

Auteur : Pierre BONNEELS

Affiliation : Université libre de Bruxelles/mini-ARC, Faculté de philosophie et Sciences sociales, Centre de recherche en philosophie

Email : bonneelsp@gmail.com

Conférence : École doctorale de Philosophie, Séminaire des doctorants 2015-2016

Titre : « Perception, temps et science selon le philosophe japonais Ōmori Shōzō (1921-1997) »

TEMPS : 30 minutes d'exposé + répondant 5 à 10 min + questions-réponses = 1 h

Perception, temps et science selon le philosophe japonais Ōmori Shōzō (1921-1997)

Je vais vous parler aujourd'hui du philosophe japonais Ōmori Shōzō. Le titre qui est repris sur le programme nous indique que les réflexions de ce philosophe, né en 1921 et décédé en 1997, portent sur la perception, le temps et la science. L'intérêt du philosophe pour ces problématiques est un fait avéré qui demande toutefois quelques précisions. Car s'il est vrai que chacun de ces sujets est précisément abordé, la problématique du temps n'apparaît toutefois, comme sujet d'étude propre, que vers la fin de sa vie. Contrairement aux problématiques de la perception et de la science qui se retrouve tout au long de son œuvre. C'est pourquoi il est, avant tout, reconnu comme un spécialiste dans le domaine de l'épistémologie et de philosophie des sciences. On peut le lire dans l'œuvre intégrale (choisie) en dix volumes qui est publiée, en japonais, entre 1997 et 1998¹. Il faut également noter que le travail écrit de l'auteur consiste en des articles publiés dans des revues qui après une certaine période sont compulsés et plus ou moins révisés pour donner lieu à des monographies aux titres révélateurs et pourvoyeurs de fil rouge. Une particularité de son écriture relève que les références bibliographiques sont souvent cachées, peu présentes, voire inexistantes. Si ce n'est qu'à partir de l'année 1950 qu'Ōmori commence à publier dans des revues académiques, sa première monographie est publiée en 1971 lorsqu'il a cinquante ans. Notons que sa traduction du livre bleu de Wittgenstein (1975) est toujours utilisée au Japon.

Je vais aborder avec vous un texte majeur, au sens où il a fait grand bruit à son époque au Japon et qui se situe au centre de mes dernières analyses. C'est ce texte qui m'a fait remplacer mon premier titre de recherche « Perception, temps et science selon le philosophe japonais Ōmori Shōzō » par le titre : « [Tachi-araware] – Pour un nouveau rapport entre la chose et l'esprit avec le philosophe japonais Ōmori Shōzō (1921-1997) ». Il faut toutefois noter que si le rapport entre la chose et l'esprit peut être abordé dans le texte que j'ai choisi de présenter exclusivement, il doit également l'être tout au long du travail d'Ōmori qui est constitué d'une œuvre de jeunesse (logique et épistémologique), de maturité (perception et épistémologique) et de vieillesse (essentiellement sur le temps). Mais, aujourd'hui, c'est avec l'aide du texte

¹ Il s'agit d'une œuvre choisie dans le sens ou plus ou moins 10 % des textes de l'auteur [dont la plupart sont des débats] ne sont pas repris dans l'œuvre intégrale.

Kotodama-ron qui se trouve dans le volume *Mono to kokoro* 物と心 que nous allons aborder la pensée ōmoricienne.

Avant tout, et puisqu'on ne peut soustraire entièrement l'histoire d'une réflexion et d'un personnage philosophique, je tiens à partager avec vous le paysage dans lequel Ōmori va effectuer sa carrière qui est principalement académique et orthodoxe. Je vais donc d'abord énoncer quelques faits biographiques. Ōmori naît dans la préfecture d'Okayama qui se situe entre l'Osaka et l'Hiroshima du Japon d'avant-guerre. Il est à Tokyo pour ses études secondaires et entre au département de physique de l'Université Impériale de Tokyo où il obtient son diplôme durant le mois de septembre 1944. Le contexte du théâtre extrême-oriental de l'époque est celui de la seconde guerre sino-japonaise commencée en 1937 et qui évoluera vers les horreurs de la Seconde Guerre mondiale ou Ōmori, une fois son diplôme en main, sera appelé sous les ordres de l'Institut des technologies de la marine japonaise. À la fin de la guerre, il réintègre le milieu universitaire dans la faculté des lettres de la même Université qui porte aujourd'hui le nom d'Université de Tokyo. Peu satisfait de l'ambiance « phénoménologique (école de Kyoto ?) » qui règne dans le milieu intellectuel de son temps et dont il a reçu la formation, il part, durant un an, au milieu de l'été 1950, dans l'état d'Ohio au collège Oberlin, pour prendre connaissance de ce qui, exactement, est étudié en philosophie. À son retour, il ouvre au sein de l'Université de Tokyo un séminaire « américain » qui se propose d'analyser le courant de la philosophie analytique et qui le fera connaître auprès de l'*intelligencia* japonaise. Il connaît par ce biais Morton White (qui rejette une distinction nette entre l'a priori et les états empiriques) dont les vues philosophiques sont proches de Quine, son collègue. Ōmori réitère son expérience aux États-Unis vers la fin du mouvement de l'empirisme logique durant l'année 1954 et l'année 1964 à l'Université de Stanford et à l'Université d'Havard où le courant analytique trouve en plus du célèbre philosophe et logicien américain, Quine, tant d'autres qui participent au bouillonnement intellectuel de l'époque. Il dirige à l'Université de Tokyo une section plus ou moins nouvelle de philosophie et d'histoire des sciences. En 1982, il subit un infarctus cérébral qui le conduit à une paralysie partielle qui ne l'empêche toutefois de travailler jusqu'à sa mort, 15 ans plus tard, en 1997. Ce qu'il faut retenir de ce parcours est la non-satisfaction d'Ōmori trouvée au sein du mouvement de phénoménologie qui aboutit finalement l'école analytique. Ceci est important, car nous verrons pointer l'influence des deux écoles tout au long de son œuvre.

Il est une personne calme, quelque peu érémitique, qui a une amplitude pour la conversation souvent prolongée durant de longs moments autour d'un saké avec collègues et étudiants. Il déteste à un fort degré l'autorité formelle (très contraignante au Japon) et sans épaisseur ce qui lui permet de communiquer avec tout le monde sur un même pied d'égalité. Très libéral, il forme un grand nombre de successeurs au sein de corps académiques d'Universités différentes. Et pour lui ajouter une autre humanité, je précise également qu'il est marié et père de trois enfants, dont deux filles et un garçon.

Revenons dès à présent au texte dont je veux vous faire part et dont je légitime ici l'analyse partielle par le temps imparti de notre rencontre, mais surtout parce qu'il a premièrement été publié seul et en l'état dans une revue académique en 1973 qui, pour la même raison, est l'année du début de l'œuvre de maturité. Son titre est *Kotodama ron – kotoba to [mono-goto] – ことだま論 一言葉と「ものごと」* – qui se traduit par *Théorie magique de la parole – parole et (choses – faits) –*. D'emblée, il faut faire une remarque sur les traductions possibles

de la première partie de ce titre. Nous pouvons en effet choisir en lieu et place de cette traduction les termes de « théorie magique de l'âme de la parole », « théorie sur la puissance de la parole », « magie verbale », « énergie de la parole » ou encore « théorie sur la force de la parole » (le mot *parole* pourrait également être remplacé par *mot* ou *langage*). Le choix reste actuellement à l'étude. Mais précisons ici le remarquable travail d'Hartmut Rotermond qui nous introduit judicieusement à la théorie *Kotodama* qui s'écrit en kanji : 言霊 ; il s'agit là d'un concept shintoïste qui rend l'esprit trouvé dans la parole ou les mots. Je dois également vous faire part, à ce propos, de l'utilisation d'hiragana (syllabaire strictement japonais) et non de kanji (qui à la base sont des caractères chinois) pour *Kotodama* et (*mono – goto*). À tout le moins, ceci prouve l'emphase, la mise en exergue et le décalage sémiotique voulu par Ōmori au sujet d'une expression culturellement commune et d'usage assez courant en japonais, *monogoto* 物事, qui veut simplement dire *la totalité des choses* (choses qui ont une forme ou qui ne l'ont pas). Cette remarque me permet également de parler du titre général du livre où est repris le texte que nous analysons : *Mono to kokoro* 物と心. Ce titre de volume se traduit par *Chose et esprit* et il est publié pour la première fois en 1976. Si je me permets de vous préciser tout ceci, c'est pour rendre compte de l'importante richesse de la langue japonaise qui peut se jouer d'une prononciation équivalente avec des inscriptions différentes, qui de plus, comme Ōmori le fait souvent, rapproche subtilement, dans un même vase, le sens de tous ces termes porteur d'une forte valeur philosophique (existe-t-il un concept moins général, moins universel que celui de *chose* ?).

Donc, dans le titre « Théorie magique de la parole » nous retrouvons d'abord le terme très singulier de « magie » et cette magie serait en relation avec la parole, les mots ou le langage. Cette thèse historiquement très profonde peut être, en partie, magnifiquement découverte et lue dans un petit volume édité dernièrement par l'académie royale de Belgique et dont le titre est « Puissance et pouvoir de l'écriture chinoise ». L'auteure, Françoise Lauwaert, nous indique comment et pourquoi en Asie ou plus particulièrement les Chinois continuent à donner un certain pouvoir à l'écriture. Le Japon n'est pas directement visé dans cet écrit, mais le Japon utilise une version japoniste des caractères chinois (dénommés les kanjis). De plus, la proximité géographique entre le Japon et la Chine en a fait, qu'ils le veuillent ou non, des interlocuteurs proches sur le plan culturel et intellectuel. Il y a donc des marques communes. Un bon exemple est celui du confucianisme ou du communisme qui sont restés profondément inscrits dans l'inconscient collectif. Une autre de ces marques est certainement la croyance très « populaire » d'une force « divinatoire » des caractères qui constituent l'écriture japonaise. L'image la plus connue, trouvée entre autres chez les Pokemons, est certainement celle que l'on trouve dans les animés, ou mangas, qui proposent de rejoindre le monde des esprits par le lancer de petits billets pourvu d'un ou deux caractères surbrillants et invocateur d'êtres magiques ou chose(s) dont la raison n'a aucun contrôle. Dans le jeu de mot assumé d'Ōmori cela se rend par : « un *Koto*, un mot appelle l'existence d'un *koto*, d'une chose » (CWO, 115). Synonymie phonétique, mais non sémantique qui est un des jeux de mots subtils auxquels Ōmori se prête volontiers pour défendre sa thèse. Tout aussi exotique que ce technoanimisme puisse paraître aux Européens, pour un peuple qui accordait et accorde encore aujourd'hui un esprit aux choses qui les entourent, qu'il s'agisse d'une pierre, d'un arbre ou de mots cela reste très convaincant à leurs esprits. En quelque sorte dans ce pays où l'animisme est assumé ouvertement par un shintoïsme latent, et suivant les arguments de David Abram, la terre ne

s'est peut-être pas totalement tue², la communication avec celle-ci est de rigueur, les arbres et les plantes disent des choses. Nonobstant, cette logique de l'ambivalence qui ne porte aucun crédit au principe d'identité, de contradiction ou à la communication avec la terre, la philosophie des sciences a également son mot à dire et le coup de génie opéré par Ōmori est de faire appel aux deux « traditions » afin d'exprimer ses idées philosophiques qui ne sont en aucun cas neutres. Pour le résumer brièvement, je dirais qu'Ōmori questionne tout au long de son travail les vues conventionnelles de la science et de la métaphysique qu'il considère comme étant tellement concentré sur les faits objectifs qu'elles en oublient les façons par lesquels l'architecture subjective influence la construction des objets. Mais nous reviendrons sur ce point.

Revenons au texte que nous nous proposons d'analyser. Les premiers mots du texte sont révélateurs et rappellent que la position animiste, la croyance dans le pouvoir de la parole est quelque chose d'assez commun au niveau de l'humanité. Elle est même en fait beaucoup plus commune qu'on ne veuille bien l'assumer. Du côté de l'histoire, par exemple, qu'il s'agisse de chamans, de druides ou de prêtres mystiques détenteur de la possibilité de s'exprimer différemment que les vils paysans qui demandent à leur tour l'aide de ces derniers dans la lecture des symboles éparpillés dans la nature ou sur de vieux parchemins écrits par un ancien sage datant des mille lunes dont-on ne sait pas tout, ou même encore des évêques romains qui officient le contact avec le sacré par la parole de la sainte église du dieu païen, juif et chrétien, il n'y a qu'un pas³. On le comprend bien, la croyance en la force de la parole n'est pas liée au seul Japon. Mais pourquoi est-ce qu'Ōmori nous rappelle ce fait ? Pour lui, cette croyance existe toujours et est profondément ancrée dans notre inconscient. Nous croyons en la réalité des choses qu'on nous dit. D'un autre côté, pour les sujets parlants, lorsqu'ils parlent, la manière dont chacun d'entre eux, peut ou ne peut pas, s'exprimer en fonction d'un état d'esprit, de pensée, de manière d'être, d'histoire personnelle, du temps qu'il fait est également important. Rappelons à ce propos les travaux d'Odgen et Richards qui dans le *Sens du sens*⁴ montrent que les problèmes de la communication humaine viennent de ce que les auditeurs, au sens large du terme, ont une inclination à prendre les mots qui constitue les paroles des autres pour des choses. Or justement, les mots n'ont pas ce sens canonique. En d'autres termes, chaque sujet parlant interprète les mots constitutifs d'une phrase en fonction de son propre vécu. Les mots s'habillent de sens divers tributaires du locuteur qui les produisent. Le passé, le présent du sujet parlant qui se trouvent dans une situation précise influencent donc le sens des mots, d'où nos malentendus fréquents. Non, les mots, nous dit Ōmori, ne sont qu'une partie de nos actions physiques langagières. En d'autres termes, chacun des mots n'a en soi aucune performativité. C'est dans cette réflexion sur les mots qu'Ōmori va étendre sa réflexion sur la parole et le langage. Quand est-il ? Pour la parole et en résumé, Ōmori va reconnaître sa performativité dans le sens ou cette faculté de communiquer la pensée par le langage et par les mots, n'est pour lui qu'un moyen d'arriver à une fin. Pour l'exprimer différemment, les phrases constituées en des tous sensés ne sont là que pour mouvoir une autre personne, un compagnon. Y aurait-il une autre utilité, un autre *sens* à la parole qui assemble ces phrases nous demande d'ailleurs Ōmori ? Le suivant toujours

² David Abram, « Comment la terre s'est tue – pour une écologie des sens », Les empêcheurs de tourner en rond, 2013, France.

³ Les écrits de Pseudo-Denys l'Aréopagite dans la construction artificielle d'une hiérarchie céleste chrétienne à partir d'une hiérarchie païenne polythéiste sont révélateurs à ce sujet.

⁴ Écrit en 1910 et publié en 1923 – déjà 100 ans.

concernant la passivité des mots, lorsque nous décrivons quelque chose dans une phrase, il n'y a aucune « chose (physique) » et ce qui « de manière directe » nous « apparaît » est un « fait » où aucun « objet (*Gegenstand*) » en soi ou encore aucune « représentation (*Vorstellung*) » ne se trouve. Qu'est-ce à dire ? Mais avant d'explicitier cette dernière phrase complexe qui est une des thèses principales proposées par Ōmori et qui rejoint en partie le travail analytique de Wittgenstein dans la proposition « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde » trouvée dans le *Tractatus* (5.6), je dois faire une digression importante à propos de l'utilisation particulière du terme « apparaitre » qui est faite par Ōmori pour ensuite aborder les objets en soi et la représentation.

Le mot « apparaitre » est la traduction partielle des termes *tachi-araware* 立ち現われ qui se trouve au centre de la pensée ōmorienne. Ces termes japonisant, comme les *Kotodamas*, les paroles magiques, ont également une forte impression sur l'inconscient japonais. Cela provient du fait que le verbe *arawareru* qui se traduit par « apparaitre » est précédé du verbe *tachi* qui est utilisé pour signifier l'action de se lever, de se mettre debout. Donc lorsqu'en japonais, on lit cette combinaison de verbe (*tachi-araware*), on a l'impression que, quelle que soit l'apparition, lorsqu'elle apparait, elle se lève *subitement* ou *directement* devant notre *esprit*, à notre *conscience*. Il est difficile d'explicitier cette manière encore plus directe que pourrait avoir une apparition d'apparaitre étant donné qu'une apparition n'est jamais futile et cachée. En d'autres mots, elle est là, ou elle n'est pas là, car une apparition invisible est une aberration. Mais il faut ici faire un effort d'imagination pour former l'impression que l'on a lorsqu'on lit l'apparition tel qu'utilisé, en japonais, avec le verbe « se lever » qui rend l'apparition apparaitre encore plus rapidement. Elle apparait donc plus vite, plus directement, plus subitement, plus soudainement que la simple apparition. Il s'agit, ici, d'une concision proposée par Ōmori pour bien décrire, dans une philosophie de l'apparition, le phénomène de vélocité extrême de l'apparition. Concision qu'il justifie et explique précisément dans le texte qui nous préoccupe. En effet toute la 4^e partie du texte que l'on étudie ici est intitulée (*Tachiaraware*) – *sono samazama* 「立ち現われ」 — そのさまざま qui se traduit par (*Apparence*) – *sa diversité*. On y découvre, entre autres, l'explication que l'entièreté de nos mondes est apparition, que chacune des choses qui les composent s'ont apparition. En d'autres termes, notre monde personnel n'est qu'apparition. Le plus étonnant est que dans toute la 2^e partie du texte, Ōmori va encore multiplier la vitesse *soudaine* de cette apparence en n'y ajoutant les termes de *jika-ni* じかに qui se traduisent par « directement ». Nous obtenons donc une apparition dont la vitesse serait multipliée par trois, si pas infinie, opposée à la simple apparition, au simple *araware*. Vous le comprenez tout de suite, la traduction française ne rend pas cette *soudaineté subite* de l'apparence, il y a donc une perte de sens due à une certaine impossibilité de traduction à laquelle nous n'avons pas trouvé d'alternative. Mais la raison la plus importante de mon choix conscient de cette perte de sens se situe dans un des rares textes écrits en anglais et de la main d'Ōmori. En effet, dans ce texte, il traduit lui-même *tachi-araware* par *apparence*.

Cette digression nous permet de revenir au fait que lorsque nous décrivons quelque chose dans une phrase, il n'y a aucune « chose (physique) » et ce qui « de manière directe » nous « apparaît » est un « fait » où aucun « objet (*Gegenstand*) » en soi ou encore aucune « représentation (*Vorstellung*) » ne se trouve. Autrement dit les faits priment sur les choses et si quelque chose nous apparait, il ne s'agit en aucun cas de quoi que ce soit d'autre qui ne soit produit par l'égo. Concentrons-nous maintenant sur le problème de la représentation qui au

même titre que les objets est rejetée par Ōmori. Pour ce faire, tout en continuant à observer la valeur ontologique donnée aux faits et aux objets, nous allons passer par une analyse sur le langage qui va donner la possibilité à Ōmori de circonscrire le domaine de la représentation dont il retardera la place sur l'échelle systématique des manifestations d'une métaphysique de l'esprit.

Commençons par quelques exemples concrets. Imaginons une personne qui demande de l'eau. Elle dira : « Puis-je avoir de l'eau, s'il vous plaît ? » Cette demande sera totalement différente si la personne se trouve en plein désert, à la piscine ou au levé de la journée, etc.. Cette requête est donc circonstanciée et le vœu ne sera jamais le même et pourtant, elle véhicule un supposé *même sens immuable* qui serait celui de vouloir obtenir de l'eau. Mais quel est ce sens immuable ? Existe-t-il vraiment ? Non, nous répond Ōmori, tout ce qui *tachi-araware*, tout ce qui apparaît, au récepteur du message est le fait, l'image qu'il se fait lui-même d'un verre d'eau et du désir de l'obtenir. Cette réponse peut également être observée lorsqu'on se demande si la mélodie d'une chanson est toujours la même ? Une chanson peut être chantée par une multitude de gens qui ne peut objectivement pas tendre vers l'immuabilité de celle-ci. La partition n'est également pas tributaire de cette supposée immuabilité puisqu'il ne s'agit pas, strictement, de la chanson en soi, mais bien de sa partition. Ce qu'il y a, nous dit Ōmori, c'est une chanson à un moment donné qui est à chaque fois différente, et rien d'autre. Bien évidemment, on peut réfuter que ce genre d'analogie ne concerne que les sons produits pour aboutir au résultat harmonieux voulu. Mais est-ce qu'à partir de là, nous pourrions vraiment, inférer que les écrits trouvés dans un texte, cristalliseraient un domaine supposé plus noble que serait le langage écrit ou parlé et dont le sens serait, lui, bien immuable ? Ne peut-on pas dire parallèlement au cas du chant, qui vise un certain auditoire que le chanteur veut, par exemple, amuser, que le langage écrit qui vise un lecteur et que le langage parlé qui vise lui, encore, une autre forme d'auditoire sont à chaque fois des réceptacles d'une information donnée ? De ce point de vue, la fonction du langage est donc étroitement fonctionnelle. Fonctionnalité qui consiste simplement à véhiculer un message à un tiers qui montre, par exemple, sont désir d'étancher sa soif ou de convaincre de l'originalité d'un philosophe japonais dont personne n'a jamais entendu parler. Mais à ce niveau qui est celui du langage, la vraie question à se poser est : est-ce que le sens immuable dont nous ne cessons de porter la gloire est vraiment l'essence la plus profonde et constitutive du langage ? La réponse d'Ōmori est évidemment que non.

Pour Ōmori le langage n'est qu'une partie de nous-mêmes, au même titre que nos membres corporels nous font mouvoir, il n'est qu'un des vocables ou une des dictions du corps. Le langage n'est qu'un vocable qui traduit la fonctionnalité de ce dernier, me faire comprendre ou comprendre les autres. De sorte que l'apprentissage du langage n'est là que pour faire bouger ou comprendre comment bouger lorsqu'une autre personne vous adresse une certaine appétence dont il faut faire le diagnostic. Le langage est donc à ce titre une création réactionnelle ou émettrice délimitée par une entité génératrice plus profonde. L'alphabet sémaphore est à ce titre un bon exemple, puisque par le simple mouvement de son corps, le timonier des marines militaires transmet visuellement un message. Ce message, c'est bien son corps qui le transmet, d'ailleurs, l'exemple des sourds et muets et de la danse qui nous communique certaines données sont également très éloquents à ce sujet. En d'autres mots, ce n'est pas le langage qui transmet, mais c'est bien le corps, notre corps qui est à la base du langage. Cette théorie n'est, bien évidemment, pas nouvelle et est bien connue du monde la

philosophie, si pas de celui de la phénoménologie dont on sent l'influence profonde chez Ōmori. Si le départ de la réflexion ōmoricienne commence avec le constat de vitesse infinie de *l'apparition*, on peut se demander en quoi cette analyse du langage est utile ? La raison est qu'il entend décortiquer nos façons de dialoguer avec ce monde supposé éloigné par l'objectivisme des sciences et qu'il qualifie de dualisme. Or le premier préjugé qu'il entend critiquer est celui d'un langage omnipotent qui proviendrait de nulle part. Autrement dit, il entend ramener les émanations produites par le corps au centre de ce même corps, tout en précisant que chacune des émanations produites par celui-ci n'est que celle d'un pur égo primaire. Mais nous reviendrons sur ce point.

Nous avons observé en quoi le langage était produit par le corps. C'est le même genre d'argumentations que nous allons observer pour la représentation. Cependant, il ne s'agit plus du corps et du langage, mais plutôt de l'esprit et de la représentation. En d'autres mots et par analogie, tout comme le langage est une production de notre corps, la représentation est considérée comme étant une construction de l'esprit. Qu'est-ce à dire ? Pour l'exprimer simplement et pour Ōmori, avant d'en arriver à une représentation qui donne un certain accès aux choses, il faut que notre esprit passe par une *pensée réflexive* pour accéder à la représentation. La représentation, ce résultat du calcul de la raison, tout aussi profond qu'il puisse être, n'est donc pas, pour Ōmori, l'image primaire, l'apparence à vitesse infinie que l'esprit a du monde. En ce sens, tout comme le langage, la représentation est accusée de pérenniser une vision dualiste du monde qui nous entoure. C'est bien dans cette perspective que la philosophie de l'apparence proposée par Ōmori prend tout son sens. Poussée à l'extrême, elle aboutit même au monisme de l'apparence dont Ōmori a défendu la thèse tout au long de son œuvre et qui soustrait, comme nous l'avons vu, toute valeur ontologique à l'objet et à la représentation qui sont caractéristiques d'une construction dualiste erronée. Autrement dit, la représentation n'est qu'un second aspect de notre accès au monde qui est rendu possible par *une pensée réflexive* usant d'un langage entaché lui-même d'erreur dualiste ne rendant pas le monde tel qu'il apparaît à notre esprit. Que les choses nous apparaissent de manière beaucoup plus directe et immédiate, sans pour autant utiliser cette capacité de réflexion de notre pensée pour aborder le monde, est sur un plan primaire de l'esprit tout à fait plausible. Et dans ce cadre, penser ou repenser l'apparence entendue comme un moyen direct d'accès au monde par le sujet humain est primordial.

S'il nous faut penser l'apparence nous dit Ōmori, s'il y a un moyen de la penser, c'est par le biais du côté des choses que nous percevons. C'est par la question de savoir ce que nous percevons, c'est-à-dire par un et un seul côté d'une chose que nous pouvons entraîner notre réflexion. Lorsque je perçois quelque chose, je n'en vois jamais qu'un seul et unique côté, jamais l'entièreté. Et pourtant nous rassemblons chacun de ces côtés pour unifier cette chose perçue. Mais par quel biais arrivons-nous à rassembler ces données perceptives, ces apparences primaires à l'esprit ? Certainement pas par le fait de bouger notre corps pour percevoir un autre côté de la chose. La raison est simplement qu'une fois avoir bougé, j'entraîne la perte perceptive d'un autre côté de cette même chose ou encore j'acquière une autre apparence de cette même chose. Ōmori nous rappelle bien ce cercle vicieux et pour lui, ce qui assemble, n'est pas notre habilité à bouger autour d'une chose, mais plutôt une imagination constitutive d'apparition directe et primaire qui construit sur base de nos souvenirs ; c'est elle qui s'acquitte de la tâche unificatrice des choses qui nous entoure. Le problème est donc bien que nous frappions du sceau de la vérité, la perception des objets

étendue à la représentation comme étant la véritable image du monde. Or, comme nous l'avons vu, l'image du monde, notre image, notre *tachi-araware*, notre apparence du monde est continuellement entachée de notre subjectivité inaliénable. Elle n'est même que notre subjectivité. Comme preuve nous pouvons d'ailleurs développer l'idée que le *sens* des choses est une vision dualiste. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit tout simplement de *l'ambiguïté systématique* de notre langage qui a été observé par Russell et Saussure. Imaginons pour cela un dialogue entre deux personnes. L'une d'elles affirme à l'autre qu'elle a réussi un magnifique goal. Le sens de cette affirmation voudrait que la personne ait factuellement et effectivement « réussi un magnifique goal ». C'est en tout cas ce qu'on entend généralement par l'affirmation « réussi un magnifique goal ». Et pourtant, est-ce que l'autre personne qui entendant cette affirmation pourrait savoir où, quand et dans quelles conditions ce fait a eu lieu ? Elle ne le sait évidemment pas et si tel est le cas peut-on vraiment affirmé qu'il comprend le sens affirmé par son compagnon qui lui dit qu'il a « réussi un magnifique goal » ? On ne le peut évidemment pas. La conclusion d'Ōmori est explicite, il faut catégoriquement et fondamentalement différencier l'existence des choses de leurs réalités factuelles. Si nous ne le faisons pas, nous arriverions au dualisme systématique classique qui, s'il n'est pas faux, n'est en tout cas pas pertinent lorsqu'il s'agit d'analyser nos familiarités sensorielles avec le monde. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'abstraire le monde qui lui donnerait une certaine autre existence, mais bien de poser les fondements non erronés de l'existence des choses en notre pure subjectivité profonde découverte dans l'apparence à vitesse infinie de notre esprit. Ōmori ne niera d'ailleurs pas entièrement ce dualisme qui de son point de vue n'est qu'une des façons pratiques de décrire pour mieux comprendre, tout comme les scientifiques colorent les tissus biologiques pour identifier la vie cellulaire, le monde qui nous entoure.

Ce qu'il faut bien comprendre c'est que la position d'Ōmori n'est pas tellement de nier la réalité des objets extérieurs tels qu'on a pu le faire croire avec le philosophe George Berkeley. En effet, comme Berkeley, on sent la tentation de nier l'existence de la matière. Or le projet n'est pas tellement là, il s'agit d'arriver à la nier au bon endroit et sans pour autant en arriver à une absurdité. De plus, c'est plutôt dans l'essai de ramener notre conscience au fait que toute existence indépendante de nous ne peut être un objet immédiat de nos perceptions qu'il faut comprendre ce genre de philosophie. Et non dans la simple négation de la matière. Ni d'ailleurs dans un solipsisme dont Ōmori n'a eu de cesse de se défendre. Ces questions rejoignent également celle de Bertrand Russell qui dans son livre *Problèmes de philosophie* commence sa réflexion au sujet de l'apparence et de la réalité par la question : « Y a-t-il une connaissance au monde qui soit si certaine qu'aucun homme raisonnable ne puisse en douter ? ». Autrement-dit, pouvons-nous raisonnablement penser que nous avons réellement une connaissance certaine de ce monde que nous côtoyons. La réponse d'Ōmori nous affirme tout le contraire.

Mais quand est-il donc, alors, du caractère magique des mots proposé par Ōmori ? Pourquoi a-t-il besoin de faire référence à ce concept de magie extrêmement brumeux ? Pour aborder cette question, réfléchissons, à nouveau, l'exemple de deux personnes qui se parlent. L'auditeur pour comprendre le sens de ce que le locuteur veut, va premièrement être littéralement touché par la voix corporelle à l'encontre de laquelle il a appris à poser un diagnostic. Quelque chose va lui apparaître de manière immédiate et à une vitesse infinie. Mais quelle est cette chose qui lui apparaît ? Ne sommes-nous pas ici en présence d'une des choses des plus difficiles à décrire ? Le *tachi-araware*, cette vélocité sans limite de l'apparition

produite par chacun de nous, quel est-il ? Que produisent d'autre sur nous les paroles, la voix, les mots du locuteur que cette première apparition fondamentale et immédiate des choses et des faits ? Si l'on suit Ōmori, c'est bien l'auditeur, au sens large, qui, en son monde, en son for intérieur personnel et seulement en son propre corps, réagira de manière primaire et sans aucun passage par la représentation, qui elle-même a besoin pour exister d'une capacité réflexive, à l'apparition du monde. Autrement dit, Ōmori nous rappelle que toute personne ne peut vivre qu'immédiatement à partir de ce qui lui est connu. C'est cette réaction, ce mouvement primaire de donation d'esprit, d'esprification ou encore d'âmification de l'apparence qu'Ōmori entend par *kotodama*. Nous faisons donc l'hypothèse qu'Ōmori nous fait part de cet atome de sens immuable et unificateur, que j'ai appelé l'*imagination constitutive d'apparition directe*, centrale à ce qui permet à l'être humain d'exister sous la forme d'un incessant constructeur de sens. Si l'hypothèse est correcte, le centre du monde, de notre monde, se trouve donc au centre même de cet humain qui fait donation de son esprit aux mots dans un mouvement primaire de l'esprit. Humain dont on sent la présence et qui ne fait aucunement appelle au mysticisme des anciens, autre que la reconnaissance de cet invisible qu'est l'esprit qui les compose. Mon autre hypothèse est que dans sa quête de vérité sur l'essence de l'esprit, un point de rupture apparait au plus profond même de l'argumentation ōmoricienne. Cette rupture est tellement profonde qu'elle ne peut être surpassée autrement que par un appel à l'invisible. Car les philosophes, on le sait, s'inventent parfois un dieu, un mythe constructeur comme dernier exécutoire à leur réflexion. L'importance du mythe ou de la magie qui donne, sans contrepartie, une priorité à l'invisible est ce *Kotodama* dont on se demandait au début de notre exposé s'il fallait le traduire par « théorie magique de l'âme de la parole », « théorie sur la puissance de la parole », « magie verbale », « énergie de la parole » ou encore « théorie sur la force de la parole » et qui trouve une précision. Si la magie porte sur la parole et les mots qui la composent, elle n'est d'abord aucunement divinatoire et ne fait appel à aucune autre transcendance que cet invisible créateur de réalité qu'est l'esprit humain. D'un autre côté, cette magie n'est pas strictement limitée à la parole puisque l'esprit humain qui la produit en est la source et le premier pourvoyeur de sens. Dès lors qu'ils sont prononcés correctement, nos mots, nos paroles ont une effectivité, cette puissance immanente aux mots provoque d'ailleurs un résultat recherché qui ne se différencie pas sur le plan éthique, puisqu'ils peuvent agir pour le bien comme pour le mal. C'est avec ces précisions, que l'on comprend que cette donation d'esprit est loin de toute la mystification autre que mystérieuse sous-entendue par l'emploi initial de ce vieux concept shintoïste d'esprit inhérent à la parole et aux êtres humains qu'est le *kotodama* des Yamamoto.