir de Simone Weil* (Traduction du *Simone Weil telle que nous l'avons connue* de Perrin et Thibon), traduit par Tamotsu Tanabe.

bonne orientation. Nous faisons ici particulièrement référence à la pensée nationaliste qui avait cours dès les années 1930, en faisant attention sur les trois piliers suivants: les femmes, le bouddhisme et le régime impérial.

I. Présentation des trois grands courants de recherche sur la vie et l'œuvre de Simone Weil au Japon

Dans le cadre de l'étude de la réception de la pensée de Simone Weil au Japon, nous commencerons par esquisser le portrait de trois penseurs qui se sont penchés, chacun à sa manière, sur celle-ci: Shûichi Katô, Daisetsu Suzuki et Michi Kataoka.

a) Shûichi Katô (1917-)

La première personne ayant présenté la pensée de Simone Weil au public japonais est Shûichi Katô, un célèbre penseur et critique littéraire qui passait la moitié de sa vie dans l'Europe.⁴⁾ La grande originalité de l'analyse de Katô réside dans le fait que, contrairement à beaucoup d'autres penseurs, il ne néglige pas l'arrière-plan historique pour expliquer la démarche de Simone Weil. D'abord, il souligne le fait que l'époque à laquelle elle est entrée à l'usine pour y travailler comme simple ouvrière précédait celle du «Front populaire» de 1936. Par conséquent, il lui était impossible d'adopter le même point de vue que celui que J. P. Sartre a défendu plus tard, autrement dit que le parti communiste peut représenter les ouvriers. Ensuite, il met l'accent sur un point que Simone Weil, du fait de sa mort prématurée, n'a pas pu mettre en évidence à partir de sa propre expérience à l'usine. A l'origine, Simone Weil croyait en l'existence d'une forte solidarité entre ouvriers. Cependant, son expérience à l'usine l'a détrompée: pour elle, pas de solidarité entre ouvriers possible pour améliorer leur condition. Katô souligne le fait que la Révolution Chinoise durant laquelle les esprits des ouvriers s'étaient réveillés -un épisode qui

4) « Le problème du nouvel homme —basé sur les observations de Simone Weil », in *Iwanami Kôza: la pensée moderne II*, Tokyo, Iwanami, 1956, pp.83-102. « Simone Weil et le problème des ouvriers », in *Le monde 143*, Tokyo, Iwanami, pp.208-215.

s'était passé bien après la mort de Simone Weil -a démontré tout autre chose que ce qu'elle avait perçu au travers de son expérience en tant qu'ouvrière. La Révolution Chinoise a démontré que même si les ouvriers ne comprennent pas le sens de leur travail compris en tant que travail parcellisé et répétitif, ils sont néanmoins capables de comprendre la finalité de leur travail, ce qui confère un sens à la répétitivité de leur travail.

Par ailleurs, il est à noter que Katô traite du problème métaphysique chez Weil, c'est-à-dire du problème de l'amour et de celui d'autrui dans *La condition ouvrière* qui est avant tout un ouvrage politique et social. Il met en lumière une Simone Weil qui trouve dans la condition ouvrière la condition humaine dont l'essence réside dans la beauté et la poésie. Il remarque que la phrase suivante de Simone Weil est très profonde: «J'ajoute que l'amour me paraît comporter un risque plus effrayant encore que celui d'engager aveuglément sa propre existence; c'est le risque de devenir l'arbitre d'une autre existence humaine, au cas où on est profondément aimé». ⁵⁾

b) Daisetsu Teitarô Suzuki (1870-1966)⁶⁾

La deuxième personne ayant présenté la pensée de Simone Weil au Japon est Daisetsu Suzuki, un bouddhiste de notoriété mondiale très actif aux États-Unis de 1897 jusqu'à 1907. Il semblerait que Simone Weil ait, par hasard, découvert son livre *L'essai sur le bouddhisme Zen* et s'en soit inspiré jusqu'à en citer à plusieurs reprises des passages dans ses *Cahiers*. Ceci met en lumière la possibilité d'une forme de spiritualité universelle, capable de transcender toutes les différences culturelles entre l'Orient et l'Occident.

Daisetsu est non seulement l'auteur de livres sur le bouddhisme Zen mais aussi

5) Simone Weil, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951, p.26.

6) Son prénom est Teitarô. Daisetsu est un nom bouddhique qui lui a été donné quand il a connu l'illumination (*satori*) du zen à l'âge de 25 ans. (Rappelons que Simone Weil est entrée à l'usine à 25 ans). La signification de ce nom est «la grandeur» et, en même temps, «l'humilité». Les japonais prennent l'habitude de l'appeler Daisetsu.

sur la Secte de la Terre Pure (*Jōdokyō*).⁷⁾ Son livre le plus connu est *La spiritualité japonaise (Nihonteki reisei)* (1944). Ce livre a été écrit vers la fin de la Seconde Guerre Mondiale, c'est-à-dire à peu près à la même époque à laquelle Simone Weil a écrit *L'Enracinement*. Dans *La spiritualité japonaise* Daisetsu réinterprète le concept des «vœux du bouddha» (*Amida Nyōrai no Hongan*) qui est un concept propre à la Nouvelle Secte de la Terre Pure (*Jōdoshinshū*), sous l'angle de la spiritualité. Ainsi, grâce à cette réinterprétation créatrice libérée du dogme de la Secte de la Terre Pure, les vœux du bouddha Amida dans lesquels Shinran (1172-1262)⁸⁾ trouve son vrai moi, peuvent toucher plus facilement notre cœur.⁹⁾

En 1959, Daisetsu cite Simone Weil dans l'un de ses essais: « Il faut connaître le monde poétique ». ¹⁰⁾ Il parle de l'histoire personnelle de Simone Weil de la manière suivante: française d'origine juive qui, alors qu'elle était professeur de philosophie à l'université (*sic*), a été obligée de fuir aux États-Unis à cause du nazisme. Décédée jeune à Londres, elle est restée célèbre pour ses grandes connaissances en matière de philosophie. Daisetsu insiste sur le fait que ses écrits valent la peine d'être lus en raison de la profondeur de sa pensée, du sérieux et de la sensibilité de Simone Weil. Il continue ainsi: «Cependant, comme c'est étrange qu'elle ait mentionné le fait qu'elle a lu mon livre. Elle a écrit qu'elle a lu mon livre sur le Zen! Trente ans sont passé depuis l'époque de Hitler, n'est-ce pas? J'ai commencé à écrire des écrits sur le Zen il y a quarante ou cinquante ans; alors elle aurait lu mon livre à l'âge de 25 ou 26 ans. Elle mentionne le fait qu'elle l'a lu, mais, cependant, elle ne commente pas sa lecture. Elle n'en cite que trois ou quatre passages. Je trouve étonnant qu'elle ait lu mon livre et, en même temps, admirable [pour une Occidentale].

7) École du bouddhisme chinois et japonais fondée en 402 par le moine chinois Hui-yūan, avant d'être introduite au Japon fidèle de renaître dans la Terre Pure du Bouddha et de réaliser la bouddhité, même s'il dispose d'un mauvais karma.

8) Le moine fondateur de la Nouvelle Secte de la Terre Pure (*Jōdo Shinsyū*).

9) Cette réinterprétation rappelle celle de Kant par Simone Weil.

10) « La vision orientale » (*Tōyō-teki na mikata*), Iwanami, Tokyo, collection Iwanami, 1997, pp.238-243.

Il est clair qu'elle a vraiment touché le cœur de la pensée orientale. Cela dit, je ne sais pas si la lecture de mon livre a été déterminante de ce point de vue-là. L'on peut dire qu'il y a quelque chose d'oriental dans sa pensée, et non pas quelque chose de purement chrétien ou juif.

Elle a fait l'expérience d'un travail dur aux côtés d'ouvriers en arrêtant d'enseigner. Une femme faible n'aurait pas pu endurer cela. Il semblerait que des motifs tels que celui de vouloir expérimenter la vie d'un travailleur ou celui de la compassion pour les gens qui souffrent l'ont fait agir. A cause de ce travail aux côtés des ouvriers, elle a contracté une inflammation pulmonaire dont elle n'a pu se débarrasser et qui lui a été finalement fatale. Ce dont elle parle [dans *La condition ouvrière*], c'est de la poésie qui est nécessaire aux ouvriers. Ils ont certes besoin de pain et de beurre. Mais, le plus important pour eux, c'est la poésie, affirme-t-elle. Je crois que seul quelqu'un comme Simone Weil aurait pu dire cela, aussi simplement, sans autre explication». ¹¹⁾

Daisetsu retrouve cette profonde compréhension du genre humain dont Simone Weil faisait preuve dans la phrase: «C'est la poésie qui est nécessaire aux ouvriers». La poésie comme pont avec l'être humain. L'on pourrait dire que Daisetsu y trouve une expression de sa propre spiritualité. La poésie dont Simone Weil fait mention est celle qui réside dans «la substance de la vie quotidienne». Autrement dit, cette poésie s'éprouve par l'intermédiaire de notre corps agissant, c'est-à-dire au travers des mouvements de nos mains et de nos jambes. Daisetsu développe ainsi l'expression suivante de Simone Weil: «Alors, si les ouvriers pouvaient concevoir la poésie comme quelque chose en relation avec les mouvements de leurs mains et de leurs jambes, ils seraient sauvés. On retrouve cette idée au Japon par rapport aux *haiku*. ¹²⁾ A mon avis, ceux capables de composer des *haiku* y voient de la poésie arrangée en

11) Daisetsu a un style d'écriture très original et savoureux, style qu'une traduction en français ne peut cependant que difficilement rendre.

12) Forme de poème japonais en 17 syllabes, réparties en groupes de 5-7-5 syllabes. Bashō Matsuo (1644-1694) est considéré comme le plus grand auteur de *haiku* japonais.

dix-sept syllabes. Le charpentier fait du bruit en martelant le bois. Puis, il passe au rabot. Lorsque la poésie jaillit de son travail, qu'il sent cette poésie ineffable dans chaque mouvement du rabot ou de la scie -sauf si ce travail de répétition mécanique l'ennuie. Il ne pense pas à une quelconque compensation (travailler pendant un temps défini pour recevoir un salaire défini). Il goûte à la perfection ineffable (*myō*) de son travail. S'il peut exprimer cela en sept syllabes [pour former un *haiku*], le monde du travail changerait tout à fait». ¹³⁾

c) Michi Kataoka (1917-)

Comme nous l'avons vu, Katō et Daisetsu sont les deux premières personnes qui ont présenté la vie et la pensée de Simone Weil au Japon. Kataoka, pour sa part, n'est pas la troisième personne chronologiquement parlant. Son ouvrage sur Simone Weil n'a été publié qu'en 1972. ¹⁴⁾ La raison principale pour laquelle nous aimerions parler de Kataoka est la suivante: Kataoka est non seulement une contemporaine japonaise de Simone Weil, mais elle était aussi étudiante à Paris de 1940 à 1952, durant l'époque terrible de la guerre et de l'après-guerre. Elle décrit la situation de ce temps-là avec une intuition aigüe. Elle a également écrit sur la vie et la pensée de Simone Weil dont elle parle avec un attachement profond, sans perdre pour autant son esprit critique à son égard. Nous ne pouvons pas ici nous étendre sur l'ensemble du contenu de son ouvrage. Nous nous contenterons de souligner l'originalité de son écriture.

D'abord, elle parle de ce qu'elle appelle «un mystère de la vie». Autrement dit, elle s'émerveille du fait qu'Albert Camus ait pu recevoir par hasard le manuscrit de *L'enracinement* auquel personne n'avait jamais fait attention à cause de son ton trop «idéal» pendant la guerre. Un Camus qui, séduit par la pensée de Simone Weil qui écrivait sans répit jusqu'à l'épuisement, fut à l'origine la publication systématique de

13) Daisetsu, op.cit, p.243.

14) Michi Kataoka, *Simone Weil -le dévouement à la vérité*, Tokyo, Kōdansha, 1972.

ses œuvres dans la collection «Espoir» de la maison d'édition Gallimard.¹⁵⁾

Puis, elle s'attaque au fait que Simone Weil est juive, ce que beaucoup de chercheurs ont éludé. Elle affirme que, même si Simone Weil ne prêtait quère attention à sa nationalité israélienne, elle a été obligée de porter cette croix inconsciemment lorsque les autres l'ont regardée comme une juive. Kataoka, qui a étudié à Paris, s'interroge alors sur: «ce que cela signifie de vivre sous l'occupation nazie», alors qu'elle décrit la persécution de ses amis juifs, polonais et communistes de façon sanglante. Elle poursuit: «Les gens les plus malheureux en ce temps-là étaient les juifs, n'est-ce pas»? Elle critique Simone Weil en se demandant pourquoi une juive, Simone Weil, voulant être aux côtés des malheureux de ce monde, n'a pas voulu faire preuve de compassion face au malheur des Juifs.

D'autre part, concernant la mystique de Simone Weil, elle remarque le fait que Simone Weil a été attirée par deux saints qui sont poètes: Saint Jean de la Croix et Sainte Thérèse d'Avila. Kataoka affirme à ce sujet la chose suivante: «On dirait que la sainteté est inséparable de la souffrance infligée. Dans le cas de Simone Weil, sa torture prenait la forme de maux de tête continuels au lieu des «arrestation-torture-emprisonnement-exécution» habituels.

Ainsi, Kataoka, comme Katô et Daisetsu, apprécie au plus haut point *La condition ouvrière* et insiste sur l'importance significative de la poésie dans la vie. Cependant, les deux premiers l'interprètent en s'appuyant sur des critères de la beauté japonaise. D'autre part, Kataoka, guidée par sa sensibilité aiguë ne laisse pas échapper le fait que l'acceptation du travail s'apparente à celle de la mort et que c'est dans cette mort que la poésie jaillit. Elle identifie les derniers moments de Simone Weil au chemin de la Passion du Christ.

15) La collection «Espoir» fut créée à l'initiative de Camus, en signe d'espoir a une époque nihiliste.

II. La pensée de Simone Weil et les Japonais: les interprétations possibles et le danger lié à certaines d'entre elles

a) Simone Weil et Kitaro Nishida (1870-1945)

Nous allons maintenant examiner la pensée de Kitaro Nishida par rapport à celle de Simone Weil, pour mieux comprendre comment la pensée de cette dernière a pu ou peut être reçue au Japon.

Le plus grand philosophe du Japon, Kitaro Nishida et le plus grand bouddhiste du pays, Daisetsu Suzuki, étaient de très bons amis qui se sont intellectuellement et spirituellement influencés durant l'ensemble de leur vie et ce, dès leur rencontre au lycée. Dans un certain sens, on peut dire que l'histoire de leurs vies reflète ce que Simone Weil a voulu exprimer au travers de la phrase suivante: «N'importe quel être humain, même si ses facultés naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservée au génie, si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre». ¹⁶⁾ Tous deux n'ont cessé de faire «un effort d'attention» à travers de l'apprentissage du bouddhisme zen (*sanzen*) ¹⁷⁾ durant toute leur vie.

Au point de vue philosophique, il est possible de voir une affinité profonde entre Simone Weil et Kitaro Nishida. Leur profonde perspicacité en des temps terribles où Dieu était absent apparaît dans la similarité de leur idées: «la décréation» de Simone Weil et «la correspondance inverse» (*gyaku taiō*) de Kitaro Nishida. ¹⁸⁾ Dieu nous apparaît en tant qu'entité absente dans la distance infinie, c'est-à-dire dans le milieu du «néant absolu» (*zettai mu*) de Kitaro Nishida et dans celui du «vide» de Simone Weil. Même absent, la réalité de Dieu peut être perçue dans le sentiment du beau. L'on peut dire que ce qu'ils ont tous deux compris est l'importance de la

16) Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1988, p.39.

17) Se rendre auprès d'un maître (*rōshi*) du zen afin de suivre son enseignement.

18) Il développe cette idée dans son dernier article: « La logique du basho (*milieu*) et la vision du monde religieux » (*Bashotekironri to syūkyōtekiseikaikan*) (1945).

«relation» au détriment de la «substance». Comme l'affirme Simone Weil, «la réalité et l'existence sont tout à fait autre chose». Nous pouvons déjà voir une telle idée dans le premier ouvrage de Kitaro Nishida, *La recherche du bien (Zen no Kenkyû)* (1911). Le bien existe dans «la recherche du bien», c'est-à-dire dans «le désir du bien», ce qui constitue l'essence de la pensée de Simone Weil à la fin de sa vie. Dans *La recherche du bien*, Nishida développe l'idée de «l'expérience pure» dans laquelle le sujet et l'objet s'unissent pour que le bien jaillisse. Il est à noter que Nishida a affirmé que sa manière de penser à ce sujet n'a jamais varié depuis *La recherche du bien*, alors que Simone Weil n'a abouti à cette idée qu'à la fin de sa vie.

Sur ce point-là, nous pouvons voir une différence absolue entre Simone Weil et Kitaro Nishida. Ceci est lié à la différence de leur démarche quant à définir la distance entre le sujet et l'objet nécessaire à la connaissance. Simone Weil a pris pour point de départ de sa philosophie le fait que l'expérience de la beauté, qu'elle tient pour essentielle, suppose une distance entre le sujet et l'objet. Kitaro Nishida, pour sa part, a dans un premier temps pris comme point de départ à sa philosophie le fait qu'une telle distance n'existe pas, le sujet et l'objet étant confondus dans l'expérience de la beauté. Il définit la beauté comme «l'expérience pure» dans laquelle «la vérité intuitive qui a transcendé le discernement et la réflexion». ¹⁹⁾ Autrement dit, dans ce cas, les idées de «la finalité sans fin» ou de «l'accord sans l'intérêt» dans *Critique de la faculté de juger* de Kant s'unissent directement au «milieu où le soi n'existe plus». ²⁰⁾ Mais, dans un second temps, une distance apparaît entre le sujet et l'objet: en effet, comme les deux se confondent dans l'expérience de la beauté, le rôle de cette dernière est finalement moins important, ce qui fait qu'une distance finit par apparaître graduellement entre les deux. C'est l'existence-même de cette distance qui permet de se connaître soi-même. Nishida nomme cela «l'auto-éveil» (*jikaku*), qu'il explique ainsi: «Le véritable auto-éveil est de *se connaître* soi-même dans le soi». ²¹⁾

19) Kitaro Nishida, *Œuvres complètes de Kitaro Nishida XIII*, Tokyo, Iwanami, 1980, p.80.

20) Kitaro Nishida, *Œuvres complètes de Kitaro Nishida IV*, Tokyo, Iwanami, 1980, p.127.

21) Kitaro Nishida, *Œuvres complètes de Kitaro Nishida V*, Tokyo, Iwanami, 1980, p.423.

Puis, dans un troisième temps, la distance apparaît au sujet comme «le milieu» (*basho*) dans lequel «le véritable auto-éveil est de *se voir* soi-même dans le soi». ²²⁾ Comment mieux comprendre cette différence entre Kitaro Nishida et Simone Weil?

Pour Simone Weil, pour aboutir au stade du néant, la distraction du moi par la nécessité extérieure au travers de son activité est absolument nécessaire. Au contraire, Nishida base sa philosophie sur le néant auquel l'on aboutit par l'apprentissage du bouddhisme zen. Pour lui, la pratique se limite à la pratique religieuse. Par contre, Simone Weil a, tout au long de sa vie, été une farouche partisane de l'action, ²³⁾ ce qui n'a pas tout à fait été le cas de Nishida. La philosophie de Kitaro Nishida a été utilisée comme base théorique de la pensée nationaliste prônée par le gouvernement pendant la Seconde Guerre Mondiale, en accord avec le romantisme japonais. Elle a été utilisée pour exiger une obéissance aveugle du peuple envers l'empereur: l'on s'unit dans le néant absolu en s'unissant avec l'empereur divinisé, renonçant ainsi à son moi. Bien sûr, Nishida a beaucoup souffert de la mauvaise interprétation nationaliste de sa pensée. Mais, il n'a jamais agi publiquement pour contrecarrer cette tendance, mais simplement a mis ses regrets profonds dans ses lettres ou son journal, se dévouant tout simplement à l'apprentissage du bouddhisme zen.

b) La conception japonaise de la beauté et son ambiguïté

Nous allons maintenant examiner le caractère original et plutôt social de la mentalité japonaise pour tâcher d'expliquer le manque de réaction de Nishida face au détournement de sa pensée, alors même que sa pensée et celle de Simone Weil présentent beaucoup de similarités par ailleurs au niveau spéculatif.

Simone Weil affirmait souvent dans la dernière partie de sa vie qu'il ne faut pas

(Nous soulignons).

22) Nous soulignons.

23) Cependant, Kataoka fait mention du fait que Simone Weil est partie de France aux Etats-Unis avec ses parents et elle suppose que cela dépend de son sentiment religieux, c'est-à-dire ses attentions se dirigeaient vers son intérieur (Kataoka, op.cit, p.214).

parler «à la première personne» pour aboutir à «la décréation». Cependant, la société japonaise, dans laquelle règne naturellement une atmosphère bouddhique, alors qu'il n'y a pas beaucoup de croyants, est dominée par «la logique prédicative». L'on utilise rarement la première personne dans la vie quotidienne au Japon. Par exemple, lorsque l'on veut dire «je veux faire cela», l'on dit «veux faire cela» en omettant le sujet. Comme Ruth Fulton Benedict (1887-1948) l'a très bien décrit dans *Le chrysanthème et le sabre* (1946), dans la société japonaise, la notion du péché est absente, ce qui n'est de loin pas le cas de celle de honte. La subjectivité de l'individu n'est pas tant prise en compte que la manière dont il est perçu par autrui. Par conséquent, le Japonais n'est pas habitué à exprimer ses sentiments profonds comme le feraient les Occidentaux.²⁴⁾ L'ambiguïté, considérée comme une vertu, est reine.²⁵⁾ L'on s'attend donc habituellement à ce qu'autrui devine ses propres sentiments.²⁶⁾ Ce type de sentiments propres aux Japonais présente des affinités naturelles avec la structure de «la décréation» chez Simone Weil, c'est-à-dire l'abnégation de soi et l'obéissance à Dieu s'aboutissant à l'épanouissement du sentiment du beau et de la joie pure. Cependant, Simone Weil ne laisse jamais entendre qu'il faut faire abnégation de soi tout simplement. Elle insiste sur le fait que d'être néant est la conséquence de l'épuisement de son autonomie au travers de la destruction du moi par la nécessité extérieure par la pratique active.

24) Kristeva mentionne ce point dans *Le temps des femmes*, traduit par Naoko Tanazawa, Chihoko Amano, Tokyo, Keisô shobô, 1991, P.222.

25) L'écrivain japonais Kenzaburô Ôe qui cite souvent Simone Weil dans ses romans, fit l'apologie lors de sa propre allocution de remise du prix Nobel de littérature en 1994 sur le thème du «Moi qui vit dans un Japon ambigu», en ayant en tête le thème du «Moi qui vit dans un Japon beau» de Yasunari Kawabata qui était le précédent lauréat japonais de ce prix en 1968.

26) Doi Takeo nomme cette structure « le jeu de l'indulgence » dans son essai *Le jeu de l'indulgence*, Tokyo, Kôbundô, 1971.

c) Le régime impérial et le système du chef de famille

Daisetsu et Nishida ont l'un et l'autre fait l'expérience de l'humiliation en interrompant leurs études de lycée parce qu'ils n'ont pas pu supporter l'atmosphère d'uniformité qui y régnait. Ils ont pensé qu'il valait mieux étudier par soi-même, alors même que le gouvernement instaurait un régime nationaliste centré sur l'empereur. Mais, en s'écartant du système scolaire, l'on voit également se fermer devant soi les portes de l'avenir. Ils ont ainsi tous deux fait l'expérience de l'humiliation, humiliation nécessaire à la réflexion philosophique et religieuse -tout comme d'ailleurs Simone Weil qui, à cause de cela, a souffert de violents maux de tête et d'un complexe par rapport à son frère.²⁷⁾ Mais, contrairement à Simone Weil, ils n'ont pas puisé dans leur souffrance pour se tourner vers la souffrance d'autrui. Ils se sont contentés de se plonger dans l'apprentissage du bouddhisme zen pour faire face à leurs souffrances et à leurs contradictions propres. Nous pouvons voir ici une différence fondamentale avec elle.

Par ailleurs, pour Nishida il existe une autre limite. Daisetsu a pu partir à l'étranger, puisant dans son humiliation pour trouver de la force, car il était le troisième fils de la famille. Au contraire, à cause du système du chef de famille japonais qui régissait autrefois la vie entière des membres d'une famille, Nishida a été moins libre que Daisetsu: il a dû assumer la lourde charge du chef de famille, ce dont il a souffert. En effet, la famille japonaise de ce temps-là formait une micro-société

27) «La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente. (...) Le passage au transcendant s'opère quand les facultés humaines —intelligence, volonté, amour humain— se heurtent à une limite, et que l'être humain demeure sur ce seuil, au delà duquel il ne peut faire un pas, et cela sans s'en détourner, sans savoir ce qu'il désire et tendu dans l'attente. C'est un état d'extrême humiliation. Il est impossible à qui n'est pas capable d'accepter l'humiliation. Le génie est la vertu surnaturelle d'humilité dans le domaine de la pensée.» Simone Weil, *Œuvres complètes VI Cahiers-4*, Paris, Gallimard, 2006, p.362. / *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, p.305.

à l'image du régime impérial très lointain du système de la famille occidentale. Le père faisait figure d'«empereur», comme seul symbole familial. Nishida a donc mis toute son énergie dans l'apprentissage du bouddhisme zen pour faire face à ses contradictions internes et à sa tristesse envers la manière dont le monde avait évolué, sans réagir d'une autre manière. Au contraire, Simone Weil a abouti au stade de «la décréation», son moi cartésien ayant été détruit par ses activités: l'expérience de la vie d'usine, la participation à la Guerre Civile espagnole etc. Il ne faut pas oublier cette différence. Ce que Simone Weil nous enseigne est donc bien loin du consensus japonais et de l'absorption du moi dans la société verticale japonaise (*tate shakai*) où l'on tout obéit aux intérêts du haut.

d) Le sens de la poésie dans la vie quotidienne — de la perception japonaise de la beauté vers un jugement esthétique weilen

Chez Simone Weil, le contact avec la réalité implique une douleur ineffable. Le bouddhisme renferme lui aussi une telle idée. Bouddha a affirmé que «tout est douleur» et qu'il est possible de sortir de soi, sans jamais vouloir tomber dans la mort, pour devenir être néant. C'est ce que Daisetsu veut exprimer par la spiritualité. A son apogée se trouve dans ce que Daisetsu appelle «la logique du néant direct» (*sokuhi no ronri*), ce que Nishida, pour sa part, qualifie d'«unité absolue des contradictions» (*zettaimujunteki jikodôitsu*). Le premier affirme simplement que «A est A' signifie que 'A n'est pas A', donc A est A». Autrement dit, «A est A parce que A n'est pas A». Alors que Daisetsu met l'accent sur la vraie spiritualité, Nishida engendre une unité absolue des contradictions. Sur ce dernier point, il est intéressant de constater que la logique de la récitation du *myôgô* (le nom du bouddha Amida) correspond aussi à une logique de correspondance inverse: celle de la relation paradoxale entre l'absolu et l'individu. Chez la Secte de la Terre pure, lorsque l'on récite le *myôgô*, l'on entend la voix du bouddha Amida qui nous appelle. Et justement, ce qui importe est d'entendre cette voix. Simone Weil dit la chose suivante à ce propos: «On dit que le Bouddha aurait fait vœu d'élever jusqu'à lui, dans le Pays de la Pureté, tous ceux

qui réciteraient son nom avec le désir d'être sauvés par lui; et qu'à cause de ce vœu la récitation du nom du Seigneur a réellement la vertu de transformer l'âme». ²⁸⁾ De cette façon, elle a abouti à l'idée que la pureté parfaite réside dans la convention et que c'est la réalité qui compte, non pas l'être.

Simone Weil parvient paradoxalement à trouver de la poésie dans la vie des gens malheureux privés de toute poésie, à commencer dans celle des ouvriers d'usine. Pour Daisetsu, la poésie trouve sa source dans la spiritualité jaillissant du travail de la terre, un travail dont la réalité est moins dure, pourrait-on penser, que celle de la vie d'usine. Ainsi, la poésie de Simone Weil et de Daisetsu Suzuki est la poésie liée au religieux. Cette vision de la poésie est tout à fait différente de celle de Hölderlin (1770-1843) ou de Bashô (1644-94) qui l'envisagent d'un point de vue culturel. Le besoin de poésie selon Simone Weil et Daisetsu Suzuki serait donc un besoin particulier et réel et non pas un besoin général et idéal. La souffrance n'a pas qu'une seule face: cette insupportable souffrance issue de la nécessité peut aussi s'envisager comme une forme de beauté. La poésie selon Simone Weil serait donc une représentation de cette beauté.

Perspectives

La rédaction de cet essai m'a conduite à réfléchir à l'époque où Simone Weil a combattu contre un monde terrible, celui des années 1930 et 1940 durant lesquelles une persécution sans précédent du peuple juif s'est produite en Occident. A la même époque, un autre type de persécution a eu lieu en Orient: celle des «femmes de réconfort», esclaves sexuelles des soldats japonais. ²⁹⁾ Ce dernier m'a fait réfléchir en tant que femme et en tant que Japonaise. Il m'a paru donc difficile d'éviter de parler

28) Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1988, p.176.

29) Kim Sundoku, une Coréenne qui était une «femme de réconfort» raconte: «Je vivais pleine de ressentiment, sans pouvoir m'épanouir». L'on peut y voir un point commun avec le cauchemar vécu par les Juifs à propos duquel Adorno a écrit la phrase suivante: «On ne peut plus écrire de poésie après Auschwitz» et ce, à cause des sentiments terribles de culpabilité qui hantent les gens ayant échappé au massacre, alors qu'ils ont survécu.

du régime impérial, bien qu'il semble un peu étrange, pour décrire la réception de la pensée de Simone Weil au Japon. Car, même à présent, cinquante ans après la guerre, l'on ne peut pas parler de l'esprit japonais sans considérer cette existence symbolique et idéale.

Dès le début des années 1990, des femmes –pour la plupart asiatiques et issues des couches les plus pauvres des pays de la région de l'Asie-Pacifique– se sont fait connaître pour dénoncer virulemment la terrible expérience des deux cent mille «femmes de réconfort» -leur terrible expérience-, contraintes de se prostituer pour les soldats de l'armée japonaise. Finalement, en décembre 2000, un Tribunal civil international des femmes contre l'esclavage sexuel a été tenu à Tokyo.³⁰⁾ A l'issue du procès, la responsabilité du Japon a été reconnue et neuf personnes dont l'empereur Hirohito se sont vues incriminées. Un tel procès a donc marqué un chapitre important à la fois dans l'histoire des pays victimes de l'invasion japonaise au cours de «la Guerre de la Grande Asie» et dans celle du Japon. En effet, contrairement à l'Allemagne, jusqu'à cette date, la responsabilité du Japon par rapport aux atrocités commises durant la Seconde Guerre Mondiale n'avait jamais été mise en cause par les autorités du pays. L'on peut expliquer cela par le fait que l'instauration de la démocratie à partir de 1945, imposée par le haut par les États-Unis, a laissé inchangée la nature du régime impérial fondé sur tout un ensemble de valeurs symboliques liées à la personnalité de l'empereur.

En temps de guerre, la logique de la force se trouve légitimisée, comme l'a très bien perçu Simone Weil pendant son engagement dans la Guerre Civile espagnole. La logique de la force saisit aisément les individus «qui ressentent à la fois le besoin d'agir indépendamment et celui d'être guidé». Ceux qui font usage de la violence sont des déracinés sans terre d'attache. La violence naît dans l'imaginaire de celui qui y a recours, parce qu'il considère autrui comme un objet et non pas comme une

30) «Le monde» du 11 janvier 2001, parle de ce procès suivants: S'ils sont capables de reconnaître la responsabilité de l'empereur Hirohito, les Japonais se guériront de leur Amenésie.

personne. Cependant, comme c'est le cas de Jaffier, le protagoniste de *Venise sauvée*, l'œuvre inachevée de Simone Weil, lorsque le sentiment de la beauté jaillit, qu'il entraîne à sa suite un sentiment de pitié, l'on peut échapper à la logique de la force.

Cependant, les Japonais et, en particulier les femmes japonaises, ont du mal à éprouver ce sentiment du beau touchant à la pureté véritable. Comme l'a montré Kristeva,³¹⁾ le statut des femmes japonaises est beaucoup plus bas que celui des Occidentales. En outre, exprimer ouvertement ses sentiments comme le ferait une Occidentale était une chose abhorrée. Au contraire, se montrer humble et peu démonstratif est érigé en vertu. Ainsi, les jeunes Japonaises qui ont pris part au mouvement de révolte étudiant de mai 1968 au Japon se sont contentées d'obéir aux étudiants, ne leur servant que de simple soutien moral. En résultat à l'échec de ce mouvement, le Mouvement japonais pour la Libération des Femmes est né. C'est ainsi que bon nombre d'étudiantes, influencées par la vie de Simone Weil, ont choisi d'entrer à l'usine ou encore de s'organiser en syndicats. Donc, l'on peut penser que la phrase suivante est la véritable «poésie comme la substance de la vie» que Simone Weil nous donne: «la réalité de la vie, ce n'est pas la sensation, c'est l'activité – j'entends l'activité et dans la pensée et dans l'action».³²⁾ Le plus important pour les Japonaises était d'exprimer leur esprit de résistance à travers l'action et non pas dans des discours cachés.³³⁾ Il est également à noter que, dans les premiers temps, ceux qui ont présenté la vie et l'œuvre de Simone Weil au public japonais ont porté avant tout leur attention sur *La condition ouvrière*. La première traduction en japonais parue a été, quant à elle, *Oppression et liberté*.

Notre époque est une époque de post-colonialisme ou bien de féminisme

31) Julia Kristeva, *Le temps des femmes*, traduit par Naoko Tanazawa et Chihoko Amano, Tokyo, Keisô Shobô, 1991.

32) Simone Weil, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, p.25.

33) Bien avant que Daisetsu insiste sur la création possible de la poésie comme moyen de sortir de sa condition au Japon (Voir ch.I b), déjà dans l'avant-guerre, la poésie avait été utilisée comme moyen de résistance par les jeunes ouvrières japonaises des filatures de soie.

dans laquelle l'on prête une grande attention aux gens marginalisées. Par exemple, l'un des philosophes les plus représentatifs du post-colonialisme, G. C. Spivak, s'interroge: «Les Subalternes peuvent-ils parler?» (*Can the Subaltern Speak*) ?³⁴⁾ Simone Weil exprime telle interrogation dans la phrase: «Le malheur est muet». La pensée de Simone Weil a ainsi une universalité transcendant le temps et l'espace. Il est donc impératif de donner à Simone Weil la place qu'elle mérite: celle d'un philosophe classique.

34) Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern speak? : in marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, 1988.