PENSER LE TEMPS DANS LA PHILOSOPHIE JAPONAISE

Uji et kire, deux créations conceptuelles pour comprendre le cours de la vie

Raquel BOUSO
(Université Pompeu Fabra, Barcelone)

INTRODUCTION

Si nous pensons au changement, au processus de transformation de la réalité, il y a dans la philosophie occidentale une image que nous associons à coup sûr au devenir – celle d'un fleuve. On pense alors inévitablement à l'image du fleuve associée à Héraclite « l'obscur », qui, selon l'interprétation platonicienne, acceptée par Aristote, Théophraste et les doxographes, mettait l'accent sur la continuité du changement en chaque chose prise individuellement. Dans le Cratyle de Platon (402a) nous pouvons en effet lire :

> *« Héraclite ne déclare-t-il pas que tout est en mouvement et que rien ne reste en place ? Comparant la réalité au cours d'un fleuve, il dit : "Deux fois dans le même fleuve tu ne pourras te plonger !" »* [1]

Aristote, qui se fait l'écho de ce passage dans sa Métaphysique (θ, 3), ajoute ceci dans sa Physique :

> *« Certains disent que parmi les étants, il n'est pas vrai que les uns sont mus, les autres pas, mais tous et toujours, mais que cela échappe à notre sensation. »* [2]

Pourtant, dans le fragment B12 cité par Aryus Didyme, il est dit : « Pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves / Autres et autres coulent les eaux » [3].

C'est-à-dire que tout est dans un flux continu, comme l'est le cours d'un fleuve. L'interprétation aristotélicienne, en rendant explicite qu'il y a des changements qui passent inaperçus, a suscité une longue tradition de commentaires sur la distinction entre la vraie réalité qui serait, elle, immuable et l'apparence – elle-même changeante – et sur la façon dont les sens nous trompent, tandis que le passage recueilli par Aryus Didyme, ainsi qu'un autre chez Plutarque qui lui est similaire, semblent souligner la complémentarité des contraires. C'est là une idée qui rejoint ce qu'enseigne Héraclite, qui semble suggérer une certaine réconciliation entre identité et différence. Le fleuve est et n'est pas le même. En un certain sens, on peut dire que c'est la même chose, mais on peut tout aussi bien dire que ce n'est pas le cas.

Prenant donc en compte ces passages héraclitéens, la diversité de significations qu'ils impliquent et les multiples interprétations de l'image du fleuve que la philosophie de la tradition occidentale nous a léguées, nous allons maintenant nous pencher sur une autre tradition philosophique, la tradition japonaise, que nous allons aborder à partir de deux élaborations conceptuelles, uji 有時 et kire 切れ – la première de caractère ontologico-existentiel et l'autre de caractère esthétique. L'une est d'origine médiévale, élaborée par le maître zen Dōgen Kigen, qui a vécu au XIIIe siècle, et l'autre est contemporaine, articulée par un philosophe encore vivant et lié à l'école de Kyoto, Ōhashi Ryōsuke. Nous verrons comment ces deux conceptions expriment une certaine façon de penser le cours de la vie de l'intérieur, c'est-à-dire de telle manière que cela implique que nous nous pensions nous-mêmes comme immergés dans ce cours.

LE TEMPS DANS LA CHINE ANTIQUE

Si nous reprenons maintenant l'image du fleuve, nous pouvons nous demander pourquoi nous ne pouvons pas nous y baigner deux fois. Dès le départ, les eaux qu'il transporte ne sont pas les mêmes, comme le laisse entendre le passage d'Arius Didyme mentionné plus haut, car si certaines sont dirigées vers la mer, d'autres arrivent des montagnes ou des affluents, résultant des pluies et des chutes de neige et formées précisément par l'évaporation de l'eau. Et nous dans tout cela ? Lorsque nous retournons à la même rivière (qui, comme nous l'avons dit, n'est pas tout à fait la même que celle dans laquelle nous avons plongé la première fois), est-ce que nous avons changé nous aussi ? Que s'est-il passé entre les deux fois où nous sommes allés dans le fleuve ?
Est-ce du temps ?

Nous avons parlé des eaux du fleuve et nous conviendrons qu'elles ne sont pas les mêmes à différents moments, mais la forme du relief excavé dans le sol d'un certain endroit rend reconnaissable ce que nous caractérisons comme étant un fleuve et nous y attribuons un nom propre qui le singularise et l'identifie comme un accident géographique spécifique. Alors que dans la tradition occidentale il y a eu une tendance à privilégier la recherche de quelque chose qui se maintient comme permanent, immuable, éternel et essentiel malgré le changement – ou même en opposition au changement (pensons à la dichotomie être/devenir qui aurait dérivé des positions attribuées à Héraclite et Parménide) – la tradition chinoise, dont la japonaise découle, a placé depuis ses origines le changement au centre de tout et la mutation ou la transformation, le cours du temps, comme facteur inhérent au monde et à l'existence humaine. Nous n'y retrouvons pas le contraste entre être et devenir formulé dans le cadre d'une ontologie axée sur une réflexion sur l'Être comparable à celle qui a préoccupé une grande partie de la philosophie occidentale, ce qui est entre autres dû au fait que dans la langue chinoise classique il n'existe aucun mot pour désigner l'être dans un sens général ou abstrait.

On peut dire que, dans la philosophie chinoise classique, les changements étaient considérés comme un enchaînement infini. Dans une telle conception, la succession des phénomènes tisse la trame du monde sans qu'il soit nécessaire de postuler une cause première. En ce sens, le devenir cosmique n'est pas compris comme le résultat d'une création ou de l'action d'une cause extérieure mais plutôt comme le produit d'une génération due à l'interaction et à l'alternance de deux pôles à la fois opposés et complémentaires, c'est-à-dire comme la manifestation d'un processus immanent. Les principes appelés respectivement yang et yin seraient les formes exemplaires de toutes sortes de polarités : ciel et terre, lumière et ombre, externe et interne, doux et dur, masculin et féminin, etc. Ainsi, on considère que la dynamique de l'unité et de la différence opère dans toute réalité, toujours par contraste et en corrélation, et qu'elle est par conséquent dans une perpétuelle transformation. La pensée chinoise antique identifie bien quelque chose de constant qui se manifeste à travers ce qui change, un invariant au sein de la variation. Mais elle ne lui attribue aucune consistance ontologique. Elle le considère plutôt comme la façon dont les choses fonctionnent. Il s'agirait plutôt pour elle d'une puissance ou d'une propension assurant le processus et la transformation des choses, et non pas d'une essence [4].

Dans le cadre de ce flux dynamique, comme l'ont observé le sinologue Marcel Granet [5] ou plus récemment le philosophe François Jullien [6], la pensée classique chinoise n'a pas élaboré de concept de temps ou d'espace conçus comme quelque chose de neutre, d'uniforme ou d'abstrait. Il y a eu plutôt tendance à penser le temps plus concrètement – en termes d'ères, d'époques ou de saisons. Et de fait, toute une spéculation s'est développée autour de notions telles que « temps-occasion » (shi 時) et « durée » (jiu 久).

Pour la première notion *shi*, cela vaut la peine de recourir à l'étymologie du mot. La notion de temps, qui a à voir avec l'occasion ou le moment, s'exprime graphiquement à l'aide d'un idéogramme chinois formé à partir du radical qui signifie « soleil » complété par d'autres composantes qui indiquent la « végétation », comme si elle faisait allusion au mouvement du soleil qui permet la vie, la croissance de la végétation et qui, dans un contexte éminemment agricole, se réfère au cours de la nature, au cycle saisonnier :

> *« Le soleil produit l'ouverture des germes de vie contenus dans la terre. Le temps c'est cela : un amas de souffles actifs producteurs de la vie. »* [7]

Ce n'est donc pas un temps abstrait, un contenant universel des faits du monde, mais un temps lié aux saisons. C'est à partir de la saison qui incarne la succession du temps que se conçoivent l'époque, la période, l'ère. Et les saisons, à leur tour, sont liées à un climat, à un lieu, à un type de végétation, à toutes sortes de tâches, etc. À partir de l'idée qu'il y a un moment favorable pour la plantation, pour la récolte, c'est-à-dire pour les différentes tâches agricoles, la spéculation chinoise élabore l'idée du moment opportun pour agir et développe par conséquent, une réflexion axée sur la pratique :

> *« Le temps [...] intéresse l'action des hommes. Il y a toujours des "travaux" pour des "jours". De ce point de vue, shi [時] comporte l'idée d'une situation, d'une conjoncture qui, favorable, est une occasion, un moment propice. Shi employé verbalement veut dire : s'adapter aux circonstances, arriver au bon moment. Il s'agit de se fondre dans un "état" de choses, d'être trouvé en accord avec elles, au moment voulu. »* [8]

Pour la seconde notion, *jiu*, il est également intéressant de recourir à l'étymologie du sinogramme qui exprime la « durée ». Il désigne l'empreinte laissée par un pied lors de la marche, qui indiquerait le temps écoulé. Il se réfère à une dynamique, celle de l'action dans la durée, et d'une action qui n'est pas pensée comme séparée de l'espace où elle se déroule. En particulier, si l'on se tourne vers une œuvre considérée comme un classique de la pensée taoïste, le Zhuangzi, le temps qui dure ne se réfère pas à quelque chose d'abstrait, de dissocié ou d'isolé, mais – comme l'observe Jullien – il est lié aux êtres individuels existants et à la condition particulière de chacun d'eux, de sorte qu'il ne parle pas « du temps » mais de « leur temps » [9]. C'est le temps d'une chose ou d'un être particulier. Ce n'est pas le cours autonome du temps, puisque cela n'est pas en soi objet de spéculation, ni une catégorie commune abstraite à partir de cas particuliers, mais c'est la durée ou le temps « de » quelque chose : d'un acte, d'une vie, d'un monde, etc.

UJI

Si l'on tient compte de ce qui vient d'être dit quant à cette façon particulière de penser la temporalité dans la philosophie chinoise classique on comprendra mieux l'originalité de la création conceptuelle du maître zen japonais Dōgen, connu avant tout pour avoir introduit au Japon l'école zen Sōtō.

Son œuvre la plus importante, écrite entre 1231 et 1235, est le Shōbōgenzō (正法眼蔵), titre qui signifie « Le trésor de l'œil du vrai Dharma », quelque chose comme la compréhension du noyau essentiel des enseignements bouddhistes ou de la vérité. L'un des 95 écrits qui composent l'œuvre s'intitule « Uji ». Dans cet écrit, Dōgen nous offre une réflexion sur l'existence et l'expérience du passage du temps. La conception du temps qu'il exprime, à travers une sorte de jeu de mots, oscille entre les deux sens évoqués plus haut : le moment et la durée. Le mot titre, uji, combine deux caractères chinois, u 有 et ji 時. En ce qui concerne le second, nous avons déjà dit qu'il exprime le temps-occasion, le moment, puisqu'il est un composé de la main et du pouce (寸 cùn, qui indique une mesure), et du soleil-mouvement 旹 (shíen, qui contient les composantes du soleil 日 et du sol ou de la terre 土). Comme nous l'avons vu, il transmet l'idée du temps naturel, dans son développement quotidien, ou dans le passage des saisons. Le premier sinogramme, en revanche, signifie « être » ou plutôt « être là », « être pré-sent », car c'est une certaine présence, qui renvoie à l'existence de choses concrètes. Si nous avons mentionné plus tôt l'absence d'une ontologie dans la philosophie chinoise classique, nous ne rencontrons pas plus l'idée d'être en général dans la philosophie japonaise prémoderne. Le sinogramme que l'on traduit par « être » signifie tout autant « avoir » ou « posséder », et du point de vue étymologique il se réfère à un pictogramme qui représente quelque chose de quotidien : une main qui tient un morceau de chair, donc une présence concrète, physique, matérielle, corporelle, et une certaine plénitude.

Uji réunit donc deux significations, celles d'« être » et de « temps », en un seul mot. Dans d'autres langues, nous avons besoin de deux mots pour saisir le sens suggéré par Dōgen. Cependant, au moment où nous les unissons avec une conjonction, d'une certaine manière, nous introduisons un dualisme que le mot japonais essaie d'éviter. Une traduction alternative, proposée par Rein Raud [10], est celle de « moment existentiel » (existential moment) qui, bien que nécessitant à nouveau deux mots, véhicule l'idée d'un instant temporel inextricablement lié à l'existence.

Il faut dire que dans la langue chinoise, le mot existait déjà en tant que locution temporelle, avec le sens de « à un moment donné », « à une certaine occasion ». En japonais, il a également la même valeur sémantique quand les mêmes caractères sont prononcés aru toki あるとき (les sinogrammes supportent différentes lectures), mais Dōgen transforme la locution prépositive en nom, avec une prononciation alternative (uji うじ). De cette façon, il donne un nouveau sens à l'expression, qui, au lieu de se référer à des situations qui se produisent à une certaine occasion, se réfère maintenant à ce qu'elles sont ou à ce qu'elles manifestent. Comme l'ont observé les spécialistes du maître zen, il démontre par son utilisation particulière et créative du langage une connaissance profonde de la tradition, principalement celle des écritures bouddhistes, et en même temps une capacité de réflexion sur les mots et sur leurs sens, et celle aussi d'en forger de nouveaux [11]. Uji est l'une de ses principales créations conceptuelles et c'est aussi celle qui a suscité le plus d'intérêt parmi les philosophes [12].

Le cœur de l'argument serait que nous n'avons pas d'un côté quelque chose que l'on appellerait le temps et de l'autre quelque chose qui s'appellerait « être » ou « exister ». L'être-temps – le moment existentiel – signifie que le temps est quelque chose qui est et que, en tant qu'il est quelque chose, il est un temps déterminé. En d'autres termes, les choses ne deviennent pas ou ne coulent pas dans un temps neutre dissocié d'elles, mais c'est leur manifestation ou leur devenir qui configure la temporalité. L'être-temps, comme l'indique le mot créé par Dōgen, fait signe vers une unité indissoluble. Le maître zen écrit par exemple que « le pin est temps et le bambou est temps » (matsu mo toki nari, take mo toki nari 松も時なり、竹も時なり) [13]. Ils ne sont pas dans le temps, ils sont le temps.

Dans la tradition japonaise, les pins sont des symboles de longévité et de solidité tandis que les bambous symbolisent la croissance rapide et la flexibilité. La référence qui leur est faite pourrait indiquer que si le temps est conçu comme une durée ou un temps momentané, tous deux sont relatifs à l'être, à une existence momentanée. Ainsi, conformément d'une part à la pensée chinoise classique du changement et d'autre part à la vision du monde bouddhiste qui met l'accent sur l'éphémère de toutes les formes d'existence, Dōgen affirme qu'en réalité tout subit une transformation incessante.

Si nous reprenons maintenant l'image du fleuve, du point de vue de la philosophie bouddhiste, la rivière n'est pas cette entité que nous avons identifiée comme un accident géographique qui commence à un certain endroit et se termine dans un autre. La rivière, qui est un écoulement d'eau, est un processus qui dépend de bien d'autres comme la pluie, la température, l'érosion, la gravité, l'action humaine, les êtres qui l'habitent que sont les poissons, les insectes, les plantes qui y vivent, la boue qui se forme sur les rives ou les pierres qu'entraînent, polissent et érodent les eaux. Ce n'est pas une chose séparée du reste des choses, ce ne sont pas des entités qui se trouveraient côte à côte. C'est un ensemble de processus interdépendants, tous reliés les uns aux autres. Mais chaque processus contient suffisamment d'éléments distinctifs qui nous permettent de l'identifier, de le désigner et de le différencier des autres. Le bouddhisme parle en termes d'inclinations psychophysiques, de tendances (dans leur unicité, leur nature unique et irremplaçable) qui nous permettent d'établir la continuité de leur identité dans le temps, et de les distinguer les unes des autres, bien que cette identité ne soit pas conçue de manière fixe et invariable mais changeante, non de manière substantielle ou indépendante, mais dans la relation.

Ainsi, contrairement à la fameuse définition platonicienne du temps comme « image mobile de l'éternité » [14], selon laquelle l'existence temporelle provisoire et contingente s'oppose à un monde intelligible immuable et véritablement réel (et, par conséquent, objet de la vraie connaissance), ici le temps se déploie dans son intégralité à chaque instant, au milieu de la vie concrète. Pour Dōgen, comme l'affirme le bouddhisme, cette réalité, bien que changeante et insaisissable, est la vraie réalité. Par conséquent, chaque être est tout le temps et l'entièreté de l'être et du monde se retrouve dans le temps des moments individuels du temps.

Les phénomènes, les pensées, les sentiments – tout transite, surgit à chaque instant, et cesse d'être à chaque instant. À la lumière de cette fugacité que le bouddhisme indien a tellement mise en avant et qui donne à notre réalité la cohérence d'un rêve se développe dans la pensée bouddhiste japonaise une vision positive de l'impermanence comme occasion d'apprécier l'unicité et la nouveauté de chaque instant (qui n'est peut-être pas exempte d'une certaine résignation mélancolique). De la même manière, pour Dōgen, chacun des moments existentiels hausse le temps à sa plénitude dans la mesure où ils sont tous uniques et irremplaçables. L'instant, comme ici et maintenant, manque de dimensions, il est donc incommensurablement bref et sans fin – et toujours présent [15]. Et de même chaque instant reflète ou contient en lui-même tous les autres, en vertu de leur interconnexion et de leur interdépendance causale – de cette nature relationnelle dont nous venons de parler et que la pensée bouddhiste met en évidence dans sa vision de la réalité.

Les choses étant ainsi, nous pourrions nous demander pourquoi nous parlerions encore d'un avant et d'un après, alors que le temps consiste en moments toujours présents. Dans un autre passage célèbre du Shōbōgenzō, dans le texte intitulé « Genjōkōan » (Le cas du témoignage), Dōgen clarifie ce point en disant ceci :

> *« Le bois de chauffage se transforme en cendres et ne peut plus être du bois de chauffage. Malgré cela, nous ne devons pas voir les cendres comme "l'après" et le bois de chauffage comme "avant" [...]. Un être humain ne reviendra pas à la vie après la mort. [...] C'est comme l'hiver et le printemps. On ne dit pas que l'hiver est devenu le printemps ou que le printemps devient l'été. »* [16]

Autrement dit, nous ne pouvons pas parler d'une transition d'une chose appelée « hiver » à une autre appelée « printemps » comme s'il s'agissait d'un phénomène existant à l'extérieur et séparément de l'ensemble du processus qui advient. Ce que nous appelons « printemps », semble vouloir nous dire Dōgen, est modifiable, et le nom que nous utilisons pour le désigner est une convention par laquelle nous nommons linguistiquement une partie du processus naturel que nous sélectionnons. D'une certaine manière, nous transformons en chose, en objet, un phénomène ou, en termes bouddhistes, en une « position dharmique » (hōi 法位), c'est-à-dire en une configuration de moments d'existence. En réalité, soutient Dōgen, les transitions ne peuvent être perçues qu'à partir de leur propre situation (c'est-à-dire à partir d'une position qui inclut notre soi et le lieu dans lequel il se trouve, le segment du monde dans lequel le soi se déploie). En un même mouvement, le moment existentiel contient et déploie le « moi » et tout ce qui existe. À l'opposé du mouvement conventionnel du temps, Dōgen expose ici une conception qui inclut sa propre existence momentanée, son propre être-temps et sa relation avec le reste du monde. Un moment contient tous les autres, comme le monde dans un grain de sable et l'infini dans la paume de la main dans le poème de William Blake Auguries of Innocence (1863) [17]. De plus, chaque être-temps ou moment existentiel occupe sa propre position et s'exprime. On pourrait dire qu'il constitue une perspective unique et irremplaçable. Toutefois, au moment où je me réfère à « mon » point de vue, son existence est déjà contenue dans chaque instant dans lequel je suis en relation avec tous les autres.

Comme le dit l'école bouddhiste Huayan (Kegon en japonais), chaque moment individuel que nous pouvons distinguer dans le temps, de même que chaque objet individuel que nous pouvons distinguer dans l'espace, ne cessent d'être des concrétions d'une seule et même totalité, et nous nous souvenons que, de ce point de vue, cette réalité elle-même est vide et qu'elle n'existe pas séparément des phénomènes qui l'expriment et la configurent. Dans la continuité de cette pensée, Dōgen ne nie ni l'avenir ni le passé, mais l'interprétation selon laquelle le futur et le passé se trouveraient en dehors du moment présent. Le présent qu'il présuppose n'existe pas sans référence aucune à un passé ou à un futur, mais c'est un présent dans lequel le temps n'a pas de signification purement linéaire. [18]
Le moment existentiel change, il passe de ce que nous désignons comme un « aujourd'hui » à un « demain » parce que dans le temps que nous appelons maintenant « demain », nous vivrons le moment existentiel comme nous le faisons maintenant, puisque nous l'emportons avec nous. Malgré tout, le moment existentiel présent, c'est-à-dire la façon dont les choses sont maintenant, changera lui aussi ou se déportera vers ce que nous appellerons « hier » lorsque « demain » arrivera à partir de la perspective actuelle. On pourrait parler de différents « aujourd'hui » [19].

Ce raisonnement vaut pour toutes les désignations temporelles que nous employons dans la mesure où celles-ci nous permettent de relier notre expérience de la réalité à notre conceptualisation du temps en termes linguistiques, et c'est pourquoi nous les opposons les uns aux autres dans notre tentative de les ordonner et de leur donner un sens. On pourrait considérer cette façon de voir le temps comme une convention, qui est certes utile, mais qui n'est cependant qu'un artifice, car les moments existentiels se suivent comme un flux continu ou comme une séquence qui me configure dans le processus, sans qu'il soit nécessaire de postuler une position à partir de laquelle je serais en mesure d'observer les intervalles vides entre les différents moments. Cette distinction entre une approche de la réalité basée sur un séquençage déterminé par sa nomination et une autre, qui est reliée à la façon dont nous la vivons, rappelle quelque peu celle qui fut établie par l'école bouddhiste Madhyamaka (la « Voie du Milieu », dont Dōgen était familier [20]) entre une vérité conventionnelle ou mondaine et une vérité absolue ou vraiment réelle, en ce sens qu'elles constituent deux niveaux distincts de compréhension de l'expérience. Si la première, malgré sa partialité et son caractère provisoire, répond à des fins pratiques parce qu'elle nous aide à nous orienter dans notre vie quotidienne, la seconde relève d'une recherche plus profonde de la vérité et s'origine dans un contact plus direct avec la réalité.

De fait, Dōgen fournit dans d'autres textes des arguments qui pointent vers une conception du langage allant dans cette direction. Si, par exemple, nous nous référons à une personne en tant que père et à une autre en tant qu'enfant, il convient de garder à l'esprit que le père n'est pas tel jusqu'à ce qu'il ait un enfant, de sorte que le père et le fils ne peuvent l'être que dans une relation mutuelle. En outre, un père est à son tour l'enfant de quelqu'un, et le fils peut également être un père. Ces termes ne se réfèrent donc pas à une identité fixe ou essentielle. De telles désignations n'indiquent pas des propriétés permanentes, mais elles sont une ressource utile quand il s'agit de désigner la caractéristique particulière d'une réalité dans un contexte particulier. Dans un passage célèbre du Shōbōgenzō Genjōkōan, Dōgen fait allusion aux différentes perspectives à partir desquelles l'océan peut être considéré selon l'endroit où nous nous trouvons : si je me retrouve dans un bateau sans terre en vue, entouré par les eaux, sa forme peut me sembler circulaire [21]. Parmi les nombreux aspects que le monde assume, nous avons tendance à ne comprendre que ce qui atteint notre regard.

Ainsi, lorsque nous dissocions des notions telles que les notions temporelles « avant » ou « après » de notre expérience directe, nous les transformons en désignations linguistiques qui nous aident à nous approcher de la réalité sans pouvoir nous y référer complètement. Nous sélectionnons par la pensée un centre d'attention et reléguons le reste à la périphérie, et le sens découle précisément de cette focalisation sélective. Cette dernière, qui n'épuise pas toute la réalité ni les significations infinies qu'elle serait susceptible d'accueillir, se manifeste pleinement à chaque instant, dans chaque phénomène unique et irremplaçable. Chaque nouvelle perspective permet une nouvelle construction de sens : les eaux de la rivière ne signifient pas pour moi la même chose la première fois et la seconde fois que je m'y baigne, et il en va autant pour un pêcheur, un ingénieur d'une centrale hydroélectrique, pour le poisson qui y nage ou l'oiseau qui s'en approche pour étancher sa soif. De ce point de vue, en faisant l'expérience de la réalité, nous connaissons la réalité, de sorte que notre « moi » et le monde sont constitués et font partie du même processus. Ce que nous appelons je ne serait rien d'autre qu'une forme d'existence ouverte au monde qui l'entoure et le configure.

KIRE

Regardons maintenant la relation que nous pouvons établir entre la conception du temps que nous venons de décrire et la notion de kire élaborée par Ōhashi Ryōsuke. Dans son œuvre Kire no kōzō 切れの構造 [22], le philosophe japonais explore à partir de la notion de kire la tendance japonaise à privilégier le monde phénoménal et la sensibilité artistique que le Japon a su développer.

Kire signifie « coupé » et dans sa réflexion, Ōhashi ajoute à kire, le mot tsuzuki つづき, pour former l'expression kire-tsuzuki 切れつづき que l'on pourrait traduire par « coupe-continuité ». Dans la tradition esthétique japonaise, le kire est associé à la forme poétique courte appelée haïku, composée de trois versets de cinq, sept et cinq syllabes. Dans ce contexte, il renvoie à la fonction du langage dans la composition des poèmes, et le kire-ji désigne les syllabes qui servent de signes de ponctuation pour indiquer les pauses ou les césures. Dépourvues de signification ou de contenu spécifique en elles-mêmes, elles sont considérées comme des mots vides et sont, en fait, intraduisibles. Or, la fonction qu'elles remplissent n'est pas sans signification, car elles marquent une pause spatio-temporelle, ouvrent un vide et, par la désarticulation qu'elles créent, elles constituent un espace qui permet la relation tout en constituant une sorte de seuil qui réunit tout en séparant. Le lien que le kire-ji établit empêche précisément tout maintien à l'un des deux pôles ou extrêmes de la relation (en l'occurrence entre l'univers poétique qu'exprime un verset et le suivant) car il permet le passage de l'un à l'autre et vice versa.

Dans son étude sur l'esthétique japonaise et, en particulier, sur la notion de beauté, Ōhashi montre comment ce phénomène est présent dans d'autres expressions artistiques japonaises : dans les expressions traditionnelles telles que le théâtre nō (où l'on retrouve cette coupe dans le rythme syncopé et les silences des élocutions des acteurs, dans la lenteur avec laquelle ils marchent et se déplacent ou dans les gestes qui surgissent brusquement après un moment d'immobilité), mais aussi dans l'arrangement floral ou ikebana (où la fleur est coupée, détachée de son environnement naturel, son existence étant alors renforcée au moment même où la vie en a été sectionnée), ainsi que dans la composition des jardins (en particulier, le jardin sec où le contraste entre le gravier blanc ratissé et les roches est mis en évidence, avec les arbustes qui en émergent), ou encore dans la calligraphie (où des traits noirs se détachent sur le fond blanc du papier), mais aussi dans les œuvres d'art et d'architecture contemporaines.

Son analyse de ce type d'expériences artistiques liées au kire l'amène à proposer la notion de « coupe-continuité », ou pour ainsi dire, de « continuité de la discontinuité » comme étant ce qui caractérise l'expérience artistique japonaise, c'est-à-dire le lieu du devenir dans l'espace-temps, tant dans la création artistique que dans notre vie et notre mort. Vivre, écrit Ōhashi, signifie être dans le temps et avec le temps, et le flux du temps naturel est généralement compris comme un temps qui passe et coule de manière irréversible. Cependant, pour le philosophe japonais, le temps s'étend ou se déploie un instant après l'autre sur un rien sans fonds, de sorte que, si l'on regarde la « coupe », dans le kire de cet instant, il est possible de voir le non-fondement ou l'Urgrund du temps.

Bien que nous ayons dit plus haut que le temps est vécu de l'intérieur du flux vécu comme une séquence continue qui me configure dans le processus, sans qu'il soit possible d'occuper une position à partir de laquelle observer les intervalles vides entre les différents instants, kiretsuzuki met en évidence la relation de continuité discontinue entre le singulier et le tout. La coupure propose une autre expérience du temps à partir de son arrêt. Vous ne pouvez pas représenter le temps qui coule, ni le temps qui ne coule pas, dit Ōhashi, mais il ne s'agit pas de le représenter. Il s'agit de faire l'expérience de la façon dont il se manifeste dans notre propre temps et dans notre propre vie. Et les arts japonais, en ce sens, permettent de privilégier ce type d'expérience.

CONCLUSIONS

Les êtres humains ne vivent pas seulement de façon saisonnière. En fait, nous pourrions dire que nous vivons de plus en plus déconnectés du cours des saisons et des changements atmosphériques qu'elles entraînent, et ajouter même que ceux-ci s'effacent avec les effets du changement climatique. Nous mesurons le temps et nous avons mis au point toute une série de mécanismes pour le faire de manière toujours plus précise, et nous pourrions dire que ce qui attire toute notre attention, c'est essentiellement ce temps mesurable, purement chronologique, qui a acquis de fait une valeur d'échange et qui semble s'accélérer de plus en plus au fur et à mesure que nous pensons le dominer.

Le Japon, comme la Chine, ne sont pas restés étrangers à ces changements et à la forme que prennent notre rapport avec ce temps – notre manière de le mesurer ou de le penser.

Au XIXe siècle, sous l'influence de la pensée occidentale, un mot moderne a été créé pour traduire « temps » et « espace » dans un sens abstrait et général, combinant deux sinogrammes, et les deux termes ont ensuite été adoptés en Chine. Le concept moderne du temps, jikan 時間, littéralement, « entre les moments », est le temps que nous mesurons en années, mois, semaines, jours, heures, minutes, secondes, etc. Cette acception s'inscrit dans la continuité de la tradition tributaire de la définition, donnée par Aristote dans sa Physique, du temps comme « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur », et de la conception de sa nature continue « car il est le nombre de quelque chose de continu » [23]. Ce temps mesurable, similaire à une ligne dans l'espace et opposé au maintenant (en tant que point sur cette ligne, sans en être pour autant une partie), est une notion qui est de nos jours objet d'une remise en question – par exemple, par la physique quantique. La philosophie occidentale a également développé différentes visions du temps, de l'extension de l'âme augustinienne à la durée bergsonienne ou à la conception de la temporalité heideggérienne. De même, l'épistémologie contemporaine a remis en question le postulat traditionnel d'une identité continue des choses en conformité avec les catégories linguistiques qui les expriment, ainsi que la préférence pour le mode d'être de la durée au détriment du momentané [24].

Comme nous l'avons vu, les philosophies asiatiques ont eu tendance, en revanche, à se placer sur le plan de l'existence immédiate et à considérer que la stabilité peut être un moyen utile mais provisoire qui nous permet de faire signe vers la réalité, mais non de la saisir pleinement. D'une manière générale, on peut dire que, dans la pensée traditionnelle chinoise et japonaise, le temps n'a pas été pensé par rapport à l'éternité (du moins en termes théistes) et qu'il n'était ni explicitement défini comme mesure du mouvement (même si la mesure du temps était connue et pratiquée) [25] ni comme un temps abstrait et homogène. Comparant les tendances qui ont prédominé dans la pensée occidentale et dans la pensée japonaise, l'architecte Arata Isozaki a mis en relief un trait caractéristique de la pensée japonaise, à savoir la conception d'une spatiotemporalité, c'est-à-dire d'une indissociabilité du temps et de l'espace :

> *« Alors qu'en Occident le concept d'espace-temps cartésien a donné naissance à des représentations absolument figées – celles d'un continuum homogène et infini –, au Japon l'espace et le temps n'ont jamais été complètement séparés. Ils ont été conçus comme étant en corrélation et omniprésents. [...] L'espace n'y était pas perçu indépendamment de l'élément temps [et] le temps n'était pas lui non plus abstrait comme pourrait l'être un flux régulé et homogène. On pensait qu'il n'existait qu'en relation avec les mouvements ou avec l'espace. [...] Ainsi, l'espace était perçu comme identique aux événements ou aux phénomènes qui s'y produisaient ; c'est-à-dire que l'espace n'était reconnu qu'en relation avec le flux temporel. »* [26]

On peut détecter dans la notion d'uji de Dōgen cette tendance de la pensée japonaise pré-moderne. Quoi qu'il en soit, il ressort de tout ce qui précède qu'il y a une distance entre les notions de temps que nous trouvons dans les écrits de Dōgen et Ōhashi que nous venons de commenter et le concept moderne d'un temps compris comme une simple succession d'instants ou comme un récipient neutre du flux des événements. Dans les deux premiers cas, l'accent est au contraire mis sur la vision du temps comme cours de la vie, s'exprimant à chaque instant à partir d'une position et d'un moment spécifiques. Les deux penseurs privilégient la compréhension existentielle qu'ils opposent à l'utilisation de catégories abstraites. Si l'expérience dont Dōgen nous parle s'inscrit dans un contexte religieux, Ōhashi décrit à partir d'un discours esthétique une expérience basée sur des pratiques artistiques. Dans les deux cas, le point de vue consiste à dire que penser le temps et l'espace comme des abstractions conceptuelles implique que l'on néglige la spatialisation et la temporalisation concrètes telles qu'elles sont vécues dans l'immédiateté de l'ici et maintenant.

Enfin, puisque nous avons commencé par rappeler l'image de la rivière comme symbole du devenir, il convient de rappeler que la pensée bouddhiste nous a laissé de nombreuses images pour illustrer l'éphémère de notre existence par l'usage de métaphores telles que le sommeil, le miroir, la bulle, l'ombre, la rosée ou la foudre. La plus importante est peut-être celle des vagues et de la mer. Chaque vague, unique et irremplaçable, émerge de la mer pour disparaître immédiatement dans le sable du bord de mer ou pour venir se briser en écume contre les rochers. Il y a une autre image pour évoquer à la fois le transitoire, l'éphémère et le changement en même temps que l'unicité de chaque être-temps ou moment existentiel et son interrelation avec les autres, une image qui rappelle l'exemple du bois et des cendres de Dōgen : c'est celle d'un bâton d'encens qui, lorsqu'il brûle et pendant qu'il se consume, génère des spirales de fumée qui s'élèvent vers le ciel et ne se dissolvent pas avant d'avoir imprégné l'environnement de leur parfum. Il est sur ce point notoire que, dans la Chine ancienne, et plus tard au Japon, des horloges à encens aient été utilisées lors de rites religieux, dans les temples, pour réguler l'eau d'irrigation dans les cultures, dans les palais, dans les officines gouvernementales ou entre érudits [27].

(Traduit de l'espagnol par Jean-Pierre Dubost, Professeur honoraire de littérature comparée Université Clermont Auvergne)

---

[1] Cratyle, trad. L. Robin, Gallimard, coll. Pléiade, 402a.

[2] Physique, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, VIII, 3, 253b9-10.

[3] *Les Écoles présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Gallimard, coll. Folio, 1991, p. 69.

[4] « La notion de temps se confond avec l'alternative du Ying et du Yang » écrit Claude Larre dans « Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée chinoise », P. Ricœur (dir.), Les cultures et le temps, Paris, Payot, 1975, p. 52 ; et plus loin : « Une sagesse du Yin et Yang peut soutenir la comparaison avec les déductions et les supputations de la logique formelle de type occidental, et prouve que la notion empirique de Temps a été, dès l'origine de la vie chinoise et jusqu'à nos jours – même et surtout par le fait du matérialisme historique dialectique maoïste –, une constante analyse du devenir », *idem*.

[5] « Mais ce ne sont pas comme des lieux neutres que le Temps et l'Espace apparaissent aux Chinois : ils n'ont point à y loger des concepts abstraits », M. Granet, La pensée chinoise (1934), Paris, Éditions Albin Michel, 1968, p. 55.

[6] F. Jullien, *Du temps. Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Grasset, 2001.

[7] C. Larre, « Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée chinoise », *op. cit.*,

[8] Ibid., p. 46.

[9] F. Jullien, Du temps. Éléments d'une philosophie du vivre, *op. cit.*, p. 44.

[10] R. Raud, « The Existential Moment : Rereading Dōgen's Theory of Time », *Philosophy East & West*, vol. 62, n° 2, 2012, p. 153-173.

[11] Comme l'explique Hee-Jin Kim, par le biais de cette « métamorphose » Dōgen indique non seulement sans équivoque aucune l'intimité non duelle de l'existence et du temps, mais ce nouvel usage du terme apporte une nouvelle dimension en termes de plénitude de l'instant ou d'absolu maintenant (Nikon 而今). L'auteur mentionne également le nouvel usage que Dōgen donne à un autre mot commun, *kyōryaku* 経歴 (expérimenter, traverser) pour faire allusion au passage du temps compris comme dynamisme temporel ou comme mouvement temporel : cf. H.-J. Kim, *Dōgen on Meditation and Thinking : a Reflection on his View of Zen*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 69-70

[12] Voir par exemple S. Heine, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, Albany, State University of New York Press, 1985 ; J. Staumbagh, *Impermanence is Buddha-Nature : Dōgen's Understanding of Temporality*, Honolulu, University of Hawaii Press 1990 ; R. Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag, 2004 ; R. C. Steineck, « Time is not Fleeting : Thoughts of a Medieval Zen Buddhist », *KronoScope*, n° 7, 2007, p. 33-47, R. Raud, « The Existential Moment : Rereading Dōgen's Theory of Time », *op. cit.*

[13] Dōgen, *Dōgen Zenji zenshū*『道元禅師全集』[Œuvres complètes de Dōgen Zenji], vol. 1, Chikuma Shobō, Tokyo, 1969, p. 191.

[14] Timée, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1999, 37d.

[15] R. Raud « The Existential Moment: Rereading Dōgen's Theory of Time », *op. cit*, p. 153.

[16] Dōgen, *Dōgen Zenji zenshū*, op. cit., p. 8.

[17] Rappelons que le poème de William Blake commence par ces quatre vers : « To see a World in a Grain of Sand / And a Heaven in a Wild Flower, / Hold Infinity in the palm of your hand / And Eternity in an hour. »

[18] Comme l'a montré R. C. Steineck par une étude détaillée du travail de Dōgen et de son contexte historique (cf. « Time is not Fleeting: Thoughts of a Medieval Zen Buddhist », *op. cit.*), le maître zen ne nie pas le passage du temps ni l'ordre séquentiel temporel, il tient plutôt compte de la complexité de la notion de temps.

[19] En ce sens, il est intéressant que dans son étude consacrée au temps et à l'espace dans la culture japonaise, Shūichi Katō conclut son analyse des particularités de la langue japonaise en disant qu'elle tend à mettre l'accent sur le temps subjectif plutôt que sur le temps objectif et à faire converger le passé et l'avenir dans le pré-sent plutôt que de séparer le passé, le présent et le futur (S. Katō, *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, trad. C. Sabouret, Paris, CNRS Éditions, Paris, 2009, p. 64).

[20] Rolf Elberfeld soutient qu'il connaissait la pensée de Nāgārjuna : voir R. Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, op. cit., p. 233-234.

[21] Dōgen, *Dōgen Zenji zenshū*, *op. cit.*, p. 8.

[22] Ō. Ryosuke, *"Kire" no kōzō. Nihonbi to gendai sekai*. 「切れ」の構造。日本美と現代世界。[*La structure de Kire*], Tokyo, Chuko sosho, 1986.

[23] Physique, trad. A. Stevens, *op. cit.*, IV, 11, 219b1 et 220a25-26.

[24] Cf. par exemple C. Rovelli : « Nous avons tendance à penser que le temps est quelque chose de simple, de fondamental, qui s'écoule uniformément, sans cérémonie, du passé vers le futur, mesuré par des horloges. Au fil du temps, les événements de l'univers se succèdent dans l'ordre : passé, présent, futur ; le passé est figé, l'avenir ouvert… Eh bien, tout cela s'est avéré faux » (*L'ordre du temps*, trad. fr., Paris, Flammarion, 2018, p. 13). « La physique ne décrit pas comment les choses se développent "dans le temps", mais plutôt comment elles-mêmes se développent dans leur propre temps et comment elles développent "les temps" l'un par rap-port à l'autre », *idem*, p. 28.

[25] Comme le souligne François Jullien, les Chinois « n'ont pas ignoré les horloges, ni les calendriers ni l'his-toriographie » (*Du temps. Éléments d'une philosophie du vivre*, *op. cit.*, p. 50-51).

[26] A. Isozaki, *Ma: Space-Time in Japan. Catalog of an Exhibition Held at the Cooper-Hewitt Museum, New York in Conjunction with the Japan Today Festival*, New-York, Cooper-Hewitt Museum, 1980, p. 13.

[27] Cf. S. A. Bedini, *The Trial of Time. Time Measurement with Incense in East Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999.

BEDINI, Silvio A., *The Trial of Time. Time Measurement with Incense in East Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

DŌGEN, *Dōgen Zenji zenshū*『道元禅師全集』[Œuvres complètes de Dōgen Zenji], vol. 1, Tokyo, Chikuma Shobō, 1969.

ELBERFELD, Rolf, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, Stuggart, Frommann-Holzboog Verlag, 2004.

GRANET, Marcel, *La pensée chinoise* (1934), Paris, Éditions Albin Michel, 1968.

HEINE, Steven, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, Albany, State University of New York Press, 1985.

ISOZAKI, Arata, *Ma : Space-Time in Japan. Catalog of an Exhibition Held at the Cooper-Hewitt Museum, New York in Conjunction with the Japan Today Festival*, New-York, Cooper-Hewitt Museum, 1980.

KATŌ, Shūichi, *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, trad. C. Sabouret, Paris, CNRS Éditions, 2009.

KIM, Hee-Jin, *Dōgen on Meditation and Thinking : a Reflection on his View of Zen*, Albany, State University of New York Press, 2007.

DUMONT, Jean-Paul (éd.), Les écoles présocratiques, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1991.

JULLIEN, François, *Du temps. Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Grasset, 2001.

LARRE, Claude, « Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée chinoise », dans Paul Ricœur (dir.), *Les cultures et le temps*, Paris, Payot, 1975, p. 43-71.

ŌHASHI, Ryosuke, *“Kire” no kōzō. Nihonbi to gendai sekai.*「切れ」の構造。日本美と現代世界。Tokyo, Chuko sosho, 1986.

PLATON, *Timée*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1999.

RAUD, Rein, « The Existential Moment : Rereading Dōgen's Theory of Time », *Philosophy East & West*, vol. 62, n° 2, 2012, p. 153-173.

ROVELLI, Carlo, *L'ordre du temps*, trad. fr., Paris, Flammarion, 2018.

STAUMBAGH, Joan, *Impermanence is Buddha-Nature : Dōgen's Understanding of Temporality*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990.

STEINECK, Raji C., « Time is not Fleeting : Thoughts of a Medieval Zen Buddhist », *KronoScope*, n°°7, 2007, p. 33-47.