

LA RÉCEPTION DE L'IDÉE OCCIDENTALE DE NATURE AU JAPON AU XIX^e SIÈCLE

Aperçu sur un malentendu

Jacques Joly
Amagasaki, Japon

L'un des moyens dont dispose la langue japonaise pour intégrer les mots étrangers, outre la transcription phonétique du mot dans un syllabaire spécial ou la formation de nouvelles associations idéogrammatiques, consiste à utiliser des mots déjà existants, souvent d'origine chinoise, auxquels on confère le sens du mot importé. Si cela ne pose pas trop de problèmes lorsque le mot emprunté est très peu utilisé, il en va évidemment tout à fait autrement au moment où le mot fait partie du langage courant et où il est lui-même porteur de toute une histoire se reflétant dans les divers sens qu'il possédait avant son adoption comme mot de traduction et qu'il continue ensuite à garder, même actuellement: c'est exactement le cas pour *shizen*, la traduction du concept occidental de «nature», concept qui n'existe pas dans la tradition de pensée sino-japonaise. A ce sujet, Basil Hall Chamberlain déclarait:

Peut-être l'absence du mot «nature» est-elle un avantage de taille. En effet, le mot «nature», dans nos langues occidentales, ne sert-il pas à cacher, et donc à encourager, la confusion des idées? Lorsque nous disons, par exemple, que nous sommes «inspirés par la nature», quel sens précis doit-on donner à cette phrase? Quelquefois, «nature», particulièrement avec un grand N, est une sorte de synonyme à usage déiste ou d'euphémisme pour un Créateur, que l'on désignera au féminin pour l'occasion. Quelquefois, il désigne Ses créatures. Quelquefois, c'est l'univers moins l'homme; quelquefois, ce sont les impulsions de l'homme en tant qu'opposées à ses actes conscients; parfois, il réunit tout ce qui est raisonnable et correct; quelquefois, dans un contexte théologique, c'est exactement le contraire. Le mot «nature» est un Protée. Il tient lieu de tout en général et de rien en particulier, impossible à définir et faisant office de feu follet destiné à égarer les gens qui ont l'esprit métaphysique¹.

Une courte présentation du sens traditionnel de cette notion de *shizen* nous apprend pourtant que celle-ci n'a, sur ce point, rien à envier à celle de nature.

Les caractères qui forment le mot *shizen* composent la signification de «ce qui advient spontanément», «ce qui est tel que cela est par soi-même»,

¹ Basil Hall Chamberlain, *Things Japanese*, Londres, J. Murray, 1902, p. 51. Nous traduisons.

«ce qui suit son libre cours», «ce qui trouve par soi-même son propre principe d'existence», «ce qui va de soi», «ce qui n'a besoin de rien d'autre pour exister».

Prononcée *ziran* en chinois, la notion est avant tout taoïste: ses premières occurrences reconnues remontent au *Daodejing* avec la célèbre formule: «L'homme se règle sur la Terre, la Terre se règle sur le Ciel, le Ciel se règle sur le Tao, et le Tao se règle sur ... *ziran*» (chap. 25), c'est-à-dire sur son libre cours. Synonyme du Tao dont il désigne au moins le mode d'être, *ziran* fera l'objet d'une quête qui aura tôt fait d'être revendiquée par les diverses écoles taoïstes comme constituant l'essentiel de leur démarche philosophique. Entrer dans, ou s'unir à, la spontanéité – *ziran* – est le point d'aboutissement des rituels taoïstes et dans certaines sectes, des manifestations surnaturelles telles que la lévitation sont le gage qu'un tel état a bien été atteint. *Ziran* désigne aussi le mode d'être des réalités supérieures: ainsi, le «Royaume de la spontanéité pure de l'essence primordiale» est-il peuplé de «dieux *spontanés*», ou d'oiseaux fabuleux tel le phénix qui «émet des souffles *spontanés*», et les feuilles des arbres qui y poussent «produisent des écrits *spontanés* de couleur pourpre».

Mais la notion envahira tous les grands courants de la pensée chinoise. Nous la retrouverons dans le confucianisme où les rites, en tant qu'instruments donnés par le Ciel à l'homme afin que ce dernier puisse accomplir sa propre vocation, à savoir la réalisation de lui-même par l'accomplissement de la moralité, auront pour fonction ultime d'aider cet homme à rejoindre sa propre authenticité, c'est-à-dire l'état de *ziran*. *Ziran* acquerra peu à peu le sens d'état des choses tel qu'il était depuis leur origine, puis de nature des choses et enfin, surtout dans le courant dit néo-confucéen, celui d'ordre général et inné des choses. Dans le bouddhisme, *ziran* ou *shizen*, servant d'abord de traduction au sanscrit *svâyambû* (tel que cela est par soi, spontanément), jouera aussi un rôle très important, intervenant dans de nombreux composés pour transposer dans un contexte bouddhique les diverses nuances que le mot avait prises auparavant. Ainsi, dans l'amidisme, le mot désignera le mode d'être de la renaissance au Paradis d'Amida grâce à la puissance de son Vœu.

La réalisation de *ziran* réside dans la contemplation (intellectuelle), dans la conduite (morale), mais aussi, et enfin, dans la pratique esthétique (et, en fait, ces trois attitudes ne sont qu'une). En effet, *ziran* commencera à être plus étroitement relié au monde naturel dans le cadre d'une quête personnelle de l'état de spontanéité dans la non-intervention, le lieu d'une telle identification se situant dans le monde naturel, siège de la retraite, de la «rentrée dans l'ombre» du sage. Ce monde naturel va prendre l'appellation de «monts et cours d'eau» (*shanshui*): qui se plongera au sein du *shanshui* sera assuré de se rapprocher le plus possible du Tao ou de communier avec lui dans une expérience que dénotera le mot *ziran*. Remarquons qu'il ne s'agit pas ici d'une simple attitude de contemplation: le sage se trouve étroitement impliqué avec le paysage dans un incessant rapport d'interaction

avec celui-ci, chacun des deux éléments (le paysage et le sage) aidant l'autre à être comme il doit être (c'est-à-dire *ziran*), et le complétant, le parfaissant.

Une telle communion s'affirmera souvent dans la pratique de la peinture où, en éprouvant, dans tous les sens du terme, cette marque de *ziran* dans la nature des choses, l'artiste réalise sa propre nature comme il permet à la «nature» de s'accomplir.

Cette notion de *shizen* ou *ziran* est donc loin d'être une notion neutre; elle possède, au contraire, un pouvoir de valorisation que l'on peut comparer à l'idée d'absolu en Occident et désigne donc la manière d'être de ce grand mouvement naturel de l'univers à l'unisson duquel nous pourrions obtenir, non pas ce que nous appellerions une liberté, mais une certaine réalisation de soi, une certaine autonomie. Car «ce concept de spontanéité tient dans la mentalité ritualiste chinoise la place du concept de liberté dans notre mentalité juridique», écrit Léon Vandermeersch². Plusieurs conséquences, complémentaires, en découlent.

S'agissant d'une notion survalorisante, celle-ci ne sera pratiquement jamais discutée pour elle-même: ordinairement on ne débat pas de ce qui va de soi...

Garante d'un ordre où tout se trouve impliqué dans tout – nous dirions même d'une totalité –, valeur suprême indiscutée, absolu, elle ne peut subir le moindre processus d'objectivation. Les animaux ne font pas partie de *shizen*, ils en représentent même l'état le plus éloigné pour certains penseurs japonais. *Shizen* ne pourra donc recevoir le sens de notre mot «nature» que lorsqu'on le lui imposera de l'extérieur, en tant que mot de traduction, lors du choc culturel qu'entraînera l'adoption effrénée des modèles occidentaux à la fin du XIX^e siècle.

Enfin, état ou manière d'être, elle ne pourra être ressentie, sur le plan linguistique, comme un nom, mais comme un adjectif ou un adjectif.

L'on doit néanmoins lui reconnaître une ressemblance de taille avec notre notion de nature: toutes deux expriment ce qui n'est pas artificiel, ce qui ne provient pas de la main de l'homme. Mais cette ressemblance, qui constitue évidemment une des raisons pour lesquelles *shizen* a été adopté comme mot de traduction, peut elle-même être la source de graves méprises, car *shizen* institue en fait une dévalorisation radicale de l'artifice: toute validité ontologique se trouve déniée à celui-ci; il n'y a que *shizen*, *shizen* et l'artifice sont absolument incompatibles. A l'inverse, nature et artifice peuvent se partager le même monde dans notre tradition occidentale.

Si nous examinons, avec Yanabu Akira³, l'histoire de la traduction de notre mot «nature» au Japon, nous verrons que *shizen* ne s'est pas tout de

² Léon Vandermeersch, «L'idée révolutionnaire, conception étrangère à la tradition chinoise», *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2, Presses Universitaires de Vincennes, Université de Paris VIII, 1983, p. 22.

³ Yanabu Akira, *Honyaku no shisô, shizen to NATURE*, Tokyo, Heibonsha, 1976. Pour un compte rendu en français, voir Jacques Joly, «Yanabu Akira, *Honyaku no shisô*», *Revue de Hiyoshi*, 1 (1985), Yokohama, Université Keiô, p. 70-141.

suite imposé comme traduction de «nature», loin s'en faut. S'il rend, en 1796, le hollandais *natuur* dans le premier dictionnaire hollando-japonais connu⁴, il est abandonné dans les suivants au profit d'expressions que l'on peut rendre par «ce qui est l'œuvre du créateur», «substance», «essence», etc. Il ne réapparaît qu'en 1855, pour traduire uniquement l'adjectif *natuurlijk*, et dans des expressions signifiant «ce qui est conforme à l'ordre des choses», «ce qui va de soi». Les dictionnaires d'anglais nous confrontent aux mêmes faits: *shizen* ne traduit pas «nature», mais «*natural*» dans un dictionnaire de 1862; en sens inverse, celui de Hepburn, en 1867⁵, ne donne pas d'entrée *shizen*, mais le mot apparaît comme synonyme de *ten'nen* («tel que le Ciel ou la nature l'a fait»), avec un sens adjectival. En 1868, Léon Pagès⁶ traduit *shizen* par «naturellement, par ou de soi-même». Basil Hall Chamberlain ne cite même pas *shizen* dans ses traductions de «*natural*». En 1886, même Ichikawa Chiyomatsu, le grand spécialiste des sciences naturelles de son époque, ne traduit pas «*natural*» par *shizen* dans *Nature and Art*. Si nous passons au dictionnaire philosophique (c'est-à-dire de philosophie occidentale) d'Inoue Tetsujirō, celui-ci, à l'entrée «*natural*», ne mentionne *shizen* ni dans son édition de 1881 ni dans celle de 1884: le mot sera juste admis à clore une liste de treize termes dans la troisième édition, en 1912!

Non que les Japonais eussent manqué de termes pour décrire l'univers ou le monde extérieur: le fonds de pensée chinois leur en offrait au contraire une pléthore, dont, parmi les plus fréquents: «Ciel et Terre», «Dix mille êtres», «Printemps, été, automne, hiver», «Obscurité et clarté, jour et nuit», ou encore, même chez un auteur comme Kaibara Ekiken, le «père de la science naturelle au Japon»: «Les Dix mille êtres, depuis la Lune, le Soleil, les Etoiles et l'Etoile-polaire, jusqu'au vent, la pluie, le givre et la neige, les plantes, les arbres et les animaux». Nous sommes donc loin de la nature objectivée... Aucun terme ne possédait un pouvoir de généralisation semblable à notre mot «nature»; en fait, chacun s'utilisait dans un contexte particulier, philosophique, poétique, esthétique, etc. C'est pourquoi Basil Hall Chamberlain pouvait écrire en 1902:

La langue japonaise est [...] dépourvue de tout terme satisfaisant pour le mot «nature» [...]. Ce curieux fait philologique rend difficile,

⁴ *Harumawage*, rédigé sous la direction d'Inamura Sanpaku à partir du dictionnaire hollandais-français de François Halma (*Haruna*). Les Pays-Bas étant alors la seule puissance (en dehors de la Chine) autorisée à commercer avec le Japon, les «études hollandaises» (*rangaku*) constituaient le moyen privilégié de glaner des informations sur le monde occidental en général.

⁵ James Curtis Hepburn (1815-1911), *A Japanese and English Dictionary with an English and Japanese Index*, Changhaï, 1867. Médecin et missionnaire américain, il est à l'origine du système de transcription des mots japonais le plus couramment utilisé, et adopté dans cet article.

⁶ Léon Pagès (1814-1886), *Dictionnaire japonais-français*, réalisé d'après les matériaux du *Dictionnaire japonais-portugais* de 1603-1604 des Jésuites de Nagasaki.

même en y mettant la meilleure volonté et la meilleure habileté du monde, de reproduire la plupart de nos discussions sur l'art et la nature d'une façon qui soit intelligible aux Japonais qui ne connaissent aucune langue européenne⁷.

Le mot *shizen* ne commencera à être reconnu en tant que nom qu'en 1891, dans le dictionnaire appelé *Genkai* d'Otsuki Fumihiko, puis en 1894, dans le *Nihon daijirin* de Mozume Takami, et encore, les définitions que donne ce dernier sont rédigées comme si l'on avait affaire à un adverbe ou un adjectif.

Dans ce dernier usage, et comme le montre encore Yanabu Akira, *shizen* sera rencontré successivement dans trois domaines.

Tout d'abord, dans le langage juridique, au sein de l'expression *shizen-hô*, afin de traduire, ou plutôt retraduire l'idée de «loi naturelle». Le problème est que cette expression va être comprise dans le sens de «loi spontanée», «loi qui arrive toute seule» ou «loi automatique». A partir des années 1880, deviendra à la mode l'expression *shizen tôta*, traduction de «*natural selection*». A nouveau, *shizen* continuera à être saisi dans son sens traditionnel et fera signifier à cette tournure: «sélection spontanée», «sélection qui se fait toute seule, d'elle-même», ce qui n'est pas exactement ce que voulait dire Darwin... En fait, *shizen* traduit l'anglais «*natural*», sans entretenir aucune référence que ce soit à l'idée occidentale de nature. Une preuve parmi d'autres est qu'Ichikawa Chiyomatsu, traduisant un traité d'évolutionnisme animal, à côté de *shizen tôta* rendant «*natural selection*», utilise pour rendre *nature* cette paraphrase: «Les phénomènes innombrables qui forment l'univers foisonnant sous le Ciel et la Terre!»

Enfin, c'est surtout dans le domaine littéraire que le mot va faire fortune. Mori Ogai, écrivain et traducteur de littérature allemande, utilise *shizen* en 1888 afin de présenter au public japonais la démarche littéraire dont Zola se fit le champion. Or, ce «naturalisme» inspiré de Zola, *shizenshugi* en japonais, va constituer une vingtaine d'années plus tard le courant littéraire majeur au Japon. Mais, alors que chez Zola, il s'agissait d'appliquer à l'œuvre littéraire la méthode expérimentale définie par Claude Bernard, «naturalisme», ici, va prendre un sens tout à fait particulier chez la plupart des membres de ce mouvement. Il s'agira, d'abord, bien souvent, notamment chez leur chef de file, Tayama Katai, d'un spontanéisme, se traduisant par une absence totale d'enjolivement dans l'acte d'écriture, une volonté d'éviter toute idéalisation et qui reflète bien sûr l'adhésion au sens traditionnel de *shizen*, mais ici dévoyé sous la forme d'un pur abandon au laisser-aller à ses caprices quotidiens. Le problème, néanmoins, est loin d'être aussi simple: en effet, Katai prétend en même temps nous décrire les choses extérieures et ici l'on perçoit l'influence de *shizen* en tant que mot de traduction.

⁷ *Things Japanese, op. cit.*

Il croit sincèrement parler de la même nature que celle que décrit Zola, mais cette nature est elle-même englobée dans un ordre naturel spontané dont elle n'est qu'une expression, au même titre que l'homme Katai lui-même ou que les autres hommes, ordre qui se retrouve tout entier dans chacune de ses manifestations. Et Katai est d'ailleurs très embarrassé pour expliquer ce qu'il veut dire:

Pourquoi faut-il donc considérer ce qui ressemble à *shizen* ou ce qui est *shizen* comme quelque chose d'aussi important? Voilà une question à laquelle il est bien difficile de répondre et que même la philosophie et la religion sont bien en mal d'expliquer [...]. Il est primordial de reconnaître en *shizen* une partie extérieure et une partie intérieure [...]; de même que le monde extérieur est *shizen*, nous aussi sommes nous-mêmes *shizen*. Et ainsi, le même ordre, le même rythme, s'imisce en chacun et nous traverse, l'autre et moi [...]; en *shizen*, nous résonnons de concert avec ce qui est autre: en cela consiste le destin de la littérature, le principe caché de celle-ci⁸.

Cet amalgame inconscient des deux sens du mot *shizen* (celui hérité de «nature», mais mal compris, et le sens traditionnel) permet ainsi à Katai d'effacer toute distinction entre le monde de l'expression et celui de la réalité, de refuser toute médiation entre lui-même et ce qu'il décrit: seule est à l'œuvre une même spontanéité agissante.

En fait, le monde n'est pas compris de la même façon, et une telle manière de voir indique à notre avis qu'un certain processus d'objectivation du monde n'avait pas encore été bien assimilé chez nombre de ces auteurs. Mais, en même temps, la vision n'est plus purement traditionnelle: on perçoit une nette contamination du sens occidental, car l'homme est ici pensé comme faisant partie de *shizen* et Katai éprouve le besoin, comme ses contemporains, de préciser l'aire sémantique que recouvre *shizen*, c'est-à-dire la totalité de ce qui existe, alors que personne ne se serait posé une telle question quelques années auparavant.

Un autre problème est que les Japonais possédaient (et utilisèrent jusqu'à *Meiji*) un terme tout aussi adéquat pour rendre le mot «nature», et, de plus, compatible avec la notion d'artifice, c'est le mot *ten*, lui aussi issu de la tradition philosophique chinoise où il signifie le Ciel, mais un Ciel en tant qu'expression de la normativité universelle ou, si l'on veut, la Nature avec un grand N. Pourquoi donc ce mot de *shizen* fut-il adopté, malgré l'osmose sémantique qu'il oblige à pratiquer, les Japonais, aujourd'hui encore, utilisant cette notion en croyant la faire correspondre à celle de nature?

⁸ Tayama Katai, *Katai Bunwa*, cité par Yanabu Akira, *op. cit.*, p. 113-114.

Répondre à cette question implique de dégager la fonction que joue cette «notion ultime» (Wang Bi⁹), cet absolu au rôle analogue à celui d'un anhypothétique, mais un anhypothétique qui est à comprendre, non dans le sens où il marquerait une incapacité à formuler un au-delà de lui-même (comme essaierait de l'analyser une tradition métaphysique comme la nôtre), mais dans le sens où ce à quoi il renvoie serait plutôt un *en-deçà* de lui-même, un peu comme une sphère vue depuis son centre, donc à une *totalité*. *Shizen* marque une clôture de tout discours, interdit toute réflexion ultérieure en identifiant être et devoir-être: ce qui est est ainsi parce que cela doit être ainsi. La tentation sera donc toujours très forte de faire jouer à cette notion un rôle idéologique en l'invoquant chaque fois que l'on voudra justifier ce qui ne peut l'être par des voies discursives: exactement comme fut parfois utilisée notre notion de «nature». Nous sommes donc assuré que la notion aura toujours bon dos, et elle manifeste une telle charge valorisante que certains penseurs japonais voudront fonder tout leur système du monde sur *shizen*, tel Andô Shōeki (récupéré par des milieux maoïstes puis écologistes), qui, au milieu du XVIII^e siècle, invoqua le retour à un état de *shizen* afin de justifier ce que démentait la réalité de son temps, et de restaurer un ordre qu'il percevait en grave danger de décomposition¹⁰. Un autre exemple, à la fin du XIX^e siècle, est fourni par Katō Hiroyuki (1836-1916), d'abord apôtre des idées libérales, et qui reniera celles-ci au profit d'un conservatisme outrancier, et cela en s'emparant de l'idée darwinienne de «sélection naturelle», comprise bien sûr comme «*shizen tōta*», une sélection qui va de soi, qui est dans l'ordre parfait des choses, afin de l'appliquer à la société et à l'histoire entières: et ainsi se trouvera fondée la loi du plus fort sur le plus faible...

Sur un plan général, il faut se demander si l'adoption du mot *shizen* en tant que mot de traduction de «nature» n'est pas à rapprocher du fait qu'elle s'est opérée à partir des années 1880, à une époque où le nouveau pouvoir issu de la Restauration de *Meiji* était tout entier occupé à consolider ses assises en prenant une orientation nettement conservatrice. Disséminer un type de pensée qui avait assuré le triomphe de l'Occident en débouchant sur une affirmation de l'individualité était peut-être perçu à l'époque comme une mise en péril de l'identité japonaise. Un peu plus tard, mettre en avant la notion de *shizen* constituera une démarche récurrente et privilégiée chez bon nombre de penseurs qui se feront les apôtres d'un ultranationalisme: c'est le cas de nombre de ceux qui prêcheront le thème du «dépassement de la modernité» dans les années 1940 – comme si *shizen* nous offrait un antidote à la modernité –, et c'est encore le cas, de nos jours, dans les «nippologies»,

⁹ Wang Bi (226-249): le représentant le plus fameux du courant mystique taoïste – *xuan xue* –, écrivit un *Commentaire du Daodejing* et annota le *Livre des mutations* – *Yijing*. Il imprima un tour nettement conceptuel – sinon métaphysique – aux discussions philosophiques de son temps.

¹⁰ Voir à ce sujet Jacques Joly, *Le naturel selon Andô Shōeki*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996 (à paraître).

ces essais où les Japonais se peignent, au mépris de tout souci d'objectivité, non comme ils sont, mais comme ils voudraient que les autres les reconnassent, un peu à la façon de Rousseau dans ses écrits biographiques. Le mythe ressassé du Japonais qui « aime la nature » illustre évidemment la même démarche.

Ni mythe des origines, ni utopie, nous avons ainsi affaire à une notion non seulement anhistorique, mais niant toute validité à la construction historique, et, de plus, réunissant l'unanimité autour d'elle. Même s'il est évident que toutes ces questions devraient être développées plus longuement, nous voulions pour l'instant simplement indiquer que la traduction du mot occidental « nature » s'est opérée au Japon selon des critères bien plus idéologiques que linguistiques et qu'une telle démarche fut loin d'être innocente, dans ses présupposés comme dans ses conséquences.