

ÉPROUVER L'UNIVERSEL

AVANT-PROPOS

Cet essai propose au lecteur un voyage à travers des thèses et des arguments philosophiques, un parcours de territoires conceptuels. C'est pourquoi l'ordre d'exposition est celui de la découverte, ou encore l'ordre des raisons. Il n'est peut-être pas vain de le préciser *avant*, de sorte que ne nous soient pas attribuées certaines positions que nous adoptons, à titre strictement provisoire, et de manière à les réfuter. Au demeurant la brièveté de l'ouvrage nous enhardit jusqu'à oser demander cet effort de retenue qui consiste à ne juger nos intentions qu'*après*. Nous avons en effet croisé sur notre route pléthore de clichés — ce que Hegel appelle le bien connu, qu'il considère pour cette raison mal connu.

Hegel ajoute qu'il est impossible de ne pas en passer par là, et nous partageons ce point de vue. C'est dire que les étapes de notre voyage philosophique sont ces clichés mêmes, au moins ceux qui regardent notre entreprise. Plutôt que de les dénoncer ou de les ignorer, nous avons choisi de les mettre à l'épreuve.

À travers ce voyage, nous cherchons à honorer la prétention de la philosophie à l'universel, en établissant les conditions de possibilité d'un passage des concepts d'un monde historique à un autre, ou en tout cas des moins triviaux d'entre eux, ceux qui permettent à une communauté humaine de se définir. Ce faisant, il nous a paru nécessaire d'abandonner une conception de la communication pensée comme échange, selon un code ou une procédure normative, pour en défendre une autre, construite sur le modèle de la rencontre, modèle dans lequel nous croyons apercevoir un devenir possible, et souhaitable, de l'activité philosophique en ces temps de mondialisation.

Cet essai n'a donc pas pour ambition première de décrire le Japon, ni même de présenter des penseurs japonais. Une telle ambition serait de toute façon incompatible avec le format de ce livre et exigerait des compétences que nous n'avons pas. Qu'il soit ici question du Japon est affaire de contingences. On ne choisit ni son lieu de naissance, ni les hasards des rencontres. Il n'y a pas « d'exception japonaise » en philosophie, sauf dans le sens où toutes les traditions de pensées singulières sont exceptionnelles. C'est la raison pour laquelle le Japon peut fournir au lecteur occidental l'occasion d'un véritable décentrement qui permette d'éprouver l'universel.

Ajoutons que si nous nous sommes permis de convoquer des auteurs japonais sans prétendre parler du Japon, c'est parce que, après tout, il doit être possible de citer Kant sans avoir de thèse à défendre sur l'Allemagne.

Nous souhaitons exprimer notre reconnaissance à Jean Robelin qui nous a honoré de sa confiance en nous offrant l'occasion d'écrire ce livre et a eu la gentillesse de nous faire part de précieuses remarques, à Béatrice Charrié qui a eu la bienveillance de nous accueillir dans sa collection, à Stéphane Haber, Marie-Élisabeth Handman, Pierre Lavelle et Pascal Ludwig qui ont eu la patience de relire le texte et de nous en signaler les imperfections, ainsi qu'à Laurent Gerbier, Miyake Yoshio, Momma Mika, Ohji Mutsumi et Toshié, Sugimoto Keiko, Taguchi Takumi, Yamajo Hirosugu qui, à des titres divers, nous ont apporté une aide précieuse.

Nous respectons la coutume japonaise relative aux noms propres de donner dans l'ordre le nom de famille puis le nom personnel. Nous adoptons la transcription généralement en usage des mots japonais en français, selon laquelle chaque voyelle a une valeur phonétique indépendante, les accents circonflexes indiquent des voyelles longues, le *ch* se prononce *tch*, la consonne *g* se prononce *gu*, le *h* est toujours aspiré et la consonne *s* est toujours sourde.

INTRODUCTION

Commerce, tourisme et philosophie

« Je suis négociant ; en parcourant la province pour mes affaires (le commerce du fer), j'ai eu l'idée d'écrire un journal. »

Et encore, quelques lignes plus loin :

« À Paris on est assailli d'idées toutes faites sur tou ; on dirait qu'on veut, bon gré, mal gré, nous éviter la peine de penser, et ne nous laisser que le plaisir de bien dire. »¹

Stendhal est un singulier *touriste* : il n'est pas en vacances et se déplace pour les besoins du négoce, mais quitter Paris où il vit depuis vingt ans est un précieux aiguillon pour la pensée. Décidément, il mélange tout ; d'ailleurs, heureusement, ses mémoires sont fictives et, en fait, ce n'est pas ce qu'il veut dire. Stendhal n'aime pas les touristes, il les trouve trop pressés, trop affairés, trop commerçants. « J'ai accompli ce matin ce que l'on peut appeler les corvées du métier de touriste ; j'ai vu une fabrique de savon et un *chaix* ou fabrique de vins, *en rive neuve*. »² Un métier donc, comme celui de négociant. Exactement le contraire de cette activité de temps libre qu'est la pensée. Stendhal le sent bien d'ailleurs, touriste-négociant ou écrivain-voyageur, il faut choisir : « je n'en ai pas le temps. J'éprouve à mon grand regret que je ne suis pas un curieux, mais un marchand. Aussi, je comprends mieux que personne ce qui me manque pour oser donner au public un essai de voyage en France. »³

Les choses se compliquent. Voilà que le temps et la curiosité, qui manquent au touriste comme au commerçant, sont des attributs nécessaires du voyage. Le touriste, comme le commerçant, ne voyagent donc pas, ils font des *tours*. C'est le curieux, libéré des urgences du monde, celui qui « se laisse entraîner au plaisir de flâner dans les rues », parce que « c'est sans contredit la meilleure manière d'employer son temps quand on est loin de Paris »⁴, qui seul peut prétendre savoir vraiment voyager.

Du côté des affaires, donc, le négoce et le tourisme ; du côté des oisifs, le voyage et la philosophie. Stendhal se conforme en tous points à l'étymologie, qui permet d'ajouter un terme à l'opposition : l'absence de tradition. Selon Émile Benveniste en effet, « les affaires commerciales n'ont pas de nom ; on ne peut pas les définir positivement. Nulle part on ne trouve une expression propre à les qualifier d'une manière spécifique ; parce que — au

moins à l'origine — c'est une occupation qui ne répond à aucune des activités consacrées et traditionnelles »⁵. Quant au tourisme, n'en parlons pas, c'est un néologisme qui, semble-t-il, fait son apparition en France en 1816⁶. D'ailleurs, pour ce qui est du commerce, c'est l'oisiveté qui, faute de parrains, lui donne négativement son nom de baptême : « Il n'y a aucune difficulté dans la formation même du terme *negotium*, de *nec-otium*, littéralement "absence de loisir" [...]. Le fait essentiel que nous proposons d'établir est que *negotium* n'est pas autre chose qu'une traduction du grec *askholia* (*ascolia*). Il coïncide entièrement avec *askholia* qui signifie littéralement "le fait de n'avoir pas de loisirs" et "l'occupation". Le mot est ancien [...]. En outre *askholia* "occupations" signifie aussi "difficultés, soucis" dans l'expression *askholían parékhein* "créer des soucis, des difficultés" »⁷.

L'opposition que travaille Stendhal n'est donc ni fortuite ni récente, c'est la racine même des mots qui s'obstine à distinguer flâneries et affaires, curiosité et soucis, négoce et *skholia*.

Pourtant, est-il certain que cette célèbre ligne d'affrontement, qui culmine dans le face-à-face de la philosophie et du travail, doit nécessairement passer par le couple tourisme/voyage, comme Stendhal semble s'y résoudre ? Le touriste est-il condamné au négoce, ne peut-il se libérer des soucis ? Même Stendhal, comme on l'a vu, reconnaît que le commerçant fictif qu'il est peut flâner.

Sans compter que depuis, les choses se sont sérieusement compliquées : non seulement les activités qui n'ont pas de nom faute d'être consacrées se sont imposées au cœur de la cité, mais elles s'étendent charitablement, et depuis bien longtemps, à toutes sortes d'activités nouvelles. Dès le XVII^e siècle le commerce entre les hommes est synonyme de fréquentation et désigne génériquement toutes les relations qu'ils entretiennent.

C'est dire que Raynal indique de très profonds changements sémantiques quand il fait la remarque suivante :

« Il n'y a point eu d'événement aussi intéressant pour l'espèce humaine en général & pour les peuples de l'Europe en particulier, que la découverte du Nouveau-Monde & le passage aux Indes par le Cap de Bonne-Espérance. Alors a commencé une révolution dans le commerce, dans la puissance des nations, dans les mœurs, l'industrie et le gouvernement de tous les peuples. »⁸

Comme si en s'étendant par delà les mers, le commerce avait certes conquis l'enviable place de moteur des changements sociaux, mais au prix d'une concentration sur le seul négoce.

Cette « révolution dans le commerce » ne réside pas seulement dans la mondialisation des affaires et des soucis qu'autorise la fabrication de grands voiliers, c'est aussi un débordement du modèle du commerce recentré sur son noyau dur, l'échange marchand hors des *affaires* strictement négociantes. La chose n'est au demeurant peut-être pas tout à fait nouvelle, puisque comme Benveniste le fait remarquer :

« *askholia* signifie bien “ les affaires, occupations publiques ou privées ”, mais sans cette orientation nette vers les affaires commerciales que comporte *negotium*. Les Latins eux-mêmes nous indiquent qu'ils ont forgé ces termes à l'imitation du grec. [...] C'est dès lors à l'imitation du grec *prâgma* que toute dérivation nouvelle de *negotium* s'est organisée. On assiste ainsi à un curieux procédé sémantique : *negotium*, à partir de ce moment là, prend tous les sens du grec *prâgma*, il peut signifier comme *prâgma* “ chose ”, et même “ personne ” »⁹.

Reste que Raynal est un précieux témoin et qu'il se passe bien quelque chose dans la seconde moitié du XVIIIe siècle : en l'occurrence, c'est une révolution. Celle de la circulation des productions : « les productions des climats placés sous l'équateur se consomment dans les climats voisins du pôle, l'industrie du Nord est transportée au Sud ; les étoffes de l'Orient sont devenues le luxe des Occidentaux »¹⁰, mais pas seulement : « par-tout les hommes ont fait un échange mutuel de leurs opinions, de leurs loix, de leurs usages, de leurs maladies, de leurs remèdes, de leurs vertus & de leurs vices. »¹¹.

On peut certes encore, en 1780, qualifier une discussion de commerce, et Raynal ne s'en prive pas, mais — place grandissante du négoce oblige — le terme évoque de plus en plus les affaires, le travail, et une figure non pas nouvelle, mais renouvelée : l'intérêt... Il convient de moins en moins à l'échange désintéressé d'idées brillantes, d'honneurs et de nobles sentiments¹². Pour tout dire, il faut un nouveau mot. La nature ayant horreur du vide, on commence à parler de *communication*.

Mais l'histoire est parfois tortueuse : en se rabougrissant, le commerce recentré sur ses origines étymologiques impose cependant l'échange comme modèle de tous les rapports humains qu'il n'exprime plus. On parlera désormais de moins en moins de commerce pour désigner une conversation, mais on pensera la conversation dans le cadre théorique de l'économie linguistique — au risque de faire vaciller la distinction entre *skholia* et *askholia*.

Ainsi, la communication n'a jamais été l'autre du commerce ; tout au plus sa spécification, en une espèce particulière d'échange, celui — mutuel

— d'opinions. Elle ne désigne pas l'*askholia*, l'oisiveté et le jeu désintéressé, mais plutôt l'intérêt pour l'échange d'opinion, la discussion comme activité, le fait d'être affairé à pratiquer l'art de la conversation.

Et pourtant, depuis lors, elle prétend donner le change, se faire passer pour l'*autre* du commerce, qu'elle n'est pas... Il faut attendre l'actuel renouveau de l'expansion commerciale pour qu'elle soit rattrapée une fois encore par le négoce et que devienne manifeste leur communauté d'origine et leur parenté catégorielle : c'est ce dont témoigne, selon Stendhal, le néologisme *tourisme* qui devrait être une flânerie et se découvre être un métier, là où le touriste devrait se débarrasser du négoce pour être vraiment lui-même, voyageur, flâneur et curieux, donc disposé à penser. Est-ce une règle qu'à chaque révolution commerciale, l'expansion sémantique et politique du négoce manque à chaque fois de faire verser le voyage dans le négoce, la *skholia* dans l'*askholia* ?

Mais revenons à Stendhal.

Si l'on veut bien, par souci de rigueur, garder à l'esprit que le touriste est habité de cette tension originelle, il convient de le définir comme celui qui, parce qu'il est hanté par la figure du commerce, communicationnel et marchand, doit s'arracher à l'*askholia* pour devenir vraiment voyageur.

La philosophie non plus (c'est le moins qu'on puisse dire...) n'a jamais été indifférente à ces considérations étymologiques, elle qui se définit — ô combien scolastiquement — dans et contre l'échange mutuel d'opinions, comme jeu sérieux, du côté de la *skholia*¹³.

Apparaît un rapport inattendu entre le tourisme et la philosophie : l'un et l'autre ont en partage un ennemi intime commun, le négoce, qui manque à tout moment de les faire verser dans le commerce, l'échange mutuel des opinions, la circulation des *prâgmata*. Partager un ennemi commun, c'est beaucoup. Tandis que le commerce ne cesse d'opérer ses révolutions, peut-être l'avenir de la philosophie a-t-elle partie liée avec le tourisme ?

C'est donc tout naturellement que ce livre va commencer par le commentaire philosophique d'une anecdote de voyage.

Anecdotes typiques

Toutes les anecdotes de voyage ne se ressemblent pas. Il y a celles qui relèvent de ce qu'il y a de voyageur dans le tourisme et les autres qui, n'ayant pas su s'arracher au commerce, ne peuvent être présentées au public faute d'intérêt. Là encore, c'est Stendhal qui invente la distinction :

« Ce n'est donc qu'à mon corps défendant que je vais voir les musées de province, le vulgaire des églises gothiques et tout ce que les sots

appellent des curiosités. Ce qui est curieux pour moi, c'est ce qui se passe dans la rue et qui ne semble curieux à aucun homme du pays. »¹⁴

La distinction est tenue cependant, et facilement réversible : qu'une véritable curiosité, un *ce qui se passe dans la rue* soit aperçu et transmis, le voilà happé par le commerce, transformé en *curiosité*, en bien commercial. Le commerce touristique moderne s'épuise dans la recherche de l'exotique et la ligne d'opposition entre voyage et commerce se prolonge dans le couple curieux/curiosité.

De ces petits riens singuliers mais tellement significatifs naissent des anecdotes qui, parce qu'elles se répètent inlassablement, parce qu'elles présentent une indifférence certaine à la personnalité du touriste, parce que la mémoire touristique les transmet de voyageur en voyageur, de guide de voyage en guide de voyage, sont susceptibles de devenir des anecdotes typiques, des proverbes, des *curiosités*.

Notre point de départ sera donc une anecdote qui saisit un de ces petits riens, une *curiosité* stendhalienne. C'est pourquoi nous irons la chercher dans un guide de voyage sur le Japon, le meilleur disponible en langue française, peut-être :

« L'agressivité et le spiritualisme guerrier d'avant-guerre n'étant plus de mise, il y a une autre manière pour le Japon d'affirmer son identité : c'est de se vouloir " impénétrable ". Préserver une opacité, ce n'est pas être fermé, mais ce n'est pas moins être sur la défensive. Toutes vos intrusions dans le " domaine réservé " seront repoussées, non pas certes sur le mode du " vous vous trompez " mais sur celui, sans appel du " vous ne pouvez pas comprendre ". Cette attitude commence inconsciemment lorsque l'étranger parle japonais : il est regardé avec surprise et, au départ, on lui répondra dans un anglais approximatif ou par des mimiques signifiant qu'on ne saisit pas. Elle s'exprime plus clairement lorsque les Japonais vous affirment que les étrangers " ne peuvent pas comprendre " un jardin zen ou la poésie de Bashô¹⁵ — alors que votre interlocuteur vous expliquera volontiers Mallarmé ou Baudelaire. Loin de nous au demeurant la pensée que l'art des poètes lui soit inaccessible. »¹⁶

Et Philippe Pons ajoute : « le principe de réciprocité serait néanmoins souhaitable »¹⁷.

L'auteur de ce guide de voyage est correspondant du quotidien *Le Monde* en Extrême-Orient, et n'a sans aucun doute de goût ni pour la psychologie des peuples ni pour l'exotisme. Il est unanimement reconnu pour

la rigueur de ses analyses faites de distance et de respect, et le type de comportement qu'il décrit, s'il n'est évidemment confirmé par aucune statistique rigoureuse, présente pour tous les touristes qui sont déjà allés au Japon un degré suffisant de vraisemblance pour avoir sa place dans un guide de voyage.

Cette anecdote ne change, bien sûr, pas pour autant de registre : le domaine de validité des anecdotes n'est ni la sociologie ni l'histoire des mentalités, mais le tourisme. Elle se charge de décrire une expérience vécue par des touristes et colportée pour des touristes. C'est dire combien elle en dit d'autant moins sur le Japon actuel qu'elle a déjà presque vingt ans : mais le propre des anecdotes n'est-il pas de vivre beaucoup plus longtemps que les comportements qui lui ont donné naissance ?

C'est précisément la raison pour laquelle elle est de quelque intérêt pour la philosophie : comme indice de quelque chose qui la concerne, dans son rapport au commerce et au tourisme.

En effet, le commerce, le tourisme et la philosophie n'ont pas seulement en commun de se jouer dans leur rapport à l'oisiveté et aux affaires, ils prétendent tous trois à l'universalité.

Pour ce qui est du commerce, comme négoce, il est certain qu'il dispose des moyens de ses prétentions : parmi les divers *prâgmata*, il en est un qui assure l'universelle convertibilité des autres, et par là même leur circulation. Tout cela semble assez simple, en tout cas assez balisé depuis Shakespeare relu par Marx, entres autres :

« [L]'argent, qui possède la qualité de pouvoir tout acheter et tout s'approprier, est éminemment l'objet de la possession. L'universalité de sa qualité en fait la toute-puissance [...]. [I]l est la prostituée universelle, l'universel entremetteur des hommes et des peuples. »¹⁸

L'existence d'un tel *prâgma*, rend le commerce universel non seulement possible mais bien réel. On peut acheter et vendre à l'échelle planétaire.

Quant au touriste, il revendique aussi l'universalité de ses affaires : existe-t-il un lieu qui ne puisse devenir l'objet d'un *tour* ? Cette universalité-là serait celle de la représentation des choses et des lieux sous la forme de curiosités. Mais cette seconde prétention est moins armée que la première : si l'on en croit l'anecdote, le tourisme n'a pas la fluidité de l'échange marchand, quelque chose résiste, ne se laisse pas échanger.

Car c'est bien d'échange qu'il s'agit, et Philippe Pons ne l'ignore pas qui réclame la réciprocité, principe de l'échange juste. Raynal serait donc allé un peu vite en évoquant la généralisation des échanges mutuels, « de

leurs opinions, de leurs lois, de leurs usages, de leurs maladies, de leurs remèdes, de leurs vertus et de leurs vices »¹⁹. À la différence du négoce, on ne dispose pas ici d'un convertisseur universel qui pourrait assurer l'universelle mutualité de compréhension, pourtant nécessaire à la circulation curieuse des touristes.

Voilà donc un Japonais, poli mais têtu, qui ne veut pas échanger son Bashô et son jardin zen, même contre un Baudelaire et un Mallarmé. On peut considérer que ce japonais représente un « type », en deux sens. Comme exemple de l'espèce « japonais » dans un guide de voyage écrit pour des touristes occidentaux d'une part et comme figure d'une attitude qui n'est pas dénuée de portée philosophique, celle du refus de l'échange de compréhension d'autre part. C'est ce second sens qui fait que l'anecdote n'est pas sans lien avec la philosophie.

Les petits riens de Stendhal, ceux que les autochtones n'ont même pas remarqué et qui les saisissent dans ce qu'ils ont de plus *curieux*, ne sont ici d'aucun secours : ils sont peut-être devenus la monnaie du tourisme commercialisé, mais cette monétarisation les a engloutis dans l'insignifiance, comme démonétisés. Or, et c'est tout son problème, notre touriste se sait aussi travaillé de l'intérieur par la philosophie et par la curiosité ; il est en quête d'objets de valeur. Fermement partisan d'une généralisation de l'échange mutuel de compréhension, au nom de l'absence de limites de sa curiosité, il n'a pourtant que faire d'un exotisme marchand, de la transformation de Bashô en bien commercial. Les complications viennent donc de ce qu'il revendique deux choses à la fois : la généralisation du commerce communicationnel comme échange mutuel de compréhension, et sa distinction nette du commerce marchand.

Notre touriste est donc tout à fait fidèle à lui-même et à sa dualité originelle. Issu du négoce, il en conserve la prétention à l'universalité, mais s'arrachant à lui, il vise la connaissance contre la consommation.

Le Japonais typique ne semble pas convaincu de la validité du principe de libre exercice de la curiosité touristique illimitée, impliquant la réciprocité. Pourquoi ? On en est réduit aux conjectures.

Curiosités

Serait-ce que le Japonais douterait de l'équivalence réelle des termes de l'échange, soit en considérant que Mallarmé et Baudelaire sont de la camelote en comparaison de Bashô ou du jardin zen, soit à l'inverse, qu'il considère ces derniers comme indignes des poètes français ? La première option constitue une forme trop extrême de japonocentrisme pour être

typique, et la seconde est à exclure d'office puisqu'il est patent que le seul point d'accord entre le touriste et son hôte porte précisément sur la grande valeur de Bashô et du jardin zen.

De toute façon l'une et l'autre supposent résolue la question du convertisseur universel, le plan commun et le principe de convertibilité de Bashô et Mallarmé en un équivalent de compréhension. Plutôt donc que de scruter les intentions du Japonais, ne faut-il pas essayer en premier lieu de rendre compte de l'asymétrie d'où surgit la difficulté ?

De ce point de vue, deux hypothèses sont à exclure : la première serait de considérer qu'il y a bien quelque chose d'universel chez Baudelaire et Mallarmé, en quoi réside la possibilité pour le Japonais d'être un grand amateur de poésie française, et que ce quelque chose serait susceptible d'être défini avec une précision suffisante pour servir d'étalon universel. Outre qu'il faudrait admettre que ce quelque chose n'est pas dans le jardin zen, il semble que la philosophie pré-critique se soit épuisée à chercher une telle définition sans y parvenir. La seconde ferait résider le principe universel recherché dans le sujet esthétique. Ce serait là une autre manière de faire dire au Japonais que les étrangers sont trop bêtes pour percer les charmes du *Haiku*. Hypothèse improbable : ce genre de classifications a été inventé en Europe, et ses partisans au Japon ne sont pas assez nombreux pour susciter un intérêt touristique.

Aussi, est-ce bien sur la possibilité même de la compréhension de Bashô et du jardin zen que porte la discussion, ou plutôt sur ce qu'ils représentent. Comme Pons le fait remarquer, c'est moins Bashô et le jardin zen qui sont en question que la revendication d'un « domaine réservé », d'un lieu, qu'on peut appeler une intimité, qui résiste à l'universalisation de l'échange mutuel. Le choix d'exemples tirés de la poésie indique peut-être que les Japonais situent plus facilement cette intimité dans leur poésie qu'ailleurs, mais il ne doit pas cacher la véritable nature du problème : ce qui fait la valeur de Bashô ou du jardin zen doit être cherché dans un domaine réservé et n'est pas universellement communicable. Autrement dit, ces œuvres sont sans doute des chefs-d'œuvres, mais ce qui fait leur valeur, objective ou subjective, n'est pas universel, et c'est bien pour cela qu'elles ne peuvent faire l'objet d'un échange mutuel de compréhension.

Dire qu'un chef-d'œuvre n'est pas universel ouvre deux sortes de problèmes qu'il convient de distinguer soigneusement. Dans le sens conféré par le Japonais typique, l'universalité de l'œuvre désigne sa capacité à être appréciée en tous lieux et en tous temps.

Mais il y a peut être plus. Dire qu'un chef-d'œuvre n'est pas universel, sans pour autant lui dénier sa valeur de chef-d'œuvre, c'est refuser de faire résider sa valeur dans son universalité même. Il n'est plus seulement ques-

tion de portée, mais du principe de valorisation lui-même : le « vous ne pouvez pas comprendre » nippon laisse sous-entendre que l'universel pourrait n'être pas le seul principe qui confère leur valeur aux choses. Au contraire, il suggère que les chef-d'œuvres en question tirent leur valeur du « domaine réservé ». Serait-ce dans la particularité qu'il faudrait chercher un mode de valorisation alternatif à l'universel comme principe conférant leur valeur aux choses ?

Il n'y a donc pas un mais deux obstacles à la prétention touristique à l'universel : la diversité des goûts et des couleurs, mais aussi l'hypothèse d'une pluralité de modèles de valorisation.

Si le négoce peut prétendre à l'universalité — par delà toutes sortes de subtilités métaphysiques — en louant simplement les services de la prostituée universelle, ses résultats sont à la mesure de la trivialité des moyens qu'il se donne, et le tourisme dégénère en échange généralisé de *curiosités*, contredisant sa prétention à la compréhension. Mais l'universalité de l'échange mutuel de compréhension se heurte au constat empirique de la pluralité des modèles de valorisation, comme à l'absence de convertisseur universel (certes, concrètement, personne n'empêche le touriste d'aimer le jardin zen, même sans le comprendre, le problème est ici tout théorique). Le touriste, s'il ne veut pas renoncer à l'universalité de la compréhension, qui le sauve du négoce comme de la limitation de ses appétences curiositaires, est en droit d'affirmer au contraire que doit exister un convertisseur universel de compréhension tel que l'affirmation « vous ne pouvez pas comprendre » et le refus de la discussion qu'il implique puissent être considérés comme illégitimes, et que soit ainsi justifiée l'exigence de réciprocité.

On accordera volontiers que seule la philosophie peut venir en aide à notre touriste, parce que seule cette discipline peut asseoir la légitimité de l'exigence de réciprocité dans l'échange touristique mutuel en démontrant qu'existe un convertisseur universel de compréhension qui réfute la prétention japonaise à une valorisation par la particularité.

La philosophie présente en effet le double avantage de ne pas avoir besoin de validations par l'expérience, en l'espèce difficiles à réaliser à l'échelle de la planète, et de prétendre cependant à l'universelle validité de ses thèses.

Le touriste occidental s'arme donc de livres et va chercher dans l'universalisme philosophique de quoi défendre sa prétention à aimer la poésie japonaise. Il n'est pas sans savoir que l'universalisme a beaucoup changé depuis le XVIII^e siècle. Il ne confond plus naïvement l'universel et ses propres valeurs particulières, comme le faisaient les *modernes*, qui n'hésitaient pas à conférer à leurs valeurs, au contenu fortement marqué par leur origine occidentale, une portée universelle en arguant pour se justifier de

thèses métaphysiques non moins stigmatisées par leur origine.

C'est donc en toute connaissance de cause que le touriste se tourne pour défendre sa cause vers le relevé contemporain de l'universalisme devenu — à travers la critique de la modernité — procédural et communicationnel.

La question que la philosophie doit résoudre est la suivante : existe-t-il un convertisseur universel qui permette l'échange mutuel de compréhension ?

De la compréhension, on peut retenir la définition ci-dessous :

« Accéder à une compréhension humaine d'autrui [...] implique d'être capable d'appliquer ce que j'aimerais appeler (en suivant Elizabeth Anscombe) les " caractères de désidérabilité " (*desirability characterization*) qui définissent son monde. Je parviens à comprendre quelqu'un lorsque je comprends ses émotions, ses aspirations, ce qu'il trouve admirable ou condamnable chez lui et chez les autres, ce qui l'attire ou ce qui lui répugne, etc. »²⁰

Cette définition n'inclut pas seulement les valeurs esthétiques concernées par l'anecdote de Philippe Pons, mais l'ensemble des valeurs qui permettent à une communauté humaine de se définir. Il convient aussi de distinguer soigneusement le négoce du commerce communicationnel, seul le premier étant marchand et pouvant donc avoir recours à l'argent comme convertisseur. Le second renvoie à un autre sens du mot commerce, celui d'échange mutuel d'opinions, c'est-à-dire de communication. Au sein même du commerce communicationnel, il convient encore de distinguer l'échange communicationnel *en général*, et sa spécialisation en échange mutuel *en vue de la compréhension*, qui seul intéresse notre touriste.

NOTES

- ¹ Stendhal, *Mémoires d'un touriste* (1838), in *Voyages en France*, Paris, Gallimard, 1992, p. 3.
- ² Stendhal, *Voyage en France*, in *Voyages en France*, *op. cit.*, p. 533.
- ³ Stendhal, *Mémoires ... op. cit.*, p. 144.
- ⁴ Stendhal, *Voyage... op. cit.*, p. 513.
- ⁵ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, T. I, p. 145.
- ⁶ V. del Litto, *Introduction à Stendhal, Voyage en France*, *op. cit.*, p. XXXIV.
- ⁷ É. Benveniste, *Vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 142 et 143.
- ⁸ Guillaume Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux-Indes*, Genève, J.-L. Pellet, 1780 (3ème édition), T. I, p. 1 et 2.
- ⁹ É. Benveniste, *Vocabulaire ...*, *op. cit.*, p. 144.
- ¹⁰ G.-T. Raynal, *Histoire ...*, *op. cit.*, p. 2
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² Sur le sens moderne du mot intérêt, cf. Albert O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts — Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. P. Andler, Paris, PUF, 1980 (1977).
- ¹³ « [Les philosophes] ont toujours du loisir et conversent ensemble en paix tout à leur aise. Ils font comme nous qui venons de passer pour la troisième fois d'un propos à un autre, lorsque le propos qui survient leur plaît, comme à nous, plus que celui qui est sur le tapis. Que la discussion soit longue ou brève, que leur importe, pourvu qu'ils atteignent le vrai ? Les autres au contraire n'ont jamais de temps à perdre, quand ils parlent. Pressés par l'eau qui coule, ils ne peuvent parler de ce qu'ils voudraient » Platon, *Théétète*, 172 d, trad. É. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967, p. 107- 108. Sur ce texte, on lira la stimulante anti-philosophie de Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- ¹⁴ Stendhal, *Voyage en France*, *op. cit.*, p. 518.
- ¹⁵ Bashô (1644-1694) est considéré comme un des plus grands auteurs de poésie classique (le *Haïku*). Ses œuvres sont disponibles en français, en particulier : *le Haïkai selon Bashô*, Paris, Presses Orientalistes de France, 1976, et *Les sept livres de l'école de Bashô*, trad. R. Sieffert, Paris, POF, 1986.
- ¹⁶ Philippe Pons, *Le Japon*, Point Seuil, 1981, réédition 1988, p. 203.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 203.
- ¹⁸ Karl Marx *Manuscrits de 44*, in *Philosophie*, Trad. M. Rubel, Folio, Gallimard, 1968, p. 189 et 191. Marx s'inspire de la tirade de Timon : « [...] ce jaune esclave va reserrer et dissoudre les religions, bénir les maudits, faire adorer la lèpre blanche, donner des places aux voleurs, les faire asseoir parmi les sénateurs, avec titres, genuflexions et louanges : c'est lui qui fait se remarier la veuve moisie, et qui parfume et embaume comme un mois d'avril celle devant laquelle rendrait gorge l'hôpital et les ulcères en personne. Allons fange damnée, putain commune à tout le genre humain, qui sème les dissensions parmi la multitude des nations, je vais te faire travailler selon ta nature. [...] » *Timon d'Athènes*, Acte IV, scène III, in Shakespeare, *Œuvres Complètes*, trad. Émile Montégut, Paris, Hachette, 1870, T. III, p. 96.
- ¹⁹ GT. Raynal, *Histoire ...*, *op. cit.*, p. 2.
- ²⁰ Charles Taylor, « Compréhension et ethnocentrisme » (1983), in *La liberté des Modernes*, trad. Philippe de Lara, Paris, PUF, 1997, p. 199.

CHAPITRE I

FRANKFURT

ou

L'Universel et ses prétentions

Le touriste n'a aucune difficulté à trouver cette dernière distinction dans la philosophie universaliste contemporaine, puisque c'est son point de départ. Ainsi, parcourant l'œuvre d'un de ses représentants les plus éminents, le philosophe allemand Jürgen Habermas, il peut lire :

« Les interactions sociales sont plus ou moins coopératives et stables, plus ou moins conflictuelles ou instables. [...] [D]ans le cas où les acteurs s'orientent exclusivement vers le *succès*, autrement dit lorsqu'ils se concentrent exclusivement sur les *conséquences* de leurs actions, ils essaient de parvenir aux fins qui motivent leur action, en influant pour ce faire, — par des moyens extérieurs, usant de la “ carotte et du bâton ”, de menaces ou de promesses séduisantes — sur les termes qui définissent la situation et, en l'occurrence, sur les décisions ou les motifs de son vis-à-vis. A cela j'opposerais ce que j'appelle “ l'activité communicationnelle ” qui se produit lorsque les acteurs acceptent d'accorder leurs projets d'action de l'intérieur et de ne tendre vers leurs buts respectifs qu'à la seule condition qu'une *entente* sur la situation et les conditions escomptées existe ou puisse être ménagée [...]. Cette entente ne peut pas être imposée à l'autre partie, pas plus qu'elle ne peut être extorquée au partenaire par une quelconque manipulation ; [...] Celle-ci repose constamment sur des convictions communes. »¹

C'est tout à fait dans cette direction que le touriste souhaite chercher. La compréhension des valeurs du prétendu « domaine réservé » du Japon n'est en aucun cas une « activité stratégique », comme le commerce marchand par exemple, c'est bien une activité orientée vers l'intercompréhension, dont la finalité est la réalisation d'une entente, qui permet toute sorte d'actions conjointes, à commencer par celle du plaisir partagé jusqu'à l'organisation de séminaires de littérature comparée.

L'activité communicationnelle est donc une espèce du genre commerce coordonnée par des actes de langages orientés vers la réalisation de l'entente selon le modèle de l'intercompréhension qui « suppose que les parties prenantes de l'interaction s'accordent sur la validité de leurs expres-

sions »². Un commerce qui s'est arraché des finalités stratégiques du négoce et réinstalle en son sein même la tension entre *skholia* et *askholia*.

Peut-on trouver dans ce commerce communicationnel la preuve de l'existence de ce convertisseur universel qui assurerait l'universalité des échanges mutuels en vue de la compréhension ?

Si oui, la preuve doit être dans l'administration de la preuve. Le Japonais typique rechigne à discuter de Bashô, mais pas de philosophie ; cette dernière n'appartient pas au « domaine réservé ». Il doit donc être possible, c'est d'ailleurs le sens de l'appel à la réciprocité de Philippe Pons, de le convaincre d'accepter l'échange de compréhension mutuelle quant aux valeurs du « domaine réservé » et le Japonais, une fois convaincu, ne pourra nier que l'entente est universellement possible, puisqu'il aura été convaincu. Si le touriste parvient à prouver l'existence d'un convertisseur universel qui permet l'échange mutuel en vue de la compréhension, c'est qu'il est possible de s'entendre aussi sur la preuve et sa démonstration.

Le touriste considérera donc, avec raison, que le Japonais typique est de bonne foi et qu'il est disposé à entrer dans une discussion philosophique. Au terme de cette discussion, il sera admis qu'un convertisseur universel de compréhension existe bien si la preuve en a été administrée et si cette preuve est recevable du point de vue du Japonais. Influencé par la lecture de Habermas, le touriste propose à son interlocuteur d'organiser la dispute en plusieurs « manches ». Dans la première, le touriste fera état des preuves avancées par l'universalisme pour prouver l'existence de l'entremetteur recherché. Dans la seconde, il s'attachera à prouver qu'il n'est pas possible de nier la démonstration effectuée dans la première. La troisième évaluera les résultats des deux précédentes.

Première manche (U), le principe d'universalisation

Pour Habermas, dont le touriste commence par lire ses *Notes pour fonder une éthique de la discussion*, dans un acte de parole motivé par une activité communicationnelle, c'est-à-dire qui n'est pas orienté vers la réalisation d'un objectif stratégique, mais dont le *télos* est au contraire de parvenir à une intercompréhension entre les participants en vue de l'entente, l'entrée en discussion est toujours possible. En effet :

« Grâce au fond de validité que suppose la communication destinée à l'intercompréhension, un locuteur peut donc, en garantissant qu'une exigence de validité critiquable sera respectée, convaincre un

auditeur d'accepter l'acte de parole qu'il lui propose et obtenir ainsi, en vue de la poursuite de l'interaction, un effet de " couplage " assurant l'entrée en communication. »³

On comprend très bien que le touriste puisse d'ores et déjà considérer que la preuve est administrée. N'est-il pas en train de discuter philosophie avec le Japonais typique ? Cette discussion ne suppose-t-elle pas l'existence d'un « fond de validité » sans lequel il n'y aurait pas de discussion ? Ce fond de validité, qui réside dans la garantie qu'une *exigence de validité critiquable sera respectée*, devrait suffire à convaincre le Japonais d'entrer en discussion, indépendamment du contenu de celle-ci, y compris, par conséquent, à propos des valeurs du domaine réservé. L'argument semble convainquant au touriste, mais de toute évidence, même énoncé sous sa forme amicale et le moins directive possible, il n'a pas convaincu le Japonais typique. Pourquoi ?

Selon Habermas, les exigences de validité requises pour la discussion en vue de l'entente supposent un *principe moral* « conçu de telle sorte que les normes qui ne pourraient pas rencontrer l'adhésion qualifiée de toutes les personnes concernées sont considérées comme non valides, et dès lors, exclues »⁴. Quel peut bien être ce principe moral commun au Japonais et au touriste, qui est susceptible de servir de règle argumentative principale et de convaincre le premier ? Ce doit être un principe qui « contraint quiconque est concerné à adopter, suite à une délibération sur les intérêts, la perspective de tous les autres »⁵. Un principe imposant « l'échange universel des rôles »⁶. Ce principe, Habermas l'appelle (U), le principe d'universalisation. Il présente les qualités requises pour constituer une norme nécessaire permettant de dégager un modèle légitime d'échange entre les personnes, voir entre les cultures, quelque chose comme un convertisseur communicationnel universel.

On voit d'où procède le malentendu. Le touriste considère que le fait même d'engager la discussion administre la preuve qu'un échange mutuel en vue de l'entente est possible, puisque le fait même de la discussion atteste d'un fond de validité accepté par les interlocuteurs. Mais il s'avère que ce fond de validité suppose l'« échange universel des rôles », qui contraint « quiconque est concerné à adopter la perspective de tous les autres », par quoi il faut entendre la possibilité de se décentrer par rapport à ses propres intérêts, mettre en quelque sorte entre parenthèses ses valeurs propres. C'est justement ce que refuse le Japonais en revendiquant un « domaine réservé ».

Ce refus rejaillit bien sur le statut de la discussion philosophique. Il est certain que le Japonais n'acceptera pas de se laisser convaincre en met-

tant ses valeurs dans sa poche, c'est-à-dire en adoptant le point de vue universaliste *de tous les interlocuteurs à la fois*. Par contre, il sera certainement convaincu de la nécessité d'abandonner son domaine réservé par des arguments acceptables du point de vue de son domaine réservé. Paradoxalement, seuls de tels arguments sont susceptibles de lui démontrer qu'un tel domaine n'existe pas. Cette contrainte argumentative imposée au touriste n'est pas inacceptable *du point de vue touristique*, puisque produire un argument satisfaisant du point de vue japonais ne signifie bien sûr pas s'y rallier entièrement, ce qui reviendrait à laisser partir à vau-l'eau tout universalisme. Conformément à l'exigence habermasienne de mise entre parenthèses de ses valeurs, le touriste doit être capable d'énoncer des arguments en faveur de l'échange universel des rôles compréhensibles du point de vue japonais.

Reste que pour le moment, il n'est même plus certain qu'on ait vraiment commencé à discuter. Il faut donc revenir à cette « entrée en discussion », l'« effet de couplage » dont parle Habermas et qui semble plus difficile à obtenir que prévu. Le touriste est universaliste et, à ce titre, il se fait fort d'obtenir l'adhésion du Japonais typique, puisque *lui* n'hésite pas une seconde à échanger universellement les rôles.

Il faut pourtant convenir que la discussion tourne en rond.

S'il faut se dénuder de ses valeurs pour discuter, comment surmonter la difficulté de l'entrée en discussion, dès lors que dans la situation initiale le Japonais typique ne veut pas se dépouiller de son domaine ? Comment convaincre quelqu'un qui refuse d'accorder que la réciprocité soit un fond de validité suffisant pour entrer en discussion, parce qu'il refuse d'échanger les rôles ? La disposition du touriste universaliste à l'échange réciproque ne peut pas convaincre le Japonais qui précisément met en doute la réciprocité : ce qui n'était pas prévu, c'est que la difficulté surgisse *avant même* l'entrée en discussion.

Il faut dissiper ce malentendu. Peut-être le Japonais n'a-t-il pas bien compris ce qu'on appelle « échange universel des rôles » ? Il ne s'agit pas de contenu, mais de procédure, l'universalisme contemporain ne confond plus du tout les valeurs de la modernité européenne et l'universel. C'est un échange *structural* des rôles.

« Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle. » ⁷

Le principe d'universalisation (U) n'est pas une manière de faire accepter par la bande un particularisme déguisé en universel, puisqu'il n'a pas de contenu. Toutes les opinions et les valeurs particulières de chaque communauté humaine particulière sont discutables et l'entremetteur universel réside justement dans l'indifférence du principe d'universalisation (U) au contenu. Il n'est donc pas pertinent de parler de *point de vue japonais*, puisque tous les participants abandonnent leur point de vue particulier pour examiner la validité des valeurs susceptibles d'être reconnues comme universelles. Les valeurs au nom desquelles on peut dire que la poésie de Bashô est belle sont sans doute dignes d'être reconnues universellement, tout comme celles qui permettent de dire la même chose à propos de Baudelaire. Du point de vue procédural des règles de la discussion, il n'y a plus de point de vue japonais.

La procéduralisation de l'universalisme suffit-elle à engager le Japonais typique à abandonner son point de vue, ou plutôt à l'échanger avec les autres ? Sans aucun doute oui, s'il peut accepter, du point de vue japonais, les présupposés de cette procéduralisation.

La distinction entre procédure et contenu ne lui pose aucun problème, cette objection là ne mène d'ailleurs pas très loin. En partisan convaincu de l'importance de la procédure, le Japonais typique relit avec soin la citation qu'on lui a soumise et y découvre que Habermas ne parle pas des valeurs en général, mais des seules valeurs qui intéressent les normes d'action, qu'il oppose aux valeurs culturelles. Le Japonais remarque aussi, c'est un troisième présupposé, que ces dernières sont exclues du champs de l'éthique de la discussion. La distinction entre les valeurs qui norment l'action et celles qui norment la culture permet à Habermas de faire justice au domaine réservé du Japonais typique, d'en reconnaître l'existence et de l'exclure de la discussion. Une telle exclusion restreint le champs de l'éthique de la discussion à la seule possibilité d'agir en commun à partir d'une entente réalisée par delà les différences culturelles qui doivent justement être mises entre parenthèse pour l'occasion. La compréhension est restreinte à ce qui est requis par l'action en commun. Le touriste doit constater au passage que le plaisir du partage de la compréhension des valeurs culturelles ne semble pas entrer dans le champs de ces actions.

La réticence du Japonais typique s'éclaire : il y a bien un coût d'entrée — très élevé — dans la discussion habermasienne, à savoir la distinction entre valeurs esthétiques et valeurs normatives du point de vue de leur mode de légitimation. Les valeurs normatives sont jugées légitimes dès lors qu'elles se soumettent victorieusement à la procédure de validation de leur prétention à l'universalité, à travers la discussion. Le critère de la distinction est la prétention de ces valeurs à l'universalité. C'est cette prétention

qui conduit à engager la discussion sur des normes d'action particulières dans le but de confirmer ou infirmer leur universalité.

Pour le Japonais, il y a donc deux pilules à avaler d'entrée de jeu. La possibilité de différencier le traitement des valeurs esthétiques et normatives au point de les traiter séparément les unes des autres, et l'adoption de (U) comme modèle de valorisation des normes d'actions. Il semble bien qu'il faille avoir des prétentions pour discuter. On ne voit pas en quoi notre Japonais typique, qui ne distingue pas ses valeurs esthétiques et ses normes d'action, qui de toute façon ne prétend à l'universalité ni des unes ni des autres, mais qui cependant fait grand cas de la valeur des unes comme des autres, trouverait dans ces présuppositions de quoi être convaincu. Pour le Japonais, la compréhension n'est pas découpable en morceaux.

Le touriste n'est toujours pas parvenu à ses fins, mais au moins comprend-il un peu mieux le refus de son interlocuteur. Si le point de vue japonais ne peut se confondre avec celui des participants à une discussion qui considèrent qu'une opinion vaut à la hauteur de sa capacité à honorer sa prétention à l'universalité, il faut poser la question quelque peu vertigineuse : n'est-ce pas que la prétention à l'universalité, comme modèle de légitimation des normes d'action, n'est pas universelle ?

Le symptôme de ce vertige, n'est pas inconnu au touriste, il a éprouvé un jour qu'il assistait à un cours de Pierre Bourdieu au Collège de France, durant lequel ce dernier, faisant part de ses hésitations, pariait plus qu'il ne montrait que la question posée par le Japonais typique peut être rapidement refermée, empiriquement : « Il reste à poser une question *que j'hésite à soulever* : comment se fait-il que l'on observe à peu près universellement qu'il y a des profits à se soumettre à l'universel ? Je crois qu'une anthropologie comparée permettrait de dire qu'il y a une reconnaissance universelle de la reconnaissance de l'universel ; que c'est un universel des pratiques sociales de reconnaître comme valables les conduites qui ont pour principe la soumission, même apparente, à l'universel »⁸.

Sans se décourager, le touriste voit dans cette hésitation un appel à *soulever la question* et se replonge fébrilement dans Habermas à la recherche d'une justification de la distinction entre valeurs esthétiques et normes d'action, qui puisse convaincre le Japonais typique.

De ces lectures, il retire de très nombreuses affirmations de l'existence de la distinction, mais assez peu de justifications. Il lui semble cependant que pour Habermas, il s'agit au fond de deux sortes de conversations différentes. D'un côté, serait la discussion rationnelle en vue d'un agir commun et, de l'autre, la critique esthétique qui n'a pas pour objet l'entente en vue d'un agir commun, mais simplement l'obtention d'un « assentiment culturel généralisé »⁹. Le Japonais confondrait donc deux registres de l'ar-

gumentation.

« [À] la différence des normes d'action les valeurs culturelles ne comportent pas de prétention à l'universalité. Tout au plus se portent-elles *candidates*, pour des interprétations à l'aide desquelles un cercle d'intéressé peut, *le cas échéant*, décrire un intérêt commun et en faire un norme [...]. [L]a fonction propre des raisons produites dans ce contexte [la critique esthétique] est de rendre compte d'une œuvre ou d'une présentation de telle manière qu'elle puisse être perçue comme l'authentique expression d'une expérience exemplaire, en un mot d'une prétention à l'authenticité. »¹⁰

Décidément, le touriste n'avance guère : faire passer une distinction que le Japonais typique ne fait pas à l'aide d'une différenciation entre des prétentions qu'il n'a pas non plus, voilà qui n'arrange guère les choses... Il a au contraire tout à perdre en entrant dans la discussion habermasienne qui veut bien lui reconnaître un « domaine réservé », mais à la double condition de ne le peupler que de culture et de normes à validité restreinte, soumises aux normes d'action qui prétendent valablement à l'universalité.

Le touriste non plus n'y trouve pas son compte, puisqu'il devrait admettre que le domaine réservé — limité aux valeurs culturelles — peut échapper à sa compréhension. Quant au convertisseur universel qu'est le principe d'universalisation (U) proposé par Habermas, sa garantie ne permet pas d'assurer l'entrée en discussion, puisque le Japonais typique non seulement ne peut accepter les distinctions qui prétendent imposer le cadre de la discussion, mais de toute façon a tout à perdre en les acceptant.

Le touriste retient donc de cette « manche » qu'il n'est pas possible de revendiquer l'universalité du principe d'universalisation (U) comme garantie d'un fond de validité critiquable de l'échange communicationnel en vue de la compréhension parce que le champ de validité du principe d'universalisation (U) suppose un traitement différencié de la compréhension en vue de l'action et de la compréhension en vue du partage esthétique, ce qui revient à considérer que l'activité esthétique n'entre pas dans le champ des actions communes, c'est-à-dire à réduire l'activité esthétique à une conception très décharnée de la création artistique. Il retient de surcroît que même pour ce qui concerne les seules normes d'actions, si tant est qu'elles puissent être distinguées des autres, l'argument habermasien ne permet pas l'entrée en discussion, puisque le principe d'universalisation (U) est solidaire de la prétention à l'universalité des opinions candidates à la légitimation qui sont discutées, mais que *cette prétention elle-même n'est peut-être pas universelle*.

À ce point de la dispute, il reste au touriste à chercher à revenir en deçà de cette difficulté et à montrer au Japonais typique qu'il n'est pas possible de tenir la position qu'il tient, qu'un tel refus d'entrer en discussion n'est pas *sérieux*.

Seconde manche
Le refus de la discussion est-il sérieux ?

Le commerce communicationnel ne suppose pas un ensemble de valeurs universelles, mais un ensemble de règles procédurales d'universalisation de valeurs qui prétendent à l'universalité. Mais il serait naïf de penser que les actes mentaux qui permettent l'universalisation de toutes les valeurs sont innés. Au vrai, la théorie de l'agir communicationnel ne peut se passer d'une théorie de l'*apprentissage*, c'est-à-dire d'une théorie psychologique du développement moral. Le touriste découvre que c'est Kohlberg qui la fournit à Habermas¹¹. D'après un commentateur :

« [D]ans le prolongement du Piaget du *Jugement moral chez l'enfant*, [Kohlberg] a tenté de prouver l'existence de stades de développement nécessaires et universels (repérables dans toutes les cultures) de la pensée morale. Selon lui, partout et à âges identiques, on va de l'absence de règles au respect conformiste de celles-ci, puis, de là, à une éthique déontologique égalitariste, fondée sur le respect des personnes et " post-conventionnelle " (c'est-à-dire capable de distance critique à l'égard des coutumes et des pratiques de la société existante). »¹²

Pour parvenir à la conscience et à l'usage du principe d'universalisation (U), il faut donc être capable de pratiquer l'échange idéal des rôles, c'est-à-dire tout simplement de se mettre à la place de son interlocuteur, ce que Kohlberg appelle la « Règle d'Or concrète »¹³. Si notre Japonais typique possède ce degré d'éducation, il doit pouvoir comprendre la proposition qui lui est faite comme fondée sur le principe de réciprocité empirique. Le refus de l'échange des rôles n'est pas acceptable parce qu'il doit être possible à un adulte éduqué de le pratiquer. La question se pose donc, le Japonais est-il un adolescent mal élevé ?

Le Japonais est-il un adolescent mal élevé ?

Pour comprendre le sens du principe d'universalisation (U), il faut être capable d'adopter le point de vue éthique universel, « que toute l'humanité devrait respecter »¹⁴. Pour cela il est nécessaire de « distancier la société concrète »¹⁵ tout en étant « capable d'examiner la validité des normes existantes »¹⁶. L'adoption de ce point de vue moral n'est ni plus ni moins un « décentrement qui se produit dans la compréhension du monde »¹⁷ ce décentrement « présuppose par conséquent, la différenciation des manières de se référer au monde, celle des exigences de validité et celle des attitudes fondamentales »¹⁸. Une telle différenciation conduit à séparer le monde vécu du monde social d'une part et le monde social du monde objectif d'autre part. L'apprentissage de la morale est un cheminement vers l'objectivité.

Or, selon Kohlberg et Habermas tout ce processus d'apprentissage devrait, en général, être terminé vers quinze ans.

Ou bien donc notre Japonais typique est un adolescent mal élevé, auquel cas il convient de lui apprendre à universaliser son point de vue en abandonnant la perspective de son seul monde vécu pour adopter celle du monde objectif, ou bien il faut admettre qu'il *peut* mais ne *veut* pas reconnaître le principe d'universalisation (U) comme universel.

Dans le premier cas, il s'expose à une leçon de morale. Mais le touriste hésite à s'engager dans cette voie ; il est touriste, en effet, pas prosélyte, et c'est la raison pour laquelle il a choisi de défendre une version contemporaine et critique de l'universalisme.

Dans le second cas, ce n'est pas en qualifiant l'attitude du Japonais d'infantile que le touriste parviendra à le convaincre, là où les arguments précédents n'y sont pas parvenus.

Il faut donc formuler une nouvelle hypothèse. Le touriste se tourne alors vers le second cas de refus de la discussion envisagé par Habermas, le cas du sceptique.

Le Japonais est-il sceptique ?

Habermas a livré dispute avec le scepticisme dans les *Notes pour fonder une éthique de la discussion*¹⁹.

D'après la première objection sceptique, « on se servirait [du principe d'universalisation (U)] pour procéder à une généralisation hâtive des intuitions morales de notre propre culture occidentale. »²⁰

On voit bien que cet argument est moins fort que ceux qu'implique

l'attitude du Japonais typique, et qu'il ne convient pas à la situation : il ne remet pas en cause l'universalité du principe d'universalisation (U), mais son usage. Une critique classique de l'idéologie en somme, qui met le doigt sur les impostures possibles commises au nom de ce principe. Mais il est facile de répondre que d'aucuns ont bien pu essayer de faire passer en contrebande le contenu particulier de certains énoncés sous une forme universelle, cela n'invalide en rien l'universalité de la forme elle-même, celle de la procédure d'énonciation. C'est la réponse de Habermas : comme il est question dans la théorie de l'agir communicationnel de procédures formelles qui « recouvrent en fait tout ce qui est nécessaire à une recherche coopérative de la vérité, organisée sous la forme de compétition, telle par exemple, la reconnaissance de la compétence et de la bonne foi de tous les participants »²¹; pour nier cette universalité-là, il faudrait douter que l'universalité des règles formelles de la pratique du langage suffise à assurer l'inter-compréhension, en s'inspirant par exemple de l'argument des lions de Ludwig Wittgenstein. D'après cet argument, même si les lions pouvaient parler, nous ne pourrions les comprendre, parce que la compréhension suppose que l'on ne partage pas seulement un langage.²² Habermas n'envisage pas cette hypothèse et s'autorise une première victoire, qu'on peut trouver trop facile, dans la discussion du scepticisme. Pour facile qu'elle soit, elle doit suffire au touriste, puisqu'il est certain que le Japonais typique n'est en rien assimilable à un lion et qu'en acceptant la discussion philosophique présente (et même dès qu'il a répondu « vous ne pouvez pas comprendre »), il s'est interdit de recourir à l'argument des lions wittgensteiniens.

En somme, le sceptique de Habermas commence par se tromper d'universalisme, il en reste au rejet de celui, naïvement eurocentré, que critique précisément la théorie de l'agir communicationnel. Dans cette première bataille, Habermas ne s'est pas donné trop de mal pour l'emporter²³.

On peut même conjecturer que notre Japonais est féru de sciences exactes et considère sûrement, au même titre que ses collègues scientifiques occidentaux, que nier l'universalité des énoncés qui parviennent à défendre leur prétention à l'universalité selon les règles qu'impose la scientificité de la procédure, est un non-sens. Le Japonais admet aussi volontiers qu'il n'est pas possible d'affirmer qu'une vérité et sa justification sont à la fois relatives à une culture, à un discours et absolues par rapport à ceux-ci. Cette position ne demande aucun ralliement à la position universaliste du commerce communicationnel, puisqu'on peut précisément la déduire de l'argument du langage privé de Wittgenstein, dont on sait qu'il n'est pas précisément universaliste²⁴. Si l'on en croit Hillary Putnam, cet argument « est un excellent argument contre le relativisme en général » parce qu'il montre que « le relativiste ne peut pas, au bout du compte, donner un sens à la dis-

inction entre avoir raison et penser qu'on a raison, et cela veut dire qu'il n'y a aucune différence entre, d'une part, le fait d'*affirmer quelque chose* et de *penser*, et, d'autre part le fait d'*émettre des bruits* (ou de *produire des images mentales*) » ; mais une telle critique du relativisme ne suggère en elle même aucun ralliement à quelque universalisme moral que ce soit puisque distinguer avoir raison et penser qu'on a raison ne requiert rien d'autre que « l'examen des facteurs qui font qu'il est rationnellement acceptable de dire que quelque chose est vrai »²⁵. Le Japonais pense donc que la prétention des scientifiques à produire des énoncés universellement vrais est légitime. Mais il pense aussi que cette question, qui est celle de l'objectivité des énoncés scientifiques, est sans rapport avec le défi lancé par le touriste.

Ce que Habermas lui-même accorde, avec d'autant plus d'empressement qu'il joue l'existence même de la philosophie morale face à la psychologie : le dernier niveau de développement moral, le stade post-conventionnel, n'est pas un stade de développement naturel : les valeurs ne sont pas susceptibles de devenir des objets pour les sciences de la nature, et l'objectivité en la matière ne peut être celle de la rationalité cognitive.

« Je partage avec Kohlberg la conception selon laquelle les approches cognitivistes issues de la tradition piagétienne nécessitent un état final de l'apprentissage, caractérisé normativement ; en opposition avec lui, je ne vois cependant pas pourquoi le stade moral le plus élevé devrait être conçu, à l'image des stades 1 à 4, comme un stade naturel. »²⁶

Ainsi, les question morales, « ne se laissent décider que dans le champs de l'argumentation philosophique, mais non dans celui de la psychologie du développement ».²⁷ En d'autres termes, la rationalité cognitive est peut-être universelle, elle ne peut cependant fournir le convertisseur universel recherché qu'au prix d'une hypostase difficile à admettre, dans laquelle Habermas voit l'essence du scientisme. Ayant constaté l'accord de Habermas sur ce point, il ne reste plus au touriste qu'à remarquer que la critique du sceptisme tombe à plat et qu'il n'est pas possible de faire monter l'universalité de la rationalité cognitive au secours de l'universalité menacée de la rationalité communicationnelle.

Le touriste fait donc le choix de se consacrer à la question de l'universalité de la rationalité communicationnelle ; une fois encore, les premières pages de la *Théorie de l'agir communicationnel* lui sont d'un grand secours et, précisément, le philosophe y fait appel aux sciences sociales, en particulier à l'anthropologie culturelle, et plus précisément aux travaux de

l'anthropologue Evans-Pritchard²⁸. Sauf à rabattre les sciences sociales sur celles de la nature, dont on a vu qu'elles ne peuvent receler le convertisseur universel recherché, le touriste introduit bien quelque chose de nouveau dans la discussion.

Dans ces pages, il est question des Azande, une tribu africaine. Les Azande sont animistes et à ce titre croient dans la sorcellerie. Evans-Pritchard fait remarquer que « les Azande peuvent bien, en recourant à leur croyance dans la sorcellerie, expliquer les contradictions patentes, par exemple entre deux présages, ou entre une prédiction de l'oracle et l'événement qui se produit, mais que cette capacité d'explication est néanmoins limitée. »²⁹ En effet, Evans-Pritchard « ne laisse subsister aucun doute sur le fait que les Azande eux-mêmes se sentent embarrassés par ces absurdités inéluctables, dès lors qu'ils s'engagent sous un contrôle serré de leur consistance, comme le pratique l'anthropologue »³⁰. En conséquence, ils s'« y dérobent »³¹. De même que le Japonais typique refuse l'examen rationnel des valeurs qu'il considère comme faisant partie d'un domaine réservé incompréhensible aux étrangers. Le touriste doit donc poser la question : n'est-ce pas un reste de primitivisme qui détermine l'attitude anti-communicationnelle des Japonais ?

Le Japonais est-il primitif ?

Habermas est un universaliste tout à fait contemporain, et sa critique des naïvetés de ses prédécesseurs le place au-dessus tout soupçon. C'est pourquoi il accorde que « les sociétés tribales primitives sont *en principe* capables de produire les mêmes opérations formelles que les ressortissants des sociétés modernes »³²; c'est d'ailleurs la condition pour que son principe d'universalisation (U) soit empiriquement universel, comme il le revendique. « [E]ncore que, ajoute-t-il cependant, dans les sociétés primitives les compétences de stade supérieur se manifestent moins fréquemment et plus sélectivement c'est-à-dire qu'elles sont employées dans des domaines plus restreints de la vie »³³.

La société japonaise serait-elle à l'image du monde azande ? Elle recèlerait bien sûr, comme tous les actes communicationnels socialisés les actes de langage requis pour affirmer que le principe d'universalisation (U) est universel, manifestant cependant un stade inférieur de compétence qui interdirait, ou du moins rendrait beaucoup plus difficile, aux mêmes membres de cette société de formaliser ce qu'ils font, ou plutôt ce qu'ils disent ?

Notre Japonais ne serait certes pas incapable au sens strict de réali-

ser les formalisations nécessaires à la découverte du principe d'universalisation (U), mais ses compétences se manifesteraient moins fréquemment et plus sélectivement que chez notre touriste, ce qui expliquerait la difficulté éprouvée par ce dernier à le convaincre de leur universalité. C'est donc de nouveau par une théorie des stades de développement, non plus cette fois au niveau individuel, mais à l'échelle des communautés humaines, que le touriste va chercher à convaincre le Japonais typique d'accepter les garanties qui rendent universellement acceptable l'entrée en discussion. Cet argument est celui de la modernisation des mondes vécus.

Le Japonais est-il à la fois primitif et mal élevé ?

Il s'agit donc de l'application de certains résultats tirés de la psychologie du développement de l'enfant à un schéma d'anthropologie évolutionniste : où l'on retrouve ce qu'il faut bien appeler de la psychologie des peuples, qui ne se distingue de celle qu'on avait écartée lors de la présentation de l'anecdote initiale que par les efforts qu'elle consent à produire pour masquer sa naïveté... L'accusation peut paraître grave. La psychologie des peuples est considérée avec raison comme une discipline idéologique incapable de convaincre de sa scientificité et trop impliquée dans la légitimation de l'expansion coloniale pour servir de base à une théorie sérieuse. On sait d'ailleurs les ravages que de telles idéologies ont pu produire dans le cadre d'un schéma téléologique : si les primitifs sont des enfants, il convient d'actualiser leurs compétences virtuelles à travers un processus d'apprentissage dans lequel c'est l'adulte occidental qui jouera le rôle du maître civilisateur. Qu'on en soit conscient ou non, la hiérarchisation des peuples selon leur rationalité ne peut qu'être associée à la légitimation de rapports de domination entre peuples « supérieurs » et « inférieurs ». Dans le sens courant du terme, c'est ce qu'on appelle du racisme.

C'est la raison pour laquelle il ne devrait pas être possible de trouver de tels arguments dans un relevé contemporain et critique de l'universalisme. Pourtant, c'est dans le tome II de la *Théorie de l'agir communicationnel*, à la page 190, que le touriste prend connaissance des remarques suivantes, qui forment un commentaire de la théorie des stades moraux de développement de l'enfant :

« Comme on le sait, Kohlberg distingue trois niveaux de conscience morale : le niveau pré-conventionnel où seules les conséquences de l'action sont jugées à la lumière des principes, le niveau conventionnel, où le sont l'orientation à partir de normes et l'atteinte aux

normes, et enfin le niveau post-conventionnel, où les normes elles-mêmes le sont à partir des principes. »³⁴

Il va sans dire qu'un relevé contemporain de l'universalisme ne peut *que* refuser comme non critiques et brutalement idéologiques les métaphores de l'enfance, comme celles de l'animalité pour rendre compte de la diversité des sociétés humaines. Il ne doit pas pouvoir être question d'*appliquer aux peuples la théorie des stades psychologiques du développement moral*. Et pourtant, le touriste doit bien reconnaître que c'est sous la plume de Habermas qu'il trouve la citation suivante : « K. Eder a démontré l'existence de structures de conscience homologues pour le développement de la morale et du droit dans les sociétés archaïques, traditionnelles et modernes. » Choqué par ce « a démontré » qui avalise l'idée qu'on peut considérer les sociétés non modernes, i.e. non européennes, comme puériles ou adolescentes, le touriste attend une critique, une remarque ironique, au moins une distance qui, hélas, ne viendra pas. La seule glose est la suivante : « Et comme nous l'avons vu, W. Schluchter a interprété dans ces perspectives les typologies juridiques que Max Weber appuyait sur l'histoire. Je me contente d'en redonner le schéma. »³⁵ Il n'est donc malheureusement pas tout à fait impossible d'attribuer à Habermas l'opinion selon laquelle, du point de vue moral, les Azande sont des enfants et les Japonais des adolescents, puisqu'il se *contente* d'exposer des résultats qu'il considère comme *démontrés*.

Il n'est donc pas possible non plus, à la lecture de la *Théorie de l'agir communicationnel*, de laver la théorie de Habermas du soupçon de replier l'évolutionnisme psychologique sur l'évolutionnisme anthropologique, selon une de ces bonnes vieilles méthodes qui ont si profondément discrédité l'anthropologie pré-scientifique³⁶.

Le touriste est un peu désarmé. Pour tout dire, il n'en revient pas d'avoir trouvé de telles choses chez un philosophe connu pour avoir consacré son œuvre à la critique de l'idéologie. Est-il possible de considérer sérieusement que notre Japonais typique se tait parce que le Japon est une société moralement sous-développée, que collectivement, de même que des adolescents mal élevés au niveau individuel, les Japonais ne sont pas capables de jugements moraux fondés sur des principes universels ?

Chez Habermas la capacité des primitifs à produire des opérations formelles étant à mettre en regard de celle des « ressortissants des sociétés modernes », le lien entre modernité et rationalité est constitutif puisque la modernisation est un processus historique de rationalisation des mondes vécus. Or, par un étrange hasard, il se trouve que ce processus s'origine en Occident. Les modernes sont plus rationnels que les primitifs parce que la

modernité rationalise plus que tous les autres mondes vécus, et les premiers modernes sont des occidentaux.

La thèse selon laquelle les Japonais seraient plus intuitifs et les Occidentaux rationnels est très répandue, elle court tous les mauvais récits de voyage depuis le XIXe siècle, comme les mauvais *nihonjinron*, essais sur la particularité japonaise, genre journalistique très prisé dans l'archipel. La plupart de ces ouvrages insistent sur une tendance, parlent de disposition, mettent l'accent sur..., mais rares sont ceux qui formalisent leurs intuitions jusqu'à se hisser au niveau de pseudo-théories anthropologiques...

Reste qu'aucun anthropologue sérieux, aucun sociologue digne de ce nom ne peut écrire sous le contrôle de ses pairs que le Japon d'aujourd'hui n'est pas moderne. Notre Japonais typique ne peut même pas être considéré comme la butte-témoin d'un monde vécu traditionnel pas encore tout à fait rationalisé puisque, comme le fait remarquer Philippe Pons dans l'anecdote citée, la revendication d'un domaine réservé est une attitude récente, qui correspond selon lui à une recherche *contemporaine* d'affirmation identitaire et sûrement pas à la survivance d'un stade antérieur de développement.

Le touriste doit en convenir, l'universalisme communicationnel a échoué à convaincre le Japonais typique d'entrer en discussion. Tout au contraire, c'est sa patience qui a été mise à l'épreuve ...

Ainsi, la seconde manche a convaincu le touriste qu'il n'était pas possible d'imputer le refus de la discussion sur ses valeurs du Japonais typique à une *pathologie* : infantilisme, irrationalisme, primitivisme ou une combinaison des trois. De cette seconde manche, il faut aussi conclure que les bonnes intentions critiques ne préservent pas de naïvetés, qui se paient comptant sur le terrain pratique, et qu'à défaut d'être convaincu, le Japonais typique a toutes les raisons de se sentir solidaire des Azande et d'être consterné par la hiérarchisation des peuples que lui proposent les théories du développement.

La situation est donc critique pour le touriste, puisque, dans ces deux manches, il a non seulement épuisé les ressources argumentatives que lui propose Habermas, mais découvert qu'il lui était nécessaire de les critiquer pour parvenir à ses fins. Violant quelque peu ses origines négociantes, il est donc contraint d'adjoindre à son titre de touriste celui de philosophe.

« Je ne suis jamais sorti vainqueur d'une discussion. Je perds la partie immanquablement. Je me laisse abattre par la puissance de conviction et l'écrasante assurance de mon interlocuteur. Et je me tais. Puis, en y repensant, je me rends compte de la partialité de l'autre et je finis par m'apercevoir que la raison n'est pas toute entière de son côté. Mais quant on a le dessous dans une conversation, s'entêter à la poursuivre, c'est d'un inélégant ! Sans compter que l'affrontement verbal me plonge pour longtemps, autant qu'un échange de coups de poing, dans un profond ressentiment. C'est pour cela que, tout en tremblant de colère, je me mets à rire, puis je me tais. Une foule de pensées m'assaillent et, inévitablement, j'en arrive à boire le saké du désespoir. »

DAZAI Osamu (1909-1948)

Les cerises, in *Anthologie de nouvelles japonaises contemporaines*, trad. Yûko Brunet et Isabelle Py Balibar, Paris, Gallimard, NRF, 1987, p. 337.

NOTES

¹ Jürgen Habermas, « Conscience morale et activité communicationnelle », in *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, p. 148 et 149. Cet essai sera noté CMAC par la suite.

² Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, T. I, p. 115. Cet ouvrage sera noté TAC par la suite.

³ J. H., « Notes pour fonder une éthique de la discussion », in *Morale et communication*, op. cit., p. 79. Cet essai sera noté NFED par la suite.

⁴ J. H., NFED, p. 84.

⁵ J. H., NFED, p. 86.

⁶ J. H., NFED, p. 86.

⁷ J. H., NFED, p. 88 et 89.

⁸ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 164. Nous soulignons l'expression « que j'hésite à soulever ».

⁹ J. H., TAC, T. I, p. 36.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. J. H., CMAC.

¹² Stéphane Haber, *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 102.

¹³ J. H., CMAC, p. 143.

¹⁴ J. H., CMAC, p. 140.

¹⁵ J. H., CMAC, p. 146.

¹⁶ J. H., CMAC, p. 146.

¹⁷ J. H., CMAC, p. 147.

¹⁸ J. H., CMAC, p. 152.

¹⁹ Le touriste ne retient, pour la discussion présente, que les deux dernières des six objections examinées.

²⁰ J. H., NFED, p. 98.

²¹ J. H., NFED, p. 109.

²² Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, in *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p. 356.

²³ Tellement peu qu'il lui est loisible de répondre en puisant ses arguments dans une théorie universaliste, fondationnelle et transcendantale – celle de K.-O. Apel — qu'il juge lui-même insuffisamment critique.

²⁴ Sur cet argument, Saul Kripke, *Règles et langage privé*, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1996.

²⁵ Hillary Putnam, *Raison histoire et vérité*, Paris, Minuit, 1984, p. 138 et svtes.

²⁶ J. Habermas, *De l'Éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, p. 51. Cet ouvrage sera noté ED par la suite.

²⁷ J. H., ED, p. 53.

²⁸ Edward Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard, 1972.

²⁹ Cité par J. Habermas, TCA, T. I, p. 76.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² J. H., TAC, T. I, p.61, c'est nous qui soulignons le *en principe*, en nous retenant cependant d'attirer l'attention du Japonais typique sur ces deux mots, de peur qu'il se refuse à toute discussion, y compris celle en cours...

³³ *Ibid.*

³⁴ J. H., TAC, T. II, p. 190.

³⁵ J. H., TAC, T. II, p. 190.

³⁶ Même s'il n'est pas possible non plus de lui imputer toute la thèse d'Eder, qu'il « se contente » de reproduire. K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Franckfurt/Main, 1976, cité par Habermas, TAC, T. II, p. 190, note 80.

CHAPITRE II

KÖNIGSBERG

ou

Le problème philosophique de l'entrée en communication

La première de ces critiques de l'universalisme contemporain est une conséquence directe des résultats précédents. Il y a bien un problème philosophique de l'entrée en communication que Habermas ne voit pas, mais que le touriste devenu philosophe doit prendre en charge. C'est pour ce faire qu'il se penche une nouvelle fois sur les *Notes pour fonder une éthique de la discussion*.

« Grâce au fond de validité, [...] un locuteur peut donc [...] convaincre un auditeur d'accepter l'acte de parole qu'il lui propose et obtenir ainsi, en vue de la poursuite de l'interaction un effet de " couplage " assurant l'entrée en communication. »¹

Pourquoi ce « fond de validité » permet-il de « convaincre un auditeur » ? Aucun argument n'est avancé, cela relève pour le philosophe allemand de l'évidence. Or l'anecdote typique illustre expressément le contraire. L'oubli de la question est lourd de conséquences, comme le touriste-philosophe a pu le constater dans la seconde manche, puisqu'il revient à identifier les refus d'entrer en discussion à des pathologies : infantilisme, irrationalisme, primitivisme.

Selon Habermas, l'universalisme communicationnel est normatif, et il est normal qu'il n'y ait pas de problème spécifique relatif à l'entrée en discussion, dès lors que tous les échecs à réaliser l'« effet de couplage » peuvent être lus comme autant d'obstacles à une action commune. Les remèdes sont variés : pour ce qui est des adolescents mal élevés, ils ont besoin d'un maître. Les primitifs doivent être confrontés à une compréhension rationalisée des monde vécus, c'est-à-dire à la rationalité moderne, et le philosophe sceptique sera battu sur le seul terrain acceptable en philosophie, la discussion rationnelle. Ces trois remèdes reviennent d'ailleurs au même : l'adulte enseigne la rationalité communicationnelle à l'enfant, le moderne confronte la vision mythique du monde à une compréhension du monde rationalisée selon la rationalité communicationnelle et c'est encore selon les règles argumentatives que dicte la rationalité communicationnelle qu'est donnée l'hallali au sceptique.

En bref, toutes les figures du refus de la discussion se ramènent selon Habermas à un refus de la rationalité communicationnelle, à un relativisme. A trop vouloir se donner les mêmes ennemis, on finit par se ressembler : en identifiant toute critique de l'universalisme communicationnel à un rejet de la rationalité *en général*, la théorie de Habermas produit les mêmes effets que le scientisme qu'il prétend critiquer. Le touriste-philosophe n'a pas de mal à trouver l'origine de cet aveuglement : tous les efforts du philosophe allemand sont tendus vers la défense et l'illustration de la rationalité communicationnelle en dehors laquelle c'est la possibilité de justifier la morale qui s'effondrerait. Son ambition philosophique tout à fait louable de sauver la raison, parce qu'elle le conduit à identifier toute remise en question de l'universalisme à une attaque contre la rationalité, le pousse à confondre la question de l'universalité des énoncés scientifiques et celle du commerce communicationnel.

Pourtant, et c'est justement tout son intérêt philosophique, l'anecdote typique met en scène la dissociation des deux questions. La rationalité cognitive peut bien être universellement valide, il en faut plus pour que le commerce communicationnel soit universellement possible. La question de l'entrée en discussion *n'est pas* celle du rationalisme, et il est parfaitement possible de refuser de discuter sans engager sa position dans le débat relativisme/rationalisme.

Le touriste-philosophe sait déjà au moins que s'il a échoué à convaincre le Japonais typique d'entrer en discussion, c'est parce qu'en suivant Habermas de trop près, il n'a pas encore abordé la véritable difficulté. Mais avant d'y venir, il lui semble bon de se demander pourquoi le relevé contemporain de l'universalisme a échoué de la sorte à convaincre le Japonais de se déprendre de son « domaine réservé » ; pourquoi la solution fournie à la question de l'universalité du commerce communicationnel, à savoir le principe d'universalisation (U) comme entremetteur universel, n'est pas acceptable *du point de vue japonais*.

Inévitablement, le touriste-philosophe en vient à la question suivante : cette nouvelle version de l'universalisme s'est-elle véritablement purgée de l'eurocentrisme qui, depuis le XVIIIe siècle, polluait les versions précédentes ? Et c'est consciencieusement qu'il se replonge dans la lecture de Habermas, pour une troisième manche où il semble bien qu'il ait changé de camp.

Troisième manche
L'universalisme procédural et communicationnel
est-il eurocentré ?

Habermas rompant avec une conception naïvement anhistorique de la raison et de la nature humaine considère la rationalité comme un processus, psychologique et social, de développement. On peut ainsi distinguer des degrés de rationalité.

« Nous nommons rationnelle une personne qui interprète la nature de ses besoins à la lumière des standards culturellement en vigueur ; mais nous le faisons *plus encore* si elle peut adopter une attitude réflexive à l'égard des valeurs standards elles-mêmes qui interprètent les besoins. À la différence des normes d'actions, les valeurs culturelles ne comportent pas de prétention à l'universalité. Tout au plus se portent-elles *candidates* pour des interprétations à l'aide desquelles un cercle d'intéressés peut, *le cas échéant*, décrire un intérêt commun et en faire une norme. »²

Un adulte ou un moderne qui peuvent décentrer leur compréhension du monde, en adoptant une attitude réflexive par rapport aux valeurs culturelles de leur communauté, sont donc, on l'a vu, *plus encore* rationnels que les membres des sociétés archaïques ou traditionnelles, que les adolescents mal élevés. La rationalité de cette personne ne réside pas seulement dans la possibilité abstraite d'adopter cette attitude réflexive, mais dans son adoption réelle, pratique, au cours des actes communicationnels qui requièrent une telle attitude.

La validité des normes d'action, élaborées à travers l'examen, le contrôle serré, des prétentions à la validité universelle des valeurs culturelles candidates, dépend donc à la fois de la rationalité du contrôle et de l'adoption réelle de cette attitude réflexive, plus rationnelle, par les acteurs de la discussion eux-mêmes. C'est d'ailleurs ce que déclare très fermement Habermas dans *Droit et démocratie* :

« [L]'idée de la possibilité d'honorer les prétentions à la validité critique requiert des idéalizations qui soient opérées *par les acteurs de la communication eux-mêmes* et se trouvent du même coup, non plus au ciel transcendantal, mais sur le terrain du monde vécu. »³

Il n'est donc pas indifférent de savoir comment, du point de vue pragmatique, s'opèrent ces idéalizations, et en quoi consiste l'attitude

réflexive, rationnelle puisque c'est en dernier ressort à ce niveau que l'universalisme de Habermas trouve sa justification. Il faut donc bien distinguer deux niveaux pour reconstituer l'argument habermasien. Celui de la rationalisation des pratiques langagières spontanées à travers le processus historique qu'est la *modernisation* et celui des pratiques langagières spontanées elles-mêmes, dont l'étude relève de la pragmatique formelle, et qui met au jour des propriétés de l'agir communicationnel qu'on peut considérer comme indifférentes à l'histoire des communautés humaines. C'est cette indifférence qui assure l'universalité *de fait* de la théorie :

« [I]l n'existe aucune forme de vie socio-culturelle qui ne soit organisée, ne serait-ce qu'implicitement, de telle sorte que l'activité communicationnelle ne puisse se poursuivre par des voies argumentatives si rudimentaires que puissent être les formes de l'argumentation. »⁴

C'est donc ce niveau qui permet d'affirmer l'universalité réelle, concrète, de la prétention à l'universel comme mode de légitimation des valeurs. La citation précédente évoque la possibilité d'un usage exclusivement implicite de ces règles. En effet, le constat de l'anthropologie culturelle est que toutes les sociétés humaines n'ont pas, de fait, réalisé cette explicitation. C'est le cas des Azande par exemple. L'explicitation, c'est-à-dire l'adoption d'une attitude réflexive, rationnelle, qui permet aux acteurs eux-mêmes d'opérer les idéalizations idoines a-t-elle une histoire ? La réponse est évidemment positive, puisque cette « attitude réflexive » engage tout le processus de rationalisation des mondes vécus, c'est-à-dire l'émergence et le développement de la modernité dans l'histoire mondiale, processus qui est l'objet même de la *Théorie de l'agir communicationnel*⁵.

Ainsi, de tous temps, et comme Monsieur Jourdain, les hommes pré-supposeraient les règles de l'argumentation, mais c'est par la rationalisation des images de leurs mondes vécus qu'ils sont parvenus, actualisant une compétence sous-utilisée, à les formaliser et à leur conférer la tâche de soutenir l'éthique de la discussion. Ce faisant, ils sont devenus modernes, c'est-à-dire réflexivement rationnels, comme rationnels au carré, encore plus rationnels donc. Les règles en elles-mêmes, le principe d'universalisation (U), la prétention à l'universalité ont l'universalité de la nature, mais leur fonctionnement dans un discours de légitimation, lui, a bien une histoire, celle de la modernisation.

Dans cette histoire, la formalisation de ces règles dans une philosophie morale universaliste n'est pas l'événement le moins important. Cette formalisation dans un système philosophique, prétendant à la validité uni-

verselle, à savoir l'éthique de la discussion, est réalisée par le système habermasien. Non pas par hasard, mais du fait que le processus de rationalisation est parvenu à un point de son développement objectif tel qu'il devient possible de réaliser cette formalisation en un système. En effet, pour Habermas :

« Il faudrait montrer avec ma théorie de la communication comment le capitalisme avancé a rempli objectivement les conditions pour que nous puissions reconnaître que l'universalité non seulement se trouve dans les structures d'intelligibilité du langage, mais qu'elles se donne même la juste mesure d'une critique qui ne peut *désormais* plus se fonder sur la philosophie de l'histoire. »⁶

Cette citation n'est pas tirée d'un ouvrage fondamental et ne saurait avoir l'autorité des précédentes⁷. Elle est cependant la source d'une indication très précieuse aux yeux du touriste-philosophe : l'histoire de la modernité, i.e. l'histoire de la rationalisation des mondes vécus, a partie liée avec l'expansion commerciale ; le développement du capitalisme est la condition de possibilité historique de l'explicitation des règles universelles de l'argumentation, en rendant pensables les idéalizations nécessaires et leur formalisation ultime dans une éthique de la discussion universellement valable.

Il y a donc bien une histoire du principe d'universalisation (U) compris comme convertisseur universel justifiant la discussion sur les valeurs. Cette histoire a de surcroît une origine, la même que le capitalisme — l'Occident. Non pas certes que des processus de rationalisation n'ait pas eu lieu dans d'autres parties du monde, mais c'est en Europe qu'ils ont connus le développement et la puissance d'expansion qu'on leur connaît, ce qui permet à Habermas, toujours à la suite de Weber, de parler tout au long de la *Théorie de l'agir communicationnel* de la « *rationalité occidentale* » tout en considérant cette rationalité comme universellement valable. Le cœur de cette rationalisation est à chercher dans la rationalisation des décisions, ou encore dans l'adoption d'un mode rationnel de valorisation des opinions, c'est-à-dire encore dans l'adoption du principe d'universalisation (U) comme référence ultime de tout mode légitime de valorisation des opinions.

Il n'a pas échappé au touriste-philosophe que Habermas s'inscrit dans le cadre d'une critique du capitalisme, qui pour être la condition de possibilité de la modernisation du monde n'en est pas moins synonyme de bureaucratisation et de monétarisation des rapports sociaux, de sorte que l'agir communicationnel se présente comme une résistance à la « colonisation intérieure »⁸. Le cadre que la critique se donne à elle-même en dessine les limites : l'absence totale de prise en compte de la colonisation *extérieu-*

re conduit à accepter sans ciller que rationalité, rationalité occidentale et modernité soient synonymes.

La prétention à l'universel serait donc tout à la fois la compréhension implicite de l'Occident et ce qui assure l'universalité réelle du modèle de valorisation des normes d'action selon l'éthique de la discussion, et l'indépendance des normes éthiques par rapport à toute détermination historique et géographique. Ainsi, Habermas écrit que « Nous nommons universaliste une éthique qui affirme que ce principe moral [le principe d'universalisation (U)] (ou un autre analogue) n'expriment pas seulement les intuitions d'une culture ou d'une époque déterminées, mais vaut de façon universelle »⁹.

Le philosophe allemand peut donc affirmer, sans contradiction, et sans recourir à une conception métaphysique de l'universel, que la prétention à l'universalité est la particularité de l'Occident, et le critère de validité de normes valables partout et toujours. Peut-il dès lors affirmer, comme il le fait, avoir purgé l'universalisme de tout eurocentrisme ?

Non.

Il ne suffit en effet pas d'arguer de l'universalité de la nature humaine, du travail ou du langage pour réaliser cette purge. On pourrait répondre oui si l'universalisme était une thèse strictement descriptive se préoccupant exclusivement de savoir si de tous temps les hommes ont eu deux pieds sans plumes, ont parlé et travaillé. Mais l'universalisme est une thèse normative de philosophie morale qui cherche à faire adopter universellement une ou des règles morales au titre qu'il est légitime qu'elles soient universellement appliquées. L'origine de leur contenu est certes un élément déterminant de la discussion ; on a vu que Habermas avait, de ce point de vue, réalisé un progrès certain sur l'eurocentrisme naïf. Mais qu'en est-il de l'origine de leurs conditions d'énonciation qui, c'est un truisme, conditionne l'origine de leur énonciation ? Habermas est parfaitement conscient de ce que pour purger sa théorie de tout eurocentrisme il est nécessaire que l'énonciation des règles universelles se fasse par les acteurs eux-mêmes. Ce faisant il dissocie les règles argumentatives de la rationalité universelle. Mais il doit admettre que les conditions de cette énonciation sont imposées de l'extérieur par le processus de rationalisation qu'induit l'expansion d'origine européenne du mode de production capitaliste.

On pourrait — ce que Habermas ne fait pas puisqu'il ne voit pas le problème — tenter de concilier les niveaux de la nature et de l'histoire, en maintenant que même si les conditions de l'énonciation des règles universelles viennent de l'extérieur, ce sont les acteurs eux-mêmes qui les énoncent. Il faudrait pour ce faire qu'idéalement, partout où le capitalisme s'est imposé, les acteurs, spontanément, opèrent la formalisation de leurs actes

de langage. Mais a-t-on jamais entendu parler d'un cas historique concret où auraient été dissociées les conditions de possibilité objectives de l'énonciation des règles universelles (le développement du mode de production capitaliste), et l'énonciation concrète de ces règles (le processus de rationalisation des mondes vécus lui-même) ?

C'est même tout le contraire. Partout, l'intégration de nouveaux territoires aux marchés capitalistes s'est accompagnée d'une rationalisation imposée *de l'extérieur*. Existe-t-il une partie du monde où l'on pourrait dissocier la colonisation économique de la colonisation scolaire pour pouvoir asseoir une philosophie morale sur cette distinction ? D'ailleurs, les « contrôles serrés » que Evans-Pritchard fait subir aux Azande sans que Habermas y voie autre chose qu'une preuve de leur irrationalité en dit assez long sur la futilité de telles distinctions. Si les conditions objectives de l'énonciation des règles universelles sont imposées de l'extérieur, et il faut ajouter par la force — aucun historien sérieux ne songeant à nier la violence de l'expansion coloniale et de l'ouverture de nouveaux marchés — alors l'énonciation de ces règles, la réflexion sur les mondes vécus et leur rationalisation est, elle aussi, imposée de l'extérieur, par la force. L'« attitude réflexive » des « acteurs eux-mêmes » est devenue universelle sur fond de *conquête*. Peut-on soutenir que c'est sans incidences sur la légitimité des modèles de valorisation qui sont par là rendu possible ?

La pensée de Habermas, son système, sont en permanente évolution. La récente indifférence, décelable à la lecture de *Droit et démocratie*, pour la problématique de la modernité¹⁰, qui fut au cœur de ses recherches précédentes, semble être l'indice de cette difficulté. La « modernité » est un concept qui ne peut pas nier son histoire, son origine commerciale, ses limites, non seulement temporelles mais aussi géographiques. L'identification, constante dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, de la modernité et de la compréhension européenne¹¹ du monde, de cette compréhension et de la rationalité, condamnait d'avance son universalisme moderne à être eurocentré. Plutôt que d'affronter le risque de mettre en question l'universalisme réel de l'éthique de la discussion, il semble que le philosophe allemand ait préféré se débarrasser d'un concept encombrant, chargé du souvenir de ses impuretés.

S'explique aussi maintenant le rôle que joue la querelle de l'irrationalisme dans le système. C'est la réponse, toujours la même, faite à toute mise en question de l'universalisme réel de la théorie. Poser la question de la légitimité d'un modèle de valorisation né de la conquête *doit revenir* à sombrer dans l'irrationalisme. Le pliage de cette question sur celle de l'entrée en discussion permet d'occulter tout examen des conditions objectives réelles d'universalisation des règles de l'argumentation et du principe qui

en constitue le cœur, la prétention à l'universalité de l'universel comme référent ultime de toutes les normes d'action.

On comprend mal qu'un tel impensé ait pu subsister dans un système d'une telle ampleur. D'ailleurs, un passage du livre laisse penser que Habermas a aperçu le problème : évoquant le rationalisme moderne sous sa forme classique, celui-là même dont il se propose de formuler une version contemporaine, il fait état des présupposés de la pensée d'un de ses éminents représentants, Condorcet, et porte le jugement suivant sur son œuvre :

« Condorcet, enfant du XVIII^e siècle, n'a pas clarifié la portée de la prétention universaliste qu'il pose en concevant l'unité de l'histoire de l'humanité par référence à une rationalité représentée par la science moderne. Condorcet ne doute pas que *toutes* les nations " doivent se rapprocher un jour de l'état de civilisation où sont parvenus les peuples les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de préjugés, les Français et les Anglo-Américains. " »¹²

Pour justifier cette conviction, il invoque en définitive le fait que « la rationalité apparue avec les sciences de la nature ne reflète pas simplement les standards particuliers de la civilisation occidentale, mais qu'elle est inhérente à l'esprit humain en général »¹³.

On pourrait s'attendre à ce que l'universalisme contemporain réalise cette « clarification » et à tout le moins prenne des distances les confusions nées de l'oubli de s'interroger sur la « portée de la prétention universaliste ». Mais pour Habermas :

« [C]ette présupposition d'une raison universelle fut mise en question d'abord par l'école historique, et plus tard par l'anthropologie culturelle. Elle est de nos jours un thème de controverse, comme le montre le débat sur la rationalité. »¹⁴

Ce débat sur la rationalité est explicitement celui que mène Habermas dans le même ouvrage : il faut se rendre à l'évidence, à défaut d'une prise de distance avec l'universalisme eurocentré, le philosophe allemand s'y identifie en confondant dans l'expression « raison universelle » non pas un mais deux thèmes de controverse, celui sur la rationalité et celui sur l'universalité. Pour toute réponse à sa mise en cause de l'eurocentrisme, le touriste-philosophe est donc convié à revenir à la manche précédente, et à rejoindre le camp des défenseurs du rationalisme. C'est à se demander qui du philosophe occidental et du Japonais typique est celui qui refuse le plus opiniâtrement de discuter de ses valeurs...

Mais peut-être, se dit le touriste-philosophe, l'accusation d'eurocentrisme est-elle encore trop rapide. Même s'il est avéré que Habermas ne s'est pas interrogé sur le fait que la rationalisation imposée violemment par l'expansion commerciale d'origine européenne ait pu avoir des conséquences sur la légitimité des processus de valorisation qu'elle entraîne, cela ne suffit pas à montrer que cette origine européenne joue un rôle constitutif dans la théorie. C'est pourtant le cas, comme le touriste-philosophe poursuivant sa lecture doit le constater.

Selon les principes universels de sa philosophie morale, l'éthique de la discussion, une valeur est légitimement une norme d'action si elle honore sa prétention à l'universalité dans une discussion rationnelle. Mais dans les premières pages de la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas cherche à définir la rationalité et part en quête des implicites de la compréhension occidentale du monde. Selon lui :

« En nous guidant sur les emplois possibles de l'expression "rationnel" pour tenter d'élucider le concept de rationalité, nous devons nous appuyer sur une *précompréhension* qui se trouve ancrée dans les positions modernes de la conscience. Jusqu'à présent nous procédions de cette présupposition naïve que dans la compréhension moderne du monde s'expriment des structures de conscience appartenant à un monde vécu rationalisé, et rendant en principe possible une conduite rationnelle de vie. Implicitement nous lions à notre *conception occidentale du monde* une prétention à l'universalité. »¹⁵

Pour Habermas, l'implicite de la vision occidentale du monde est que le concept de rationalité présupposé par la compréhension moderne du monde est universel et c'est sur l'hypostase de cet implicite que fleurit l'universalisme naïf, qu'il faut « clarifier » en discutant les arguments de l'anthropologie culturelle. Cependant Habermas omet de remarquer un point important. Si la compréhension occidentale du monde considère implicitement ses valeurs comme universelles, c'est qu'il n'y a non pas un mais *deux* implicites dans cette compréhension du monde : celui selon lequel les valeurs occidentales sont universelles et celui selon lequel c'est dans l'universalité des valeurs que réside leur légitimité. La prétention à l'universel n'est pas seulement l'hypostase implicite de ses valeurs particulières, c'est aussi celle de leur mode de légitimation. Ou pour le dire autrement, la compréhension occidentale du monde est deux fois normative, la première — disons naïvement — en confondant ses valeurs particulières et l'universel, la seconde moins naïvement, mais tout aussi efficacement, en considérant que l'universel est la référence ultime des processus légitimes

de valorisation. Habermas ne donne à l'expression « prétention à l'universalité » que le premier sens et, omettant la seconde thèse implicite, échoue à la critiquer. La question que Bourdieu hésitait à soulever, Habermas n'hésite pas à l'*ensevelir*.

Dès lors, pour critiquer l'implicite de la compréhension occidentale du monde, s'arme-t-il d'un détour chez les primitifs :

« Pour voir en quoi consiste cette prétention à l'universalité [i.e. de la rationalité occidentale, pas de la prétention à l'universalité elle-même], il est indiqué de procéder à une comparaison avec la compréhension mythique du monde. Les mythes dans les sociétés archaïques sont de bons exemples de la fonction unifiante que remplissent les images du monde. En même temps, à l'intérieur des traditions culturelles qui nous sont accessibles, ces mythes forment le contraste le plus aigu avec la compréhension du monde qui domine les sociétés modernes. Les images mythiques du monde sont loin de rendre possibles les orientations rationnelles de vie, elles constituent une antithèse à la compréhension moderne du monde. C'est pourquoi dans le miroir de la pensée mythique nous devrions pouvoir rendre manifestes les présuppositions, jusqu'ici non thématiques, de la pensée moderne. »¹⁶

Que voit Habermas dans ce miroir que lui tend l'anthropologie culturelle ? L'irrationalité des Azande qui tombe à point pour confirmer l'universalité de la rationalité occidentale et aussi la confirmation implicite que les Azande préférant leurs valeurs à celles de Evans-Pritchard, prétendent eux-aussi à l'universel. Décidément, l'image du miroir est parfaitement exacte : dans ce rapport spéculaire non critiqué, Habermas a naïvement attribué à chaque communauté humaine cette prétention à l'universalité de leurs valeurs qu'il avait décelée dans la compréhension européenne du monde (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle le principe d'universalisation (U) est jugé empiriquement universel). Il est donc légitime d'organiser la compétition entre les valeurs candidates, et (U) joue le rôle du convertisseur universellement valable qui rend la discussion possible.

Au détail près que cette prétention à l'universel est une projection implicite de la compréhension européenne du monde. Peut-être n'est-il pas exclu que d'autres communautés humaines partagent cet implicite, ou une croyance équivalente. Le touriste-philosophe a entendu parler du monothéisme de l'Islam ou du sinocentrisme de l'Empire du Milieu. Mais aucune étude empirique, aucun argument ne vient le confirmer ou l'infirmier sous la plume de Habermas. Hors de cette projection pourtant, la légitimité

de langage. Mais a-t-on jamais entendu parler d'un cas historique concret où auraient été dissociées les conditions de possibilité objectives de l'énonciation des règles universelles (le développement du mode de production capitaliste), et l'énonciation concrète de ces règles (le processus de rationalisation des mondes vécus lui-même) ?

C'est même tout le contraire. Partout, l'intégration de nouveaux territoires aux marchés capitalistes s'est accompagnée d'une rationalisation imposée *de l'extérieur*. Existe-t-il une partie du monde où l'on pourrait dissocier la colonisation économique de la colonisation scolaire pour pouvoir asseoir une philosophie morale sur cette distinction ? D'ailleurs, les « contrôles serrés » que Evans-Pritchard fait subir aux Azande sans que Habermas y voie autre chose qu'une preuve de leur irrationalité en dit assez long sur la futilité de telles distinctions. Si les conditions objectives de l'énonciation des règles universelles sont imposées de l'extérieur, et il faut ajouter par la force — aucun historien sérieux ne songeant à nier la violence de l'expansion coloniale et de l'ouverture de nouveaux marchés — alors l'énonciation de ces règles, la réflexion sur les mondes vécus et leur rationalisation est, elle aussi, imposée de l'extérieur, par la force. L'« attitude réflexive » des « acteurs eux-mêmes » est devenue universelle sur fond de *conquête*. Peut-on soutenir que c'est sans incidences sur la légitimité des modèles de valorisation qui sont par là rendu possible ?

La pensée de Habermas, son système, sont en permanente évolution. La récente indifférence, décelable à la lecture de *Droit et démocratie*, pour la problématique de la modernité¹⁰, qui fut au cœur de ses recherches précédentes, semble être l'indice de cette difficulté. La « modernité » est un concept qui ne peut pas nier son histoire, son origine commerciale, ses limites, non seulement temporelles mais aussi géographiques. L'identification, constante dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, de la modernité et de la compréhension européenne¹¹ du monde, de cette compréhension et de la rationalité, condamnait d'avance son universalisme moderne à être eurocentré. Plutôt que d'affronter le risque de mettre en question l'universalisme réel de l'éthique de la discussion, il semble que le philosophe allemand ait préféré se débarrasser d'un concept encombrant, chargé du souvenir de ses impuretés.

S'explique aussi maintenant le rôle que joue la querelle de l'irrationalisme dans le système. C'est la réponse, toujours la même, faite à toute mise en question de l'universalisme réel de la théorie. Poser la question de la légitimité d'un modèle de valorisation né de la conquête *doit revenir* à sombrer dans l'irrationalisme. Le pliage de cette question sur celle de l'entrée en discussion permet d'occulter tout examen des conditions objectives réelles d'universalisation des règles de l'argumentation et du principe qui

en constitue le cœur, la prétention à l'universalité de l'universel comme référent ultime de toutes les normes d'action.

On comprend mal qu'un tel impensé ait pu subsister dans un système d'une telle ampleur. D'ailleurs, un passage du livre laisse penser que Habermas a aperçu le problème : évoquant le rationalisme moderne sous sa forme classique, celui-là même dont il se propose de formuler une version contemporaine, il fait état des présupposés de la pensée d'un de ses éminents représentants, Condorcet, et porte le jugement suivant sur son œuvre :

« Condorcet, enfant du XVIII^e siècle, n'a pas clarifié la portée de la prétention universaliste qu'il pose en concevant l'unité de l'histoire de l'humanité par référence à une rationalité représentée par la science moderne. Condorcet ne doute pas que *toutes* les nations " doivent se rapprocher un jour de l'état de civilisation où sont parvenus les peuples les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de préjugés, les Français et les Anglo-Américains. " »¹²

Pour justifier cette conviction, il invoque en définitive le fait que « la rationalité apparue avec les sciences de la nature ne reflète pas simplement les standards particuliers de la civilisation occidentale, mais qu'elle est inhérente à l'esprit humain en général »¹³.

On pourrait s'attendre à ce que l'universalisme contemporain réalise cette « clarification » et à tout le moins prenne des distances les confusions nées de l'oubli de s'interroger sur la « portée de la prétention universaliste ». Mais pour Habermas :

« [C]ette présupposition d'une raison universelle fut mise en question d'abord par l'école historique, et plus tard par l'anthropologie culturelle. Elle est de nos jours un thème de controverse, comme le montre le débat sur la rationalité. »¹⁴

Ce débat sur la rationalité est explicitement celui que mène Habermas dans le même ouvrage : il faut se rendre à l'évidence, à défaut d'une prise de distance avec l'universalisme eurocentré, le philosophe allemand s'y identifie en confondant dans l'expression « raison universelle » non pas un mais deux thèmes de controverse, celui sur la rationalité et celui sur l'universalité. Pour toute réponse à sa mise en cause de l'eurocentrisme, le touriste-philosophe est donc convié à revenir à la manche précédente, et à rejoindre le camp des défenseurs du rationalisme. C'est à se demander qui du philosophe occidental et du Japonais typique est celui qui refuse le plus opiniâtrement de discuter de ses valeurs...

Mais peut-être, se dit le touriste-philosophe, l'accusation d'eurocentrisme est-elle encore trop rapide. Même s'il est avéré que Habermas ne s'est pas interrogé sur le fait que la rationalisation imposée violemment par l'expansion commerciale d'origine européenne ait pu avoir des conséquences sur la légitimité des processus de valorisation qu'elle entraîne, cela ne suffit pas à montrer que cette origine européenne joue un rôle constitutif dans la théorie. C'est pourtant le cas, comme le touriste-philosophe poursuivant sa lecture doit le constater.

Selon les principes universels de sa philosophie morale, l'éthique de la discussion, une valeur est légitimement une norme d'action si elle honore sa prétention à l'universalité dans une discussion rationnelle. Mais dans les premières pages de la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas cherche à définir la rationalité et part en quête des implicites de la compréhension occidentale du monde. Selon lui :

« En nous guidant sur les emplois possibles de l'expression "rationnel" pour tenter d'élucider le concept de rationalité, nous devons nous appuyer sur une *précompréhension* qui se trouve ancrée dans les positions modernes de la conscience. Jusqu'à présent nous procédions de cette présupposition naïve que dans la compréhension moderne du monde s'expriment des structures de conscience appartenant à un monde vécu rationalisé, et rendant en principe possible une conduite rationnelle de vie. Implicitement nous lions à notre *conception occidentale du monde* une prétention à l'universalité. »¹⁵

Pour Habermas, l'implicite de la vision occidentale du monde est que le concept de rationalité présupposé par la compréhension moderne du monde est universel et c'est sur l'hypostase de cet implicite que fleurit l'universalisme naïf, qu'il faut « clarifier » en discutant les arguments de l'anthropologie culturelle. Cependant Habermas omet de remarquer un point important. Si la compréhension occidentale du monde considère implicitement ses valeurs comme universelles, c'est qu'il n'y a non pas un mais *deux* implicites dans cette compréhension du monde : celui selon lequel les valeurs occidentales sont universelles et celui selon lequel c'est dans l'universalité des valeurs que réside leur légitimité. La prétention à l'universel n'est pas seulement l'hypostase implicite de ses valeurs particulières, c'est aussi celle de leur mode de légitimation. Ou pour le dire autrement, la compréhension occidentale du monde est deux fois normative, la première — disons naïvement — en confondant ses valeurs particulières et l'universel, la seconde moins naïvement, mais tout aussi efficacement, en considérant que l'universel est la référence ultime des processus légitimes

de valorisation. Habermas ne donne à l'expression « prétention à l'universalité » que le premier sens et, omettant la seconde thèse implicite, échoue à la critiquer. La question que Bourdieu hésitait à soulever, Habermas n'hésite pas à l'*ensevelir*.

Dès lors, pour critiquer l'implicite de la compréhension occidentale du monde, s'arme-t-il d'un détour chez les primitifs :

« Pour voir en quoi consiste cette prétention à l'universalité [i.e. de la rationalité occidentale, pas de la prétention à l'universalité elle-même], il est indiqué de procéder à une comparaison avec la compréhension mythique du monde. Les mythes dans les sociétés archaïques sont de bons exemples de la fonction unifiante que remplissent les images du monde. En même temps, à l'intérieur des traditions culturelles qui nous sont accessibles, ces mythes forment le contraste le plus aigu avec la compréhension du monde qui domine les sociétés modernes. Les images mythiques du monde sont loin de rendre possibles les orientations rationnelles de vie, elles constituent une antithèse à la compréhension moderne du monde. C'est pourquoi dans le miroir de la pensée mythique nous devrions pouvoir rendre manifestes les présuppositions, jusqu'ici non thématiques, de la pensée moderne. »¹⁶

Que voit Habermas dans ce miroir que lui tend l'anthropologie culturelle ? L'irrationalité des Azande qui tombe à point pour confirmer l'universalité de la rationalité occidentale et aussi la confirmation implicite que les Azande préférant leurs valeurs à celles de Evans-Pritchard, prétendent eux-aussi à l'universel. Décidément, l'image du miroir est parfaitement exacte : dans ce rapport spéculaire non critiqué, Habermas a naïvement attribué à chaque communauté humaine cette prétention à l'universalité de leurs valeurs qu'il avait décelée dans la compréhension européenne du monde (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle le principe d'universalisation (U) est jugé empiriquement universel). Il est donc légitime d'organiser la compétition entre les valeurs candidates, et (U) joue le rôle du convertisseur universellement valable qui rend la discussion possible.

Au détail près que cette prétention à l'universel est une projection implicite de la compréhension européenne du monde. Peut-être n'est-il pas exclu que d'autres communautés humaines partagent cet implicite, ou une croyance équivalente. Le touriste-philosophe a entendu parler du monothéisme de l'Islam ou du sinocentrisme de l'Empire du Milieu. Mais aucune étude empirique, aucun argument ne vient le confirmer ou l'infirmier sous la plume de Habermas. Hors de cette projection pourtant, la légitimité

de l'universalisation du processus de légitimation des valeurs par l'argumentation est suspendue dans le vide.

En matière d'eurocentrisme, la crainte trop forte de devoir renoncer à l'universalité de la rationalité, comprise — avec raison pense le touriste-philosophe — comme un acquis fondamental de la modernité, a conduit Habermas à confondre la querelle du rationalisme et celle de l'entrée en discussion ; cette confusion lui interdit de purger son universalisme d'un eurocentrisme qu'il sait pourtant hérité de Condorcet et l'empêche de mener à bien sa critique de l'implicite de la compréhension occidentale du monde en projetant unilatéralement un élément déterminant de celle-ci, la prétention à l'universalité comme modèle de légitimation des valeurs, sur la vision du monde de chaque communauté humaine. C'est à cette seule condition qu'il lui est possible d'affirmer que le principe d'universalisation (U) est une loi universelle de l'argumentation en vue de l'entente. Habermas n'imagine en effet pas de meilleur processus de légitimation des normes que de tester leur prétention à l'universalité, parce que les modèles de valorisation qui ne font pas intervenir (U) sont jugés par lui moins légitimes.

Le touriste-philosophe doit en conclure que c'est de l'intérieur, et très profondément, que l'eurocentrisme mine l'universalisme procédural et communicationnel. Le refus de la discussion est autant dans la revendication d'un « domaine réservé » par le Japonais typique que dans le refus de considérer l'entrée en discussion comme un problème philosophique ou, pour le dire autrement, dans le fait d'imposer *a priori*, unilatéralement et sans justification, la prétention occidentale à la valorisation par l'universelle.

Les réticences du Japonais typique à entrer en discussion s'éclairent d'un jour nouveau. Non seulement l'universalisme communicationnel est incapable de lui fournir un motif rationnel suffisant pour se défaire de son domaine réservé dans l'échange universel des rôles, puisqu'il lui faudrait trier ses valeurs selon qu'elles sont esthétiques ou normatives et soumettre ces dernières à un modèle communicationnel et procédural de légitimation mais encore que le modèle proposé, aussi bien que le principe du tri, loin d'être universels, sont indissociables de l'expansion commerciale d'origine européenne et lui sont unilatéralement imposés de l'extérieur.

Pour le Japonais typique, le coût d'entrée dans la discussion habermasienne est donc tout à fait exorbitant puisqu'il suppose l'abandon du modèle de valorisation qui est le sien au profit du modèle européen, avec pour conséquence empirique la limitation de son « domaine réservé » aux seules valeurs culturelles, c'est-à-dire la soumission à un universalisme normatif d'origine occidentale ayant pour seule contrepartie la constitution d'une *réserve*, celle où chaque communauté intersubjective est libre d'en-

treposer sa diversité culturelle, comme on cultive de sympathiques idiosyncrasies qui ne prêtent pas à conséquence puisqu'il n'est pas question qu'elles orientent l'action. La diversité culturelle est ainsi à la fois circonscrite et légitimée au titre de patrimoine culturel, quelque chose comme un territoire protégé, à la condition qu'on en sorte pas, qui joue le rôle de stock d'opinions concurrentes dans la grande discussion publique mondiale que l'universalisme communicationnel appelle de ses vœux.

Habermas pense avoir fait justice à l'exigence d'inter-compréhension accordant la possibilité à chacun de cultiver un pluralisme de réserve. Mais même le touriste-philosophe ne peut s'y retrouver : en fait de compréhension, l'échange idéal des rôles se limite à l'adoption par chacun du *point de vue moral*, celui de la mise entre parenthèses de ses propres valeurs et du retrait de la discussion de ses propres valeurs culturelles. L'universaliste ne parvient jamais à adopter *vraiment* le point de vue du Japonais typique, c'est pourquoi il n'imagine même pas ses raisons de refuser la discussion.

On comprend pourquoi, la conception de l'inter-compréhension qui découle de l'éthique de la discussion est la suivante :

« Dans les argumentations, les participants doivent pragmatiquement présupposer qu'en principe tous les concernés participent en tant qu'êtres libres et égaux à une recherche coopératrice de la vérité où ne vaut que la seule force de l'argument meilleur. C'est sur cet état de fait pragmatique-universel que repose le principe de l'éthique de la discussion. [...] La discussion pratique se laisse concevoir comme un processus d'inter-compréhension qui d'après sa forme même, c'est-à-dire uniquement sur la base des inévitables présuppositions universelles de l'argumentation, pousse tous les concernés à une adoption idéale de rôle. »¹⁷

Nous sommes très loin de la définition que propose Taylor, pour qui comprendre quelqu'un c'est comprendre « ses émotions, ses aspirations, ce qu'il trouve admirable ou condamnable chez lui et chez les autres, ce qui l'attire ou ce qui lui répugne etc. »¹⁸. L'universalisme communicationnel ne permet pas de comprendre, au sens complet du terme, l'attitude du Japonais typique et c'est dans cette incompréhension fondamentale, organisée, nourrie et justifiée par la théorie elle-même que s'origine l'aveuglement de Habermas sur la réalité du coût d'entrée en discussion.

Il faut donc se rendre à l'évidence, faute de compréhension réelle du point de vue de l'interlocuteur, il n'y a pas de véritable décentrement dans la théorie universaliste. Ce que Habermas appelle l'abandon du point de vue

égocentré se résume à l'abandon d'un point de vue particulier au profit d'un point de vue universaliste *qui a le même centre*.

Le touriste-philosophe, emporté peut-être par son origine négociante, a commencé par revendiquer l'universalité du tourisme, c'est-à-dire l'universalité du commerce communicationnel comme échange mutuel de compréhension relativement aux valeurs. Se heurtant au refus du Japonais typique de lui accorder la possibilité même de comprendre les valeurs nippones qui entrent dans le domaine réservé de l'identité communautaire, il a demandé l'aide de la philosophie universaliste pour convaincre son interlocuteur de l'existence d'un convertisseur universel qui assure la possibilité d'un commerce communicationnel universel. L'échec est à peu près total. L'universalisme s'est révélé être le relevé contemporain de l'eurocentrisme, et ses invitations à la discussion tournent à vide faute de compréhension réelle du point de vue des autres participants. Le touriste-philosophe doit en tirer deux leçons : il est nécessaire de pouvoir distinguer rationalité, compréhension occidentale du monde et modernité pour faire apparaître le problème de l'entrée en discussion, et la prétention à l'universalité n'est pas un modèle universel de légitimation des valeurs et ne peut donc fournir le convertisseur recherché. Ou pour le dire autrement, prétendre à l'universel n'est pas un moyen universellement reçu pour juger du caractère désintéressé d'une action. Ou pour le dire encore autrement, il n'est pas impossible — l'enquête reste à mener — que la légitimation des normes d'action par l'universel soit une idiosyncrasie particulière.

Cet échec n'est pas sans conséquences sur la philosophie elle-même. En affirmant sa compétence relative à la discussion morale, comme championne de l'universalité des valeurs normatives, ne risque-t-elle pas, en échouant à produire un universalisme moral conséquent, d'être discrédité avec lui ?

Pour le touriste-philosophe, une telle conclusion sonnerait le glas de ses prétentions et la négation de l'effort de critique philosophique de l'universalisme habermasien dans lequel il s'est lancé. Refusant de renoncer aussi vite à ses prétentions à l'universel comme à son titre nouvellement conquis de philosophe, il n'a d'autre choix que de poursuivre ses tribulations, en s'essayant à mieux comprendre son interlocuteur japonais, au risque de soumettre ses opinions, ses valeurs et ses concepts à l'épreuve du déménagement.

Quant à la philosophie, elle n'a d'autre choix, pour rester fidèle à sa prétention à l'universel, que celui de le suivre dans ses périples ; de se faire voyageuse en quelque sorte, sans prétentions, à la manière du touriste, par curiosité, en changeant de centre.

Mais n'a-t-elle rien à perdre en s'associant au touriste ? La réponse

évidemment positive à cette question met à jour une destinée commune au tourisme et à la philosophie : le premier ne saurait éviter de dégénérer en commerce de *curiosités* qu'en se faisant voyageur, et la seconde se dévaloriserait — ce qui s'appelle, en français, faire de la philosophie *en touriste* — si elle n'était capable de s'imposer, loin de chez elle, les exigences de rigueur du raisonnement, de clarté de l'expression et d'érudition qui font, chez elle, sa raison d'être.

Le touriste-philosophe, parce qu'il accepte de se soumettre à ces exigences de bonne grâce, et pour signifier cette soumission, revendiquera désormais un nouveau titre : celui de voyageur-philosophe pour bien marquer ainsi le refus de ses origines négociantes, et des ambiguïtés qu'elles portent.

Muni d'un tel titre, raccourcit pour les besoins du voyage en simple « voyageur », c'est presque naturellement chez Kant qu'il cherche à préciser l'objet de son voyage¹⁹.

Commerce et inhospitalité

L'entrée en communication n'est pas seulement le point de départ, l'origine de la communication, elle est surtout ce que requiert à tout instant le processus communicationnel, sa condition historique de possibilité. Pour Habermas le développement de l'expansion commerciale assurant le contact, sa critique interne de la modernité par la théorie communicationnelle offre les garanties requises contre tout enrocentrisme. Or, il ne suffit pas pour assurer cet effet de couplage de mettre en contact des interlocuteurs, ni même de proposer que chacun d'entre eux se soumette au principe d'universalisation. En effet, l'histoire de l'expansion commerciale n'est ni celle de la « modernisation » ni celle de la « rationalisation », c'est d'abord et avant tout une conquête — Kant l'a bien vu.

« Si on compare à cela [le droit d'hospitalité] la conduite *inhospitalière* des États civilisés et particulièrement des États commerçants de notre partie du monde, l'injustice dont ils font preuve, quand ils *visitent* des pays et des peuples étrangers (visite qui pour eux signifie la même chose que la *conquête*) va jusqu'à l'horreur. L'Amérique, les pays des Nègres, les îles aux épices, le Cap, etc. étaient à leurs yeux, quand ils les découvrirent, des pays qui n'appartenaient à personne ; ils ne tenaient aucun compte des habitants. En Inde orientale (en Hindoustan) ils introduisirent, sous le prétexte d'un simple projet de comptoirs commerciaux, des troupes étrangères ce qui provoqua l'oppression des indigènes, le soulèvement des divers États de

ce pays et jusqu'aux guerres largement étendues, la famine, la rébellion, la trahison et toute la litanie des maux qui oppriment le genre humain qu'on peut continuer à égrener »²⁰.

Il n'y a pas de commerce, marchand ou communicationnel, qui soit légitime dans ce contexte. Il n'y a donc pas non plus de légitimité *a priori* des intentions commerciales de ceux qui imposèrent les premiers contacts, non plus que de ceux qui cherchèrent à les corriger en discutant. C'est dire que le commerce communicationnel n'est pas une fin en soi, même si de Raynal à Habermas, tout l'effort de la philosophie est de chercher à le dissocier de la conquête commerciale pour les opposer l'un à l'autre. C'est pourquoi, selon Kant, à l'étranger qui vient de passer le cap de Bonne-Espérance, n'est-il dû qu'un droit de visite, au nom de l'hospitalité universelle :

« [C]e droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société, en vertu de la commune possession de la surface de la terre, sur laquelle, puisqu'elle est sphérique, il ne peuvent se disperser à l'infini mais doivent finalement se supporter les uns à côté des autres. »²¹

Le droit de visite est une conséquence nécessaire du droit de jouir de la surface du globe. Mais ce droit d'hospitalité, ajoute Kant, et c'est essentiel « *s'arrête à la recherche des conditions de possibilité d'un commerce avec les anciens habitants.* »²²

On ne saurait mieux formuler la question. Pour Kant, il est certain que l'établissement de relations commerciales entre les divers continents, celles-ci devenant publiques et légales, « rapprochent toujours d'avantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique »²³, c'est-à-dire de l'unification de la communauté humaine en une communauté politique parfaite qui constitue le but de l'histoire universelle²⁴. Le développement du commerce mondial contribue à l'unification politique de l'espèce humaine et est à ce titre tout à fait souhaitable. Mais un tel souhait n'est en aucun cas une obligation légale ou morale de commercer, c'est tout au plus une obligation de rechercher les *conditions de possibilité* du commerce. Et s'il existe une raison morale pour préférer le commerce à l'absence de relation, puisque le commerce contribue au but final de l'humanité, cette raison ne fait en aucune manière oublier que le commerce est soumis au respect du droit de visite.

C'est dire que le respect du droit et l'intelligence du but final de l'Humanité ne justifient pas en eux-mêmes et à tout prix le commerce, et sont, au contraire, autant d'incitations à prendre le temps de se demander quels en sont les préalables. Là où Habermas ne déduit rien de la violence

des conditions historiques de possibilité du commerce, le droit de visite kantien permet de s'ouvrir au problème philosophique de l'entrée en commerce.

Le souhait de voir se développer les rapports politiques entre les membres de la même espèce doit donc conduire les protagonistes à se demander, et à ne jamais cesser de se demander, comment le commerce est possible, à rechercher inlassablement ses conditions empiriques de possibilités. Comme l'indique Kant, les conditions du commerce sont toutes entières dans leur recherche même, c'est-à-dire dans le respect du droit de visite. Le commerce n'est possible que si de part et d'autre ou en recherche à tout moment les conditions de possibilité. Mais qu'est-ce que rechercher les conditions de possibilité du commerce ?

Le voyageur sait déjà que les prétentions de l'universalisme sont incapables d'assurer l'entrée en discussion parce qu'elles n'organisent pas la recherche des conditions de possibilité de la discussion mais cherchent à imposer unilatéralement leurs propres règles. De cet échec il est possible de déduire que la recherche des conditions de possibilité du commerce suppose bien l'inter-compréhension, mais dans un sens beaucoup plus large que la version qu'en donne Habermas, qui englobe la compréhension empirique des émotions, aspirations, goûts et motivations de l'interlocuteur.

Mais il y a plus. Kant non seulement invite au respect des règles de l'hospitalité, mais considère qu'au cas où celles-ci seraient bafouées, le *refus du commerce* devient légitime :

« La Chine et le Japon (Nippon) qui avaient fait l'expérience de tels hôtes [les États commerçants], leur ont en conséquence, *sagement permis*, en ce qui concerne la Chine, l'accès certes mais non l'entrée et, en ce qui concerne le Japon, il en a permis l'accès mais à un seul peuple européen : les Hollandais qu'ils excluent cependant comme des prisonniers de toute communauté avec les indigènes ». ²⁵

Faut-il comprendre que dans un contexte de conquête inhospitalière, le refus d'entrer en discussion selon les canons du commerce communicationnel pourrait bien être une des voies pour rétablir les conditions empiriques de possibilité du commerce qui ne sont pas réunies ?

En tout cas, le mépris du droit de visite, l'*inhospitalité*, terme qui résonne encore, sous la plume de Kant, de l'indignation soulevée par les horreurs de l'agression européenne, constitue une situation assez exceptionnelle pour mériter un traitement distinct des figures du commerce légitime. L'inhospitalité des États commerciaux a été telle qu'il peut être considéré comme tout à fait *sage* d'aller jusqu'à refuser « toute communauté

avec les indigènes ».

C'est un véritable tour de force que réalise le philosophe de Königsberg, puisqu'il parvient à concilier l'affirmation de l'existence du « point de vue moral », consolateur et universel, sans condamner en son nom le refus du commerce communicationnel, c'est-à-dire sans réintroduire le point de vue normatif et eurocentré qui pousse l'universalisme communicationnel à faire des silences japonais les symptômes d'une pathologie sociale. En qualifiant la fermeture de décision *sage*, un pas important a été franchi dans la direction d'une compréhension réelle du point de vue de l'autre interlocuteur.

Reste que ce pas en avant, qui intéresse le voyageur au premier chef, est un défi à la cohérence de la doctrine kantienne du commerce mondial, dont il est bien connu qu'elle devrait être indissociable de l'adoption du point de vue moral qu'est celui de l'Histoire universelle. Le voyageur doit examiner cette thèse et chercher à la concilier avec le jugement porté sur la *sagesse* de la politique de fermeture ou, à tout le moins, d'ouverture strictement parcimonieuse de la Chine et du Japon.

Cette question, le voyageur le sent bien, engage la définition du voyage philosophique lui-même. La philosophie, qui s'identifie au point de vue moral universel, doit pouvoir rendre compte de la rationalité de cette sagesse, rationalité qui n'apparaît justement que si l'on *comprend* réellement le point de vue de la Chine et du Japon. Or cette compréhension exclut non seulement le faux universalisme des États commerçants, trop superficiel pour qu'on n'y lise pas clairement la particularité des appétits qui les animent, mais aussi un point de vue universel surplombant qui considérerait le détour par les motivations des uns et des autres comme une déchéance, une chute dans l'irrationalité des intérêts particuliers. C'est la possibilité même d'un véritable décentrement qui est en jeu dans cette tension. Reste donc au voyageur à se demander en quoi consiste cette sagesse, et quelle tension elle introduit dans le système kantien.

L'hypothèse de l'isolement

Revenant au texte, il ne fait aucun doute que Kant désapprouve la conquête qu'il identifie à *l'horreur* et à la *litanie des maux qui oppriment le genre humain*. C'est la raison pour laquelle la politique de fermeture de la Chine et du Japon relève de la prudence politique. Mais *qui* la juge telle, et plus précisément, *d'où* ? Dire que la fermeture est sage, n'est-ce pas se placer du point de vue des seules victimes potentielles des horreurs de la conquête et des spectateurs qui les prennent en pitié ? Pour la philosophie,

qui chausse les lunettes de l'histoire universelle, l'horreur elle-même ne constitue-t-elle pas une relation, la pire qu'on puisse imaginer certes, mais une relation tout de même qui contribue, fût-ce négativement, à l'unification du monde, sous l'égide d'une constitution politique parfaite²⁶? L'horreur est à la fois un fait et un jugement de valeur. Ce jugement de valeur même est là pour montrer que l'oppression du genre humain ne va pas sans la prise de conscience des droits cosmopolitiques de *tous* les habitants du monde. Il faudrait alors comprendre que le commerce, fût-il celui des armes et du bois d'ébène, hâte la réalisation de l'unification de l'espèce. Une telle lecture de Kant interdirait donc de donner à la sagesse politique des Extrêmes-Orientaux une quelconque portée systématique.

Les textes célèbres sur l'insociable sociabilité vont dans le sens de cette thèse. En effet, le philosophe de Königsberg affirme dans *L'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* que :

« [L]e moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions [de l'homme] est leur *antagonisme* au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette Société. »²⁷

Ce serait là quelque chose comme ce que Hegel appellera plus tard une ruse de la Raison, où l'intérêt particulier des commerçants peut bien être irrationnel, il n'en contribue pas moins, et très paradoxalement, au devenir d'un monde rationnel. Ainsi, la fermeture, le refus du commerce ne pourrait être jugée sage que du seul point de vue chinois et japonais, quelque chose comme une règle politique prudentielle et particulière qui ne saurait être celle du philosophe, qui juge, lui, du point de vue de l'universel, celui-là même qui absout l'expansion commerciale au titre qu'elle hâte la réalisation du but final de l'humanité en rendant possible un agir communicationnel conscient de lui-même.

Une telle interprétation, outre qu'elle est très hégélianisante et assez sommaire, anéantirait la féconde tension mise à jour par le voyageur ; fait assez bon marché de tout le mal que Kant pensait des raisonnements du type « la fin justifie les moyens », comme de son attachement au caractère inconditionnellement respectable de la personne humaine, pour le moins mis à mal dans la conquête.

Aussi le voyageur refuse-t-il cette lecture et s'attache-t-il à définir plus rigoureusement le jeu kantien de l'insociable sociabilité. La lecture du texte canonique en la matière lui ouvre la possibilité de donner à l'insociabilité un sens plus large que la seule défense d'intérêts commerciaux particuliers :

« J'entends ici par antagonisme l'*insociable sociabilité* des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. L'homme a un penchant à s'associer, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve dans le même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens. »²⁸

L'insociabilité est certes un intérêt, égoïste parce que particulier et attaché à la défense exclusive de cette particularité, mais pas nécessairement tourné vers la conquête militaire, marchande ou communicationnelle. Il peut conduire tout aussi bien à *s'isoler* des autres²⁹. Les désirs de richesse, de profit ou de reconnaissance ne sont pas les seuls ressorts de l'insociabilité, puisqu'il est possible, avec Kant, de faire sa place à une insociabilité défensive, prenant la forme d'une *résistance* :

« [E]t, de ce fait [la propension à s'isoler] il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres »³⁰.

Si l'on considère que l'insociable sociabilité est cette disposition contradictoire à s'associer et à se détacher, on comprend beaucoup mieux en quoi la politique de fermeture de la Chine et du Japon n'est pas une sagesse prudentielle des seuls points de vue chinois et japonais, mais tout aussi bien du point de vue philosophique et consolateur de l'histoire universelle. S'il faut bien que l'histoire paie son tribut à l'insociabilité, il faut même dire que la fermeture en est une modalité bien plus légitime que le commerce inhospitalier, parce qu'elle est sage.

Refuser de réduire l'insociable sociabilité à la dialectique du désir et du droit, admettre que l'isolement est aux côtés du commerce une des figures possibles de l'insociabilité, c'est accepter que la dynamique de l'histoire ne soit pas seulement celle qui oppose la particularité des intérêts à l'universalité des normes, et que la recherche des conditions de possibilité du commerce selon les règles de l'hospitalité puisse passer par la fermeture.

C'est ce qui sauve au demeurant la philosophie de n'être qu'une légitimation *a posteriori* des horreurs de la conquête. Mais il convient d'en tirer les conséquences et de marquer que Kant distingue le commerce légitime et la conquête, faisant du premier une nécessité certes peu morale mais bien

utile au développement des dispositions de l'espèce et de la seconde la négation brutale de l'humanité même de l'homme.

Il faut donc, avec Kant, réaffirmer que la conquête n'a jamais enfanté que l'oppression du genre humain. Ce n'est pas l'expansion coloniale qui porte en elle la réalisation de l'unification de l'espèce, c'est le commerce dans le respect de ses conditions de possibilité, c'est-à-dire dans l'hospitalité, et son refus lorsque ces conditions ne sont pas remplies. Quand Habermas fait du développement du capitalisme une condition de possibilité historique de l'agir communicationnel, sans distinguer le commerce selon les règles de l'hospitalité et la conquête, il ne peut plus comprendre le refus de la discussion.

On objectera pourtant que chez Kant, il n'y aurait pas eu de fermeture sans conquête, que l'inhospitalité des États commerçants est un préalable logique et chronologique au refus du commerce. L'objection ne résiste pas à la lecture. D'après Kant, la fermeture n'est pas une résistance à l'horreur de la conquête, mais à l'horizon de son attente. Kant précise en effet que cette résistance, l'homme la trouve *en lui* :

« [I]l trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et, de ce fait, *il s'attend* à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait lui-même enclin à résister aux autres. »³¹

Il n'est pas nécessaire de faire l'expérience de l'agression pour en craindre la possibilité. C'est dire que la conquête n'est pas même la condition historique de la mise en jeu de la résistance et que, décidément, y compris du point de vue universel et consolateur de la philosophie, elle ne sert à rien et ne peut être confondue ni avec la modernisation ni avec la rationalisation.

Tout cela ne fait certes pas de la politique de fermeture une panacée destinée à hâter le rapprochement des membres de l'espèce, mais explique qu'il soit possible de condamner les États commerciaux et de juger sage la politique de la Chine et du Japon *du point de vue philosophique*. La fermeture est sage parce qu'elle permet de faire l'économie de la litanie des maux qui oppriment le genre humain — qui ne peuvent être considérés comme une relation — et parce qu'elle oblige à revenir sur les conditions de possibilité d'un commerce qui procède véritablement d'un rapport entre les parties du monde séparées par les mers, un commerce hospitalier.

Là où chez Habermas les termes du choix à faire sont le commerce militaire et marchand d'une part, la communication de l'autre, Kant découvre l'antériorité logique et chronologique d'un contexte propice au

commerce (marchand et communicationnel) par la recherche de ses conditions empiriques de possibilité, en l'absence de quoi son refus est légitime. C'est dire que la défense inconditionnée du commerce, marchand ou communicationnel, n'est pas une figure imposée de la philosophie et qu'il ne faut pas refuser le décentrement véritable, celui qui passe par la compréhension réelle de l'interlocuteur au titre que le point de vue moral serait incompatible la prise en charge d'un point de vue particulier.

Au delà de sa doctrine elle-même, le philosophe de Königsberg propose une leçon de courage intellectuel, en n'hésitant pas à devenir chinois et japonais, l'espace d'un instant, à l'occasion d'une vertueuse colère. Ce faisant, il ouvre une voie.

On objectera que Kant est le penseur de l'universalité de la communication, et l'on citera à l'appui de cette objection la *Critique de la Faculté de Juger*. Une lecture attentive du paragraphe trente-neuf de cet ouvrage enseigne cependant que Kant n'est pas tant le penseur de la communication, que de la communicabilité universelle. La déduction transcendantale du jugement de goût permet sans aucun doute d'affirmer, *a priori*, qu'il est possible de communiquer, mais, et c'est là l'essentiel, ne dit pas comment empiriquement, et ne se prononce donc pas sur l'existence d'un convertisseur universel pour ce qui concerne la communication des sensations. C'est une des grandes forces du philosophe de Königsberg que d'avoir su garder toujours ouverte la possibilité transcendantale de la communication sans faire de cette possibilité une nécessité empirique.

Certes, chez Kant, la Raison comme faculté du sujet transcendantal permet de faire jouer aux catégories de l'entendement, compris comme des universaux de la Raison, le rôle de convertisseur. Habermas rejette cette idée et en déduit la nécessité de trouver dans la communication l'équivalent de ce qu'il vient d'abandonner à la critique de la modernité ; mais ce faisant, il perd le bénéfice de la dissociation entre possibilité et nécessité de la communication et s'interdit la compréhension de tous ceux qui ne discutent pas, parce ce qu'ils font le choix de ne pas discuter.

Le voyageur n'estime donc pas être infidèle à Kant en suivant son exemple, et en puisant dans la lecture de son œuvre le courage nécessaire pour s'aventurer dans la compréhension réelle du point de vue de l'autre sans cependant abandonner la prétention à l'universel constitutive de la philosophie.

L'appel de Königsberg

ou

La voie du voyage

C'est pourquoi, il fait sienne la maxime kantienne de recherche des conditions de possibilité du commerce et, tirant les leçons des échecs de l'universalisme communicationnel, identifie cette recherche avec la possibilité de comprendre réellement l'interlocuteur, de se décentrer vraiment.

La voie ouverte par Kant est d'entrée féconde puisqu'elle permet de rendre compte du refus de discuter du Japonais typique autrement qu'en terme de pathologie. Là où l'universalisme communicationnel ne peut y voir qu'une réaction sans doute prévisible, mais aussi désespérée que peu légitime, visant à sauver l'intégrité d'un monde vécu clos sur lui-même et destiné à disparaître, un frein à la modernité, ou encore une résistance *de la tradition*, il est possible d'y déceler une résistance *à la traditionalisation*, c'est-à-dire à la dévalorisation qu'entraîne l'adoption du mode de valorisation par l'universel et la hiérarchie des valeurs qu'il induit et à la désignation de son monde vécu comme traditionnel.

Ainsi le Japonais typique ne réactive pas, sur le mode exotique, la Querelle des anciens et des modernes en opposant un Japon éternel et insondable au commerce occidental, mais fait bien plutôt émerger le problème de l'entrée en communication en faisant resurgir les horreurs et les crimes de la conquête. Considérer son attitude comme la résistance qu'une conception traditionnelle du monde oppose à la modernisation, c'est avoir fait sienne une conception universaliste de l'Histoire comme devenir-monde du commerce, sans distinguer le commerce légitime de la conquête, et c'est avoir épousé la hiérarchisation des valeurs qu'il porte en lui. Dans cette hiérarchie, toute résistance au commerce est passéiste, relève du traditionalisme de réserve.

Cette position est intenable. En effet, pour n'être pas, on l'a vu, le produit de la conquête mais celui de sa seule possibilité, le point de vue de l'isolement n'en est pas moins contemporain de l'entrée en contact, et donc au moins aussi moderne que le commerce lui-même. L'universalisme communicationnel d'origine européenne conteste sa légitimité en le saisissant comme pré-moderne, au sens habermasien, et y voit les décombres surannés d'un monde en voie de disparition. La résistance par la tradition fait appel au pathos d'un passé autochtone, parce que celui-ci a déjà été détruit par l'ouverture ; la résistance à la traditionalisation, par la fermeture, ne saisit pas le particulier comme *passé* et ne se prête à aucun pathos nostalgique, il est strictement contemporain de l'ouverture.

Pour honorer la prétention à l'universalité de la philosophie, il convient donc de faire justice à l'exigence de compréhension du point de

vue de l'autre, c'est-à-dire non seulement à adopter le point de vue intéressé de celui qui vise à convaincre de la légitimité de l'expansion d'une morale universelle, mais le point de vue réellement désintéressé de celui qui a le temps de faire les détours nécessaires pour comprendre le point de vue de son interlocuteur.

L'expérience de la discussion avortée avec le Japonais typique, et la volonté de s'inscrire dans l'asymétrie du contexte de la conquête que Habermas néglige et que Kant souligne, incitent le voyageur à se tourner vers le Japon.

Cette voie n'est pas de tout repos. Parce qu'elle suppose non seulement la mise entre parenthèses du point de vue égocentré, mais aussi celle du point de vue universaliste, au profit d'un *autre* centre. Aussi bien logiquement que chronologiquement, l'adoption d'un autre centre suspend tout jugement, ne tolérant tout au plus qu'une déontologie provisoire, celle qu'imposent les exigences propres de la philosophie et du voyage.

Autant dire que la voie est étroite et risquée : en cas d'échec dans la compréhension, donc dans la recherche des conditions de possibilité du commerce, aucun principe ne pourra être opposé à la possibilité de la guerre.

Le voyageur n'est pas belliciste. Il ne trouve aucun intérêt au romantisme guerrier ni aucune poésie aux champs de bataille. Aussi est-ce dans l'espoir que l'examen philosophique des conditions de l'entrée en commerce, du point de vue japonais, lui offrira les moyens de s'en préserver, ou en tout cas de légitimer les concepts qui la condamne, qu'il choisit de ne pas renoncer au décentrement.

NOTES

¹ J. H., NFED, p. 79. Cf. supra note n° 3, p. 21.

² J. H., TAC, T. I, p. 36. Nous soulignons *plus encore*, tandis que *candidates* et *le cas échéant* sont soulignés par Habermas.

³ J. Habermas, *Droit et démocratie*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 33. C'est nous qui soulignons.

⁴ J. H., TAC, T. I, p. 121.

⁵ Jürgen Habermas utilise le terme de rationalisation dans même sens que Max Weber, et en propose, dans un ouvrage un peu antérieur, la définition suivante : « Max Weber a introduit le concept de "rationalité" pour caractériser la forme capitaliste de l'activité économique, la forme bourgeoise des échanges au niveau du droit privé et la forme bureaucratique de la domination. La rationalité désigne tout d'abord l'extention des domaines de la société qui sont soumis aux critères de décision rationnelle », *La technique et la science comme idéologie*, trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Denoël, 1973, p. 3.

⁶ Jürgen Habermas, « Dialectique de la rationalisation », in *Cahiers de philosophie*, n° 3, 1986, p. 66. Dans le même entretien, Habermas fait explicitement référence à l'analogie qu'entretient sa thèse avec celle que défend K. Marx dans *l'Introduction* dite de 1857 à la *Critique de l'économie politique*, selon laquelle c'est dans le capitalisme que le travail devient abstrait et qu'il devient possible de penser le travail en général, et d'en faire le concept central de l'anthropologie. Il y a bien là quelque chose comme une dialectique historique de la connaissance, mais chez Marx le travail aussi a une histoire, tandis que chez Habermas, les pratiques langagières sont un horizon anthropologique assez *stable* pour justifier l'universalité de procédures de validation de normes morales.

⁷ Pour une formulation moins explicite dans un ouvrage plus central : « le développement de la société elle-même doit faire apparaître des problématiques qui ouvrent objectivement aux contemporains un accès privilégié aux structures de leur monde vécu », in TAC, T. II, p. 444.

⁸ J. H., TAC, T. II, p. 367. L'expression est de Marx.

⁹ J. H., ED, p. 18.

¹⁰ Cf. Stéphane Haber, *Habermas ...*, *op. cit.*, p. 124.

¹¹ L'expression est ici — chez Habermas — synonyme d'Occident.

¹² Citation tirée de Condorcet, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, Paris, Éditions Sociales, 1973, p. 130.

¹³ J. H., TAC, T. I, p. 165.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ J. H., TAC, T.I, p. 60. C'est Habermas qui souligne.

¹⁶ J. H., TAC, T. I, p. 60.

¹⁷ J. H., ED, p. 61.

¹⁸ Cf. *supra*, p. 16.

¹⁹ Naturellement, parce que Kant — qui n'a paraît-il jamais quitté Königsberg — fut un formidable voyageur. À ce propos, cf. M. Crampe-Canabet, « Le voyageur de Königsberg », préface à la *Description physique de la terre*, in *Philosophie*, n° 5, Paris, 1985. On pourra aussi consulter l'édition récente de quelques-uns des cours de géographie qu'il a donné à l'Université; Kant, *Géographie*, trad. M. Cohen Halimi, M. Marcuzzi, V. Seroussi, Paris, Aubier, 1999.

²⁰ E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, trad. F. Proust et J.-F. Poirier, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 94. Cet ouvrage sera noté VPP par la suite. Jacques Derrida

parle à son endroit de « grand petit texte » dans *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Unesco/Verdier, 1997, p. 12.

²¹ E. K., VPP, p. 94.

²² E. K., VPP, p. 94. C'est nous qui soulignons.

²³ E. K., VPP, p. 94.

²⁴ E. K., *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 86. Selon la neuvième proposition : « Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle en fonction du plan de la nature, qui vise une unification politique totale dans l'espèce humaine, doit être envisagée comme possible et même comme avantageuse pour ce dessein de la nature. » Sur la question du « dessein de la nature », en particulier sur la distinction entre l'unification cosmopolitique, et la réalisation du souverain bien comme réalisation d'une communauté morale, cf. Yirmiyahu Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Klincksiek, 1989.

²⁵ E. K., VPP, p. 94 à 96. Nous soulignons l'expression *sagement permis*. Kant fait allusion à la politique de fermeture — *sakoku* — durant laquelle les Japonais n'ont pas le droit de se rendre à l'étranger ni les étrangers au Japon, à l'exception de la réception périodique de diplomates et de commerçants chinois et coréens et au maintien de relations commerciales avec la Hollande. Les Hollandais devaient débarquer dans l'île artificielle de Deshima, en face du port de Nagasaki, et interdiction leur était faite d'en sortir. Aussi ne pouvaient-ils avoir de contacts autorisés qu'avec les envoyés officiels du Shôgun et leurs interprètes. Cependant, la levée de l'interdiction sur les livres étrangers en 1720 donne naissance aux « Études Hollandaises », qui joueront un rôle non négligeable dans le développement de la pensée japonaise. C'est en se liant avec son interprète que le médecin Engelbert Kempfer obtint de se faire raconter le Japon et publia un ouvrage qui, pendant tout le XVIIIe siècle, fut la référence principale et la source d'information la plus sérieuse sur ce pays. Publié en 1712 en latin sous le titre *Amoenitatum Exoticarum*, dans le Ve fascicule, il en circule en Europe diverses traductions et abrégés. Kant s'en inspire lorsque, dans ses cours de géographie physique professés à l'Université de Königsberg, il aborde le Japon. [Je remercie le Professeur Nakagawa Hisayasu de m'avoir appris l'existence de ces textes et permis de les consulter, M. X.]. Sur la représentation du Japon par les Européens, du XVIe au XVIIIe siècle, on consultera Jacques Proust, *L'Europe au prisme du Japon*, Paris, Albin Michel, 1998.

²⁶ Kant ajoute en effet au constat de l'horreur de la conquête la remarque suivante : « Cependant, la communauté (plus ou moins étroite) formée par les peuples de la terre ayant globalement gagné du terrain, on est arrivé au point où toute atteinte au droit en un seul lieu de la terre est ressentie en tous. Aussi bien l'idée d'un droit cosmopolitique n'est pas un mode de représentation fantaisiste et extravagant du droit. » VPP, p. 96.

²⁷ E. K., *L'idée ...*, *op.cit.*, p.74.

²⁸ *Ibid.* Selon Y. Yovel, le conflit des volontés particuliers n'est pas strictement utilitaire, cf. *Kant ...*, *op. cit.*, le chapitre trois.

²⁹ Kant parle aussi, bien sûr de « l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité » qui pousse l'homme « à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. », *ibid.* L'insociabilité peut sans doute prendre la forme de l'agressivité, mais sans exclusive.

³⁰ *Ibid.*

³¹ E. K., *Ibid.* L'histoire du Japon illustre d'ailleurs parfaitement le propos kantien.

Au moment où le Shôgunat décide la fermeture du pays, le Japon vient à peine de renoncer — à la suite de revers militaires cuisants — à la colonisation de la Corée. Les intentions des puissances européennes lui sont d'autant plus accessibles qu'il les partage.

CHAPITRE III

KYÔTO

ou

Peut-on être Japonais et philosophe ?

L'adoption d'un point de vue japonais ne va pas sans s'y préparer. Le premier réflexe de qui se prétend voyageur est de renoncer au tourisme, c'est-à-dire à chercher des *curiosités*. Il ne faut donc pas hésiter à congédier le Japonais typique. Il a sans doute été parfait pour mettre au jour le problème de l'entrée en commerce, il s'est prêté avec grâce aux « manches » que la lecture de Habermas suggérait au touriste, mais justement parce que c'est un type, il est non seulement devenu inutile, mais même franchement dangereux. Un type ne pourra jamais — et par définition — faire autre chose que figurer une espèce en général, et il n'y a pas de point de vue japonais en général. Le Japonais typique est une invention à l'usage des touristes occidentaux (un touriste chinois aurait-il été attentif à cette typicité là ?). Or le touriste, on l'a vu, pour conquérir le titre de voyageur doit renoncer au négoce comme à la philosophie communicationnelle, puisque c'est pour échapper au commerce des opinions qu'il veut devenir philosophe : un touriste peut sans doute discuter l'opinion d'un type, mais la philosophie — elle — s'y perdrait. C'est dire combien il se fait désormais un devoir de mettre à mort le Japonais typique, considérant que cette mise à mort est la condition d'un décentrement qui se veut être l'adoption d'un point de vue *philosophique*.

Le voyageur se tourne donc vers le Japon à la recherche d'une pensée philosophique japonaise de l'entrée en commerce. Ce qui fait surgir une multitude de difficultés, à commencer par celle-ci : comment aborder une pensée non occidentale, quand on cherche à se décentrer, mais qu'on en est encore au seul point de vue de la philosophie occidentale, ce qui est le cas de notre voyageur ? Et cette autre, en même temps : y a-t-il dans la pensée japonaise quelque chose qui puisse être considéré par la philosophie comme de la philosophie ?

Du bon usage de la distance en philosophie

Si Habermas ne parvient pas à penser le décentrement, c'est d'abord et avant tout parce qu'il est trop intéressé à légitimer l'universalité de sa théorie. Les Azande n'acquièrent même pas dans son œuvre le statut

de figurant, tout au plus celui de faire-valoir, quelque chose comme l'occasion d'un échange d'arguments avec des collègues relativistes. Dans ce procès, les deux parties usent de la distance comme d'un instrument rhétorique, aidé en cela par la métaphore récurrente du miroir. L'usage spéculaire de la différence dit bien de quel regard l'autre est le reflet, et ce qu'on est censé y voir. Un miroir reflète un point de vue sans le transformer. D'ailleurs Habermas ne se cache pas de ne faire appel aux Azande que pour s'y mirer. Les *contrastes*, qui indiquent en optique des variations entre colorations distinctes et s'opposent en anthropologie aux similitudes, sont ici convoqués pour marquer des *différences* (et pas n'importe lesquelles, puisque Habermas parle d'« antithèse »), et conforter par là une *identité*. Dans cette specularité, on a simplement escamoté le décentrement.

Le voyageur qui n'a ni thèse ni identité à défendre, cultivera le désintéressement pour se garder de voir des différences, et *a fortiori* des antithèses, là où il n'y a que des contrastes, fussent-ils violents. Il se gardera donc de considérer le point de vue japonais recherché comme un miroir. D'ailleurs, ce point de vue n'offre pas le même confort visuel que la pensée dite sauvage. Le jeu spéculaire n'a pas les mêmes effets partout : aux seconds revient la tâche d'incarner la simplicité bucolique des premiers âges, tandis qu'on reconnaît au moins aux penseurs japonais la complexité, attribut essentiel de l'impénétrabilité de l'Asie mystérieuse dont on sait le rôle qu'elle joue dans la construction occidentale du japonisme¹. De surcroît, les représentations européennes du Japon ont toujours été assez contradictoires pour que ce soit moins l'image du miroir qui vienne à l'esprit des amateurs de regards croisés que celle du *prisme*. On peut considérer qu'il s'agit d'un progrès dans la mesure où le prisme fait au moins l'honneur à la société en question de n'être pas parfaitement lisse, mais il reste que c'est encore soi-même qu'on y va chercher. Jacques Proust, qui emprunte l'image à Paul Claudel, et en fait le titre de son dernier ouvrage, a l'immense mérite d'en faire l'objet même de son étude, et de prendre la précaution de souligner qu'« en dépit des apparences, ce livre-ci ne parle pas du Japon, mais de l'Europe [...]. C'est de l'Europe que je parle et en Européen »².

Il faut encore noter que l'usage de la métaphore du miroir et le jeu des regards réfléchis n'est en rien l'apanage de l'universalisme. Comme dans tout bon procès, dès lors qu'un argument est introduit par une des parties, il peut l'être aussi par l'autre : on se perdrait à savoir qui des relativistes ou des universalistes ont fait usage les premiers de l'éloignement spéculaire pour faire progresser leur cause ; que le miroir soit fidèle ou déformant, qu'il renvoie une image de soi conforme à celle que l'on souhaite y trouver par l'identité ou au contraire par la différence, c'est toujours le

même mouvement de soi à soi *sans passer par l'autre*.

D'ailleurs, chez les plus fins rhéteurs, on peut trouver les deux lignes argumentatives à la fois. C'est le cas de Habermas qui fait des Azande le lieu de confirmation de la rationalité occidentale prouvée par l'irrationalité sauvage, mais qui accorde à cette pensée, précisément parce qu'elle est irrationnelle et dévalorisée, la gloire d'être la face disparue de la pensée moderne, sorte de monde enchanté des rapports poétiques et immanents à la nature, d'où sourd une nostalgie dans laquelle s'origine un *pathos* relativiste, dont Habermas convient qu'il faille lui faire justice³. La hiérarchisation des valeurs que permet la distinction normative entre valeurs esthétiques et normes d'action permet de concilier les deux lignes en préservant le point de vue universaliste.

Le point de vue relativiste, pour triompher, n'a donc pas besoin de critiquer la projection narcissique à l'origine de l'argument, tout au plus lui suffit-il d'inverser les termes de cette hiérarchisation : la pensée de l'autre, de pré-moderne qu'elle était — correspondant à un stade inférieur de la modernisation du monde — sera désormais qualifiée de post-moderne pour entrer au service de la mise en forme du projet — occidental — d'un dépassement de la modernité occidentale.

De toute façon, ce n'est pas la pensée japonaise *en général* qui intéresse le voyageur *directement*, ce sont des positions — nécessairement singulières puisque philosophiques — qui lui fournissent les outils pour penser l'entrée en commerce, à savoir celles de philosophes japonais. Ces positions — est-il besoin de le préciser ? — sont trop contradictoires entre elles pour représenter une quelconque unité de la pensée japonaise. Cette dernière n'existe d'ailleurs pas autrement que comme objet construit par les sciences sociales. À ce titre son examen est nécessaire dans la proportion selon laquelle l'analyse d'un contexte conditionne l'intelligibilité d'une œuvre.

Faire ses bagages

Le voyageur ne fera donc pas de la pensée japonaise un tout homogène, non plus qu'un ailleurs radicalement différent, quelque chose comme une île philosophique, un nouveau monde sans rapport avec l'ancien, ce qui ne serait jamais qu'une nouvelle variation sur le thème du miroir. Cette remarque est d'autant plus importante que la société japonaise et sa « complexité », (ses écritures, ses religions, ses classes et ses castes, ses bureaucraties, ses armées...) semble être une machine de guerre idéale *contre* la modernité, au nom de la post-modernité⁴. La question est bien plutôt la sui-

vante : comment mettre en place une lecture qui échappe à toutes les formes de spécularisation instrumentalisante de la pensée étudiée ?

Ce choix de comprendre l'altérité comme contraste, en deçà du couple de la différence et de l'identité, lui semble être le seul moyen de désintéresser la vision. L'autre n'est ni pré- ni post- moderne mais simultanément à la modernité. Il ne sera donc pas question de se mettre en quête d'une pensée philosophique japonaise purifiée de toute influence occidentale, originellement japonaise. C'est pourquoi le voyageur prend très au sérieux la remarque de l'historien des idées Pierre Lavelle :

« La pensée du Japon ne s'est jamais réduite aux œuvres produites sur son sol. [Elle] est faite de choix opérés parmi les pensées étrangères, d'interprétations de celles-ci et de créations originales. Si, du Shintô primitif à l'âge du post-modernisme, elle est parcourue, selon l'expression de Maruyama Masao⁵, d'un *basso ostinato* qui lui est propre, la réduire à celle-ci serait répéter une trop fréquente erreur. »⁶

De Pierre Lavelle, notre voyageur retient aussi l'avertissement suivant — formulé à propos d'une École philosophique japonaise, dite École de Kyôto, mais de portée sans aucun doute générale :

« Pour éviter la naïveté toute discussion doit examiner, au point de vue philosophique et religieux, les éléments non seulement de continuité mais aussi de rupture entre les représentants actuels de l'École de Kyôto, les penseurs originaux qui les ont précédés ; le bouddhisme réformé contemporain, les formes prémodernes du zen et de l'amidisme, l'ensemble du bouddhisme la culture japonaise et, puisque les pensées de ces auteurs et leurs interprétations du bouddhisme sont devenus le principal pont culturel entre le Japon et l'Occident, les modalités de la réception du zen et de la culture japonaise par celui-ci, et au point de vue politique, non seulement les similitudes mais aussi les différences entre les idéologies dominantes du Japon ultra-nationaliste et de ses alliés européens et leur délégitimation par celles des démocraties occidentales et japonaises actuelles. »⁷

Il n'y a là au fond rien que le voyageur ne sache déjà. Pour que la philosophie reste fidèle à elle-même dans le voyage, elle doit honorer les mêmes prétentions à la rigueur du raisonnement, à la clarté de l'expression et à l'érudition savante qu'en Europe. C'est à ce prix que le touriste devient voyageur. Reste que la matérialisation des efforts requis pour y parvenir lui

fait tout de même l'effet d'un choc. Et qu'à tout prendre, pour salubre que soit ce choc, l'avertissement n'est cependant pas à prendre au pied de la lettre. Si c'était le cas, notre voyageur devrait non seulement renoncer à adopter le point de vue de la philosophie japonaise, mais à la philosophie tout court. Il lui faut en effet confesser que sa lecture des auteurs occidentaux ne s'appuie pas sur un examen de leurs œuvres dont la minutie interdirait à quiconque d'y pénétrer s'il n'était historien des idées⁸.

L'histoire des héritages intellectuels, du contexte et de la réception d'une œuvre sont des éléments essentiels mais pas strictement nécessaires à une lecture philosophique de textes philosophiques aussi bien japonais qu'occidentaux. Une telle lecture peut donc être entreprise par quiconque dispose d'une culture politique, religieuse et philosophique d'honnête homme. C'est dire qu'une condition du décentrement philosophique est de pouvoir acquérir honnêtement au moins *deux* de ces honnêtes cultures au cours de sa vie. Il semble au voyageur que c'est déjà beaucoup demander.

Pour assouplies qu'elles doivent être, les recommandations de Pierre Lavelle ne sont en aucun cas à ignorer. La projection spéculaire a d'abord son origine dans l'ignorance de l'histoire des doctrines (les éléments « non seulement de continuité mais aussi de rupture »), du contexte historique qui les voit naître (les « modalités de [leur] réception ») et des enjeux de leur réception (au point de vue politique, non seulement les similitudes mais aussi les différences entre les idéologies dominantes [...] et leur délégitimation [...] actuelle »).

Est-il nécessaire d'ajouter que plus d'un siècle d'influence occidentale sont à l'origine d'une considérable asymétrie, que dévoile l'anecdote relatée par Philippe Pons : on connaît infiniment mieux Baudelaire ou Mallarmé au Japon que Bashô en Europe. Non pas que la culture nipponne soit sans influences sur l'Occident, loin de là, mais à tout le moins pour ce qui concerne la philosophie, la pensée européenne fait montre jusqu'à aujourd'hui d'un impressionnant manque de curiosité que la relative difficulté d'approche n'explique pas entièrement. Cette formidable asymétrie⁹ rend urgente l'ouverture de voies d'accès à la pensée philosophique japonaise qui ne soient pas réservées à la japonologie, sans jamais cependant perdre de vue que la philosophie n'est pas justifiée à s'émanciper de l'histoire au motif qu'elle voyage. Un bagage est donc requis, mais léger et pratique.

*Remède précaire au problème de l'asymétrie,
sous forme d'introduction à une géophilosophie*

S'il apparaîtrait possible de déjouer les pièges de la spécularité, il va sans dire qu'une certaine conception de la philosophie est en jeu dans l'entreprise du voyageur. Elle implique d'en refuser deux conceptions siamoises. L'une consiste à gommer l'origine européenne de la philosophie pour en faire une discipline intellectuelle présente dans toutes les civilisations, sans autres considérations *géophilosophiques*. Au nom de la relativisation critique de la philosophie occidentale, on qualifie les pensées non occidentales avec les catégories de l'Occident, en pleine cohérence avec l'expansion commerciale qui trouve ainsi de quoi penser ce qu'elle trouve. Privée du secours de l'anthropologie, la colonisation eut-elle été réalisable ?

La seconde conception consiste à être *a priori* persuadé de ne pas rencontrer de philosophie ailleurs qu'en Occident. Cette thèse peut passer par la valorisation de la philosophie et peut bien vite verser dans la Nième version d'un eurocentrisme vulgaire, que l'ignorance des pensées non occidentales n'excuse pas, même chez les grands philosophes ; ou bien, passer par la limitation de la portée des théories philosophiques au seul monde occidental et implique de renoncer à leur universalité.

Aussi le voyageur préfère-t-il considérer que la philosophie n'est ni strictement occidentale ni mondiale : née en Grèce, elle a beaucoup voyagé, dans les wagons du commerce avec lequel elle n'a jamais cessé à la fois de partager une communauté de destin et de s'employer à nier cette communauté pour ne pas s'y dissoudre¹⁰. On n'échappe pas à la géophilosophie, non plus qu'à son histoire et à son devenir. La détermination d'une philosophie japonaise passe donc par l'examen du contexte historique dans lequel s'inscrit l'entrée en commerce entre l'Europe et le Japon.

Fort de cette conviction, le voyageur concentre donc sa recherche d'une philosophie japonaise sur la période qu'inaugure la première ouverture moderne à l'expansion commerciale des puissances européennes, en 1543 quand les Portugais introduisent les armes à feu dans un pays déchiré par les guerres entre suzerainetés rivales.

Il devait revenir à l'un de ces suzerains, Oda Nobunaga, d'avoir su le premier organiser des troupes armées de fusils, ce qui lui permit d'étendre son pouvoir sur tout le Japon central et de former le projet d'unifier le pays. Mais Oda Nobunaga est assassiné, et le projet est repris par son général Toyotomi Hideyoshi qui le réalise au point de parvenir, en 1588, à confisquer toutes les armes, et à institutionaliser le monopole légal de la violence. En 1600, tous les suzerains font allégeance à son successeur Tokugawa Ieyasu. La *pax Takugawana* s'instaure pour près de deux siècles

et demi, durant lesquels le Japon, après avoir été sensible aux influences chrétienne et européenne, se ferme quasi totalement¹¹. Cette période, dite d'Édo, sera celle de l'édification d'une bureaucratie solide, d'un commerce florissant à l'intérieur, d'un système social rigide et hiérarchisé constitué de quatre ordres : les guerriers, les paysans, les artisans, les marchands. Dès le XVIII^e siècle, le développement économique de grands centres urbains et la puissance nouvelle des marchands se heurtent d'autant plus violemment à cette hiérarchie que les guerriers, devenus fonctionnaires domestiques des seigneurs, sont enfermés dans l'étiquette pointilleuse d'une « société de cour » comparable à celle qu'analyse Norbert Élias¹². Les valeurs communes de ce nouveau monde trouvent leur origine dans le néo-confucianisme, l'éthique féodale et le bouddhisme.

À quelle modernité aurait conduit ce « développement intérieur »¹³? Nul ne le saura jamais puisque, en 1853, quand le cuirassé du Commandant Perry s'approche de la baie d'Uraga, l'avancée technologique et militaire des Occidentaux ne fait aucun doute. Le rêve, né des sages précautions prises face à l'inhospitalité des États commerçants, d'un développement indépendant du reste du monde, s'effondre. La pression extérieure provoque la chute du Shôgunat et la « Restauration »¹⁴ de l'Empereur à l'ère de Meiji qui inaugure la fondation d'un État-Nation sur le modèle européen, tout particulièrement prussien¹⁵, et l'ouverture forcée du pays au commerce international, c'est-à-dire aux traités inégaux imposés de même qu'à la Chine. Dès lors, le Japon n'aura de cesse de comprendre ce qui fait la force militaire des Occidentaux pour la reproduire et ainsi rattraper l'impérialisme européen et s'en libérer. La victoire contre la Russie (1904-1905) fournit l'occasion de faire état du nouveau rapport de forces et, en 1911, le Japon est le seul pays oriental à avoir conquis l'égalité diplomatique avec les puissances occidentales.

Le fruit de cette histoire est la rencontre inédite entre les prodromes d'une modernité indigène et une occidentalisation choisie sous la pression extérieure, d'où émerge une société hybride, tout à fait déconcertante aux yeux de ceux qui confondent occident et modernité¹⁶. C'est sans doute ce qui explique que la modernité japonaise ne puisse être réduite à l'occidentalisation, mais que l'identité du Japon moderne soit pourtant sans cesse confrontée à l'Histoire mondiale assimilée au devenir-monde de l'Occident. Ainsi, selon Maruyama¹⁷ :

« Ni au Japon ni en Chine il n'y a eu de développement continu de la conscience nationale, au sens moderne, *dans* une " société internationale " dont l'environnement serait une évidence, mais l'un et l'autre ont été confrontés *tout d'un coup*, à un moment donné de

l'Histoire, au problème de la stabilité de la nation dans les relations internationales, face à une " société internationale " qui se dressait, pour ainsi dire, *en corps uni et de l'extérieur*, les forçant ainsi à la prise de conscience de " Soi " et du " Monde ". Les éléments culturels divers issus du long développement européen — le christianisme et le " capital ", les maisons de retraite et les canons ou les cuirassés, l'éducation obligatoire et la " télégraphie ", la souveraineté de l'État et le système électoral — ont fait brusquement irruption sous la forme d'une masse énorme qu'on a appelé " Occident ". Face à cet " Occident ", dont le système de valeur et les traditions différaient du tout au tout, s'est posé la question de savoir s'il fallait en bloc s'y soumettre ou le refuser pour persévérer dans un système autarcique — ce dilemme a constitué la question cruciale de l'" Ouverture du Pays ", et les manières différentes d'y répondre ont déterminé les différents destins historiques suivis par le Japon et la Chine (ou par d'autres pays d'Asie). »¹⁸

La réponse négative à cette question de l'ouverture n'a décidément rien d'un reste condamné de tradition pré-moderne, c'est au contraire, depuis cent cinquante ans, et dans le même temps, le lieu de constitution et de la mise en question de la modernité japonaise. La fermeture constitue toujours une des références du débat politique et idéologique de l'archipel, même si le choix constant de l'ouverture depuis l'ère Meiji interdit *en fait* la fermeture (en quoi — entre autres — le destin du Japon se distingue de celui de la Chine). Il n'y a donc pas de point de vue japonais, en tout cas depuis deux siècles, *en dehors* d'un processus de modernisation d'abord distinct, puis associé, sous la pression mais de l'intérieur, à l'occidentalisation. Le voyageur peut donc, en suivant les analyses de Katô Shûichi¹⁹, considérer le XIXe siècle comme un « tournant »²⁰ dans l'histoire intellectuelle du Japon, et en suivre les inflexions en les prenant pour guide.

La première de ces inflexions s'incarne peut être dans la figure de Sakuma Shôzan, à coup sûr un des premiers à avoir pris la mesure du défi que constitue le surgissement de l'Occident dans l'horizon japonais.

Sakuma Shôzan²¹, penseur²² et homme politique, commence par s'opposer à l'ouverture, fidèle en cela à l'inspiration confucéenne qui lui fait considérer l'Empire comme le centre du monde et son Extérieur comme la Barbarie [*Kai Shisô*, dans la transcription japonaise]. Shôzan se rallie donc au slogan « Chasser les Barbares étrangers ». Le Shôgunat ne sera jamais capable d'appliquer ce programme et c'est ce constat qui conduit Shôzan à changer d'avis : face à la supériorité militaire des Occidentaux, il convient de s'approprier leur art, et pour ce faire de renoncer à l'exclusio-

nisme. Shôzan propose alors au Shôgunat de ne plus utiliser le terme « Barbares » dans les textes officiels. Le raisonnement peut sembler paradoxal, presque tortueux : tout en prenant acte de la différence radicale entre la morale pratique orientale, d'inspiration néo-confucéenne, et l'art occidental qui anime la science et les techniques, notamment militaires, Shôzan propose, par delà leur opposition, d'utiliser les secondes pour préserver la première de la conquête. Il y a bien là un tournant intellectuel, puisque se pose pour la première fois dans ces termes la question de l'identité de la *nation* japonaise. Non seulement Shôzan pose la question, mais sa réponse évite d'opposer en bloc la morale pratique orientale (dont il fait l'attribut principal de l'identité japonaise) et la technique occidentale arrimée aux universaux qu'elle sous-tend. Au contraire, l'identité japonaise est jugée susceptible de les accueillir. Autant dire que l'identité nationale japonaise, ce « Soi » que l'irruption du « Monde » force à penser, est désormais à chercher dans un entre-deux, celui que constitue le contact de deux visions du monde, l'orientale et l'occidentale. Shôzan paiera ce tournant de sa vie puisqu'il sera assassiné par les exclusionnistes bien avant que la chute du Shôgunat et la restauration impériale ne fassent triompher le choix de l'ouverture.

Mais ce tournant n'est pas pour autant une rupture : selon Maruyama, la démarcation originale que constitue la pensée de l'entre-deux n'est possible qu'à partir du cadre original de la pensée néo-confucéenne qui se développe dans le Japon du XVIII^e siècle en s'éloignant de ses origines continentales. C'est en effet la situation marginale de l'archipel dans le monde chinois qui explique que certains penseurs, tels que Shôzan, aient pu dissocier l'Empire, l'Univers et le principe de l'universalisme pratique, le *li*²³. Le confucianisme chinois n'opérera pas avec la même aisance cette dissociation qui autorise l'utilisation de l'art et de la cosmologie physique occidentaux sans se départir d'une position qui préserve politiquement le nationalisme japonais. C'est en faisant du *li* le principe qui transcende l'Empire lui-même, et en y soumettant la rationalité scientifique et technique, que Shôzan parvient à concilier cultures orientale et occidentale au sein de l'identité japonaise. Au demeurant, cette conciliation permet de réaffirmer la permanence du « Moi » japonais, en quoi elle constitue un plaidoyer *pro domo* tout à fait opportun.

Dès la génération suivante, le climat se transforme considérablement. Toujours selon Maruyama, Fukuzawa Yukichi (1834-1901)²⁴ par exemple n'est déjà plus imprégné de la culture néo-confucéenne qu'il rejette, pour faire sienne les thèses venues d'Occident²⁵. Non pas qu'il considère que ces dernières sont incompatibles avec l'identité japonaise, mais bien plutôt que cette dernière ne peut être préservée politiquement sans se sou-

mettre aux valeurs occidentales.

Ici encore, comme chez Shôzan, il s'agit d'accepter l'occidentalisation au nom des impératifs de la défense nationale, mais Fukuzawa n'est déjà plus dans l'entre-deux, ce n'est plus au nom de l'universalité du *li* des néo-confucéens qu'il lance son invitation à l'acquisition des connaissances en provenance de l'Occident, mais au nom de la civilisation [*bunmeikai-ka*]²⁶, ce qui le conduit à défendre l'idée moderne de l'État-Nation et le droit international. D'ailleurs la victoire du Japon dans la guerre qui l'oppose à la Chine (1894-1895) bouleverse l'opposition politique Orient/Occident et tend à lui substituer une double opposition Japon/Asie et Japon/Europe. Fukuzawa défend alors le slogan « Sortir de l'Asie, Entrer en Europe », et admet la nécessité pour le Japon de rompre avec ses voisins pour rattraper le retard civilisationnel qui le sépare de l'Europe et se préserver de la colonisation, concrètement en se libérant des traités inégaux. Son ambition politique est de pouvoir rapidement faire du Japon un membre influent du groupe des pays civilisés.

Fukuzawa n'est certes pas un occidentaliste idolâtre, comme beaucoup, et il refuse de se contenter de singer superficiellement les mœurs des dominants, appelant les Japonais à en saisir l'« esprit », qu'il va chercher dans le soutien populaire à la promotion de la science et de la morale. Il reste que son œuvre est tournée vers l'occidentalisation du Japon, identifiée à la civilisation, qu'il souhaite la plus profonde possible, et si sa position ne peut se résumer dans le slogan officiel « âme japonaise, technique occidentale », c'est parce qu'il a la lucidité de considérer que la technique est indissociable de son esprit.

Là où Shôzan adopte le point de vue néo-confucéen pour penser le rapport du Japon au Monde, la génération de Fukuzawa fait le grand saut en se situant du point de vue occidental de l'histoire mondiale, c'est-à-dire du point de vue de la modernité européenne. Ce saut induit une hiérarchisation des valeurs contre laquelle les nationalistes s'insurgent dès 1880. L'« École romantique japonaise » constitue à partir de 1930 une des plus remarquables expressions de cette indignation, sur le mode ironique qu'engendre la pleine conscience de l'inexorabilité des bouleversements sociaux. Elle fait des intellectuels acquis à la « civilisation » la cible favorite de ses sarcasmes et fustige la servitude de ses contemporains à l'égard de la pensée occidentale jusqu'à faire de cette posture d'esthète ironiste la véritable incarnation de l'identité japonais²⁷...

Pour le voyageur en quête d'une philosophie japonaise de l'entrée en commerce, les intellectuels de la « jeunesse de Meiji »²⁸ sont peut-être les premiers penseurs véritablement hybrides : par leur éducation, ils sont aussi proches — ou aussi lointain, comme on voudra — du néo-confucianisme et

du bouddhisme que de l'idéalisme allemand et du positivisme scientifique, et ils peuvent prétendre parvenir à une critique interne de la modernité occidentale du point de vue de la pensée japonaise. C'est cette génération qui voit s'accomplir l'œuvre de Nishida Kitarô (1870-1945), considéré comme le premier et le plus grand des philosophes (au sens proprement occidental) japonais²⁹.

À la différence de Shôzan, le projet théorique de Nishida Kitarô n'est pas de penser l'*entre-deux*, mais de s'installer dans la rationalité occidentale, et plus précisément philosophique, pour penser en japonais les catégories de la pensée japonaise en tant que catégories philosophiques, au sens strict, occidental du terme. Il s'agit ni plus ni moins que de faire émerger un système philosophique d'origine non occidentale, quelque chose comme une philosophie orientale. L'expression relève sans doute de l'interprétation : Nishida parle de culture orientale, d'esprit oriental, mais considère qu'il n'y a qu'*une* philosophie. Reste que son projet est de continuer la philosophie à partir de cet esprit oriental, par delà la philosophie occidentale, comme il le dit dans un entretien avec un de ses disciples, Miki Kiyoshi, en 1935. Il n'est pas choquant de parler de philosophie orientale pour qualifier cette ambition :

« *Il faut traverser la philosophie occidentale.* Car la philosophie doit savoir se présenter sous une forme scientifique. En Chine, il y a le confucianisme ou la doctrine des mutations³⁰, mais à mon avis, on ne saurait passer par là. Le bouddhisme est très intéressant, mais lui non plus ne nous permet pas d'aller plus loin. Donc il faut qu'une pensée particulière naisse de cette traversée de la philosophie occidentale et saisisse ce que nous portons dans notre cœur. Aujourd'hui, les armées japonaises sont puissantes parce qu'elles ont appris la stratégie de l'Occident et non celle de Shingen ou de Kusunoki Masashige³¹. Il est sidérant de soutenir que cette méthode ne s'appliquerait pas aux études. Il faut faire des études à la manière des Occidentaux, de même que les militaires ont adopté les méthodes occidentales. L'important étant de traverser. »³²

L'idée d'une philosophie orientale qui satisfasse les exigences de rigueur, de clarté et d'érudition de la philosophie sans adjectifs, mais qui prenne en charge la géographisation constitutive de la critique de l'universalisme eurocentré est-elle l'aboutissement de la quête du voyageur, le point de vue à la fois philosophique et japonais tant recherché ? Pour le voyageur, le parallèle entre la forme philosophique et les techniques militaires est douteux. Surtout, la prétention à l'universalité de la philosophie ne lui inter-

dit-elle pas d'être orientale, occidentale, septentrionale ou méridionale ? De l'adoption d'un point de vue à la qualification géographique, il y a peut-être un long chemin, et le voyageur, ne sachant pas où il mène, ne s'y aventure pas sans examen philosophique approfondi. Ce qui revient à admettre qu'à tout le moins la pertinence du projet de Nishida doit faire l'objet de cet examen.

Nishida appartient sans doute à la « jeunesse de Meiji » mais sa longévité permet d'associer la réalisation de son projet de fondation d'une discipline nouvelle aux intellectuels de l'« âge industriel ». Son nom est en particulier intimement lié à l'Université Impériale de Kyôto, créée en 1897, où il dispensera son enseignement. Les philosophes qui le suivent s'emploient à réaliser ce projet et forment l'*École de Kyôto*, dont le rayonnement est important dans les années trente et quarante³³.

Chronologiquement, l'École de Kyôto est l'héritière critique de la notion de civilisation. Par civilisation, la génération de Meiji, particulièrement Fukuzawa, entend l'identification de l'Occident, de la modernité et de la rationalité universelle, et associe l'avenir du Japon à son développement civilisationnel, c'est-à-dire à sa modernisation, comprise comme rationalisation sur le modèle occidental. L'École de Kyôto partage cette définition de la notion de civilisation, mais, en l'articulant à une philosophie de l'histoire, se propose de la dépasser. Elle s'inscrit donc explicitement dans la « Crise des Sciences Européennes », dans la crise de la philosophie elle-même, celle en tout cas que découvre Nishida à travers Bergson, Husserl, Heidegger ou Marx.

Le projet de constituer une philosophie orientale s'articule d'une part autour de la critique interne de la philosophie occidentale, en débusquant les concepts marqués par l'eurocentrisme pour l'en débarrasser ; c'est ce qui conduit Nishida à faire résider le cœur de « l'occidentalité » dans l'idée de substance et à se proposer de « désubstantialiser » la philosophie et d'autre part, il s'agit de reformuler la pensée orientale dans le langage de la logique et de la philosophie, ce qui suppose un immense effort de « clarification », qui fait subir à ce « fond oriental » une formidable violence.

L'émergence de la philosophie orientale est aussi contemporaine du développement de l'ultra-nationalisme, de la militarisation et de la guerre, et s'est de surcroît fortement compromise en fournissant au régime les assises idéologiques qui lui manquaient pour obtenir l'adhésion des intellectuels et des étudiants³⁴.

Le débat d'après-guerre sur le degré de compromission de l'École de Kyôto avec le régime militaire n'a pas manqué de puiser des arguments dans l'examen de leurs prises de positions contre la modernité occidentale. L'École elle-même reste d'ailleurs étroitement associée à la participation et

à l'organisation de deux symposiums, « tristement fameux »³⁵ parce qu'ils étaient conçus, en tout cas par quelques uns des organisateurs, comme une légitimation de la politique d'agression du régime. Lors du premier de ces symposiums, intitulé *Dépassement de la modernité [Kindai no Chôkoku]*³⁶, l'un des représentants de l'École, Suzuki Shigetaka (1907-1988) définit le sens de l'expression comme suit :

« [L]e dépassement de la modernité est dans la politique le dépassement de la démocratie, dans l'économie le dépassement du capitalisme et dans la philosophie le dépassement du libéralisme. [...] Dans le cas du Japon à la question du dépassement de la modernité se superpose la question spécifique du dépassement de la domination du monde par l'Europe et le problème devient plus compliqué. »³⁷

La complication en question, fait l'objet du second symposium, qui s'inscrit dans la même problématique que le précédent, et s'intitule *Le point de vue de l'Histoire mondiale et le Japon [Sekaishiteki Tachiba to Nippon]*³⁸. Dans ce second symposium, il est beaucoup plus directement question de légitimer l'agression japonaise. Si l'on excepte donc le cas de son fondateur, Nishida Kitarô lui-même, qui a fait couler trop d'encre pour faire l'objet d'une prise de position sans discussion approfondie, il ne fait aucun doute que le projet philosophique même de l'École est lourdement hypothéqué par les prises de positions idéologiques de ses membres en faveur de la guerre.

Pour le voyageur, on ne peut pas dire que cette hypothèque tombe précisément bien. Outre le peu d'inclination politique qu'il éprouve pour le militarisme japonais, il sait qu'ayant congédié l'universalisme moral pour sauver l'universalité de la philosophie, il s'expose désormais à l'argument politique du chaos : il n'y aurait, hors de la légitimation des normes par l'universel, que la guerre, le fascisme et l'oppression de la liberté³⁹.

Si tel était le cas, les hésitations de Bourdieu à « soulever la question » de l'universalité des modèles de valorisation seraient justifiées par des considérations de prudence politique. Le voyageur voit plutôt dans cet argument deux erreurs, l'une philosophique et l'autre politique.

Philosophiquement, la question de la légitimation des valeurs et la critique de l'universalité n'a rien de nouveau, ni de tellement effrayant, on peut même dire que cette dispute existe depuis qu'il y a de la philosophie. Politiquement, il est illusoire de penser consolider les idéaux de la démocratie dans le monde en cherchant à les imposer sous une forme qui n'est pas susceptible de convaincre ceux qui sont censés les mettre en œuvre et en bénéficier.

Le voyageur surmonte donc ses propres craintes et persévère dans la suspension de son jugement, doté pour toute morale provisoire des exigences de rigueur, de clarté et d'érudition qui sont celles de la philosophie. C'est dans cette capacité à surmonter ces craintes que se joue la possibilité d'un véritable désintéressement, qui seul ouvre la voie à la compréhension.

De surcroît, le *Dépassement de la modernité* n'est pas seulement le thème d'un symposium célèbre, c'est une préoccupation centrale de la pensée japonaise moderne⁴⁰. Le constat de cette centralité devrait suffire — sauf à considérer que tous les japonais sont fascistes depuis cent cinquante ans — à en finir avec cette objection politique, pour se tourner vers les penseurs de l'École de Kyôto qui sont ceux qui ont posé le problème de l'entrée en commerce frontalement, dans les termes même de la philosophie.

Comme Kant, ces penseurs cherchent à adopter un point de vue qui s'émanciperait de la particularité, le point de vue universel de l'Histoire mondiale. Que peut bien être une philosophie de l'universel qui s'origine ailleurs qu'en Europe, et se construit aussi à partir de catégories non européennes, mais qui, formulée dans les termes de la philosophie, en revendique le titre, et par conséquent l'universalité ?

L'unité de l'École de Kyôto étant matière à débat, le voyageur se doit de choisir, par souci de cohérence, un seul de ses membres. Son choix se porte sur celui chez qui on trouve traitée la question de l'entrée en commerce, et de ses conditions de possibilité de la manière la plus explicite, et la plus accessible (parce qu'il est plus pondéré dans l'usage du « fond » oriental ?) : Kôyama Iwao (1905-1993), auteur d'un ouvrage intitulé *Philosophie de l'histoire mondiale* [*Sekaishi no tetsugaku*].

Le choix de Kôyama ne contribue pas à simplifier la nature du rapport entre l'adoption du point de vue japonais et la légitimation de la guerre. Il est tellement peu étranger au soutien idéologique au régime ultranationaliste qu'un commentateur contemporain pourra dire de lui que « la rationalisation de la guerre culmine dans [s]a philosophie de l'histoire »⁴¹.

La philosophie de l'histoire de Kôyama

S'inscrivant dans ce projet de constitution d'une philosophie orientale, Kôyama s'emploie dans sa *Philosophie de l'Histoire mondiale* à la critique des philosophies de l'Histoire qui rationalisent et légitiment, en l'appelant Histoire universelle, l'europanisation du Monde. Son point de départ correspond donc précisément à la faille que Kant met en lumière dans le texte sur le droit de visite : l'expansion des États commerciaux ne peut être identifiée naïvement au développement de la civilisation moderne.

Mais il considère aussi que même si l'expansion commerciale et les conséquences qu'elle porte s'origine dans la vision européenne du monde, il n'est pas possible de s'en tenir à une critique de l'histoire mondiale comme simple hypostase de la particularité européenne.

En effet, il faut, selon lui, accorder que l'europanisation du monde joue un rôle déterminant dans la constitution d'une universalité concrète : l'Europe en devenant le monde, cesse d'être un continent particulier pour devenir le lieu de l'unification de l'histoire mondiale. Ainsi :

« [T]outes les puissances européennes, quelles que soient les différences de degré, sont des États qui contiennent des éléments non européens. »⁴²

Mais là où l'universalisme communicationnel associe le devenir-monde de l'Europe à la création des conditions objectives requises pour l'énonciation de normes universellement valides, Kôyama préfère insister, lui, sur le paradoxe inextricable qui en résulte : l'introduction d'éléments non européens dans le monde européen renforce la dépendance de l'Europe vis-à-vis du non-européen, et c'est justement cette dépendance là qui rend possible le devenir-monde de l'Europe.

En inscrivant ce devenir-monde dans un processus paradoxal, Kôyama met à jour une rupture, un moment essentiel de l'histoire : sa *mondialisation*. L'émergence de la mondialité de l'histoire mondiale, le moment où l'histoire mondiale n'est pas seulement unie par le développement de la particularité européenne, mais où s'opère le retournement par lequel l'Europe, en devenant monde, cesse d'être elle-même, lieu du surgissement du non européen dans l'histoire, non pas seulement comme élément de l'histoire européenne, mais en tant que non européen.

Ce surgissement correspond au tournant qui inaugure véritablement la mondialisation de l'histoire mondiale, condition réelle et nécessaire pour que la pensée européenne, et particulièrement la philosophie, puisse s'affranchir de l'eurocentrisme qui mine de l'intérieur sa prétention à l'universalité.

« [...] [L]a philosophie de l'histoire doit être une philosophie de l'histoire mondiale — c'est l'idée qui est au fondement de ma philosophie de l'histoire, et qui représente, me semble-t-il, la tendance historique de l'époque contemporaine. Cette tâche est plutôt celle des chercheurs de notre pays qui appartient au monde non européen que celle des chercheurs européens, et je ne dis pas cela par suffisance subjective, mais en regard de la trop évidente nécessité qu'en-

gendre la mondialisation de l'histoire mondiale issue de l'indépendance du monde non européen. La tendance actuelle de l'histoire mondiale exige nécessairement de nous la critique de la théorie de l'histoire élaborée par les chercheurs européens jusqu'à nos jours. »⁴³

Kôyama pose donc une condition à la réalisation de l'entrée en commerce : la reconnaissance du moment de la mondialisation comme surgissement du non européen en tant que tel, comme rupture inaugurant l'histoire vraiment mondiale du monde, quand il convient de cesser de parler de l'universel qui se réalise dans l'histoire, parce que l'histoire universelle est trop compromise dans le devenir européen du monde.

Pour rendre compte de cette opposition, Kôyama distingue nettement unification et mondialisation du monde et refuse de considérer que l'unification européenne du monde, réalisée par la colonisation, suffise à rendre l'histoire vraiment mondiale, parce que l'interdépendance commerciale ne suffit pas en elle-même à assurer le caractère vraiment mondial de l'histoire, dans la mesure où cette unification relève de la soumission du non européen à l'euro-péen. En quoi consiste le moment de la rupture dans l'histoire mondiale ? C'est un événement politique, *la négation* de l'ordre exclusivement européen qui introduit le passage historique du *Monde Moderne* au *Monde Contemporain* :

« Que nous révèle le séisme actuel du monde, ce grand tournant de l'histoire mondiale ? C'est, me semble-t-il, la tendance ou le fait que le monde *non occidental* se rend indépendant par rapport au monde occidental. Les États non occidentaux, qui paraissaient à peu près incorporés dans le monde occidental à la fin du XIXe siècle ou au début du XXe siècle s'en sont progressivement affranchis et se sont manifestés comme existence transcendante, à commencer par notre Japon. On s'est aperçu à partir de là que le monde occidental, considéré purement et simplement jusqu'ici comme le monde même, n'était en vérité qu'*un monde moderne* [...]. Cela signifie justement que le monde non occidental réclame peu à peu une existence égale à celle du monde occidental et que le monde contemporain [*gendai sekai*] dont l'ordre et la structure sont différents de ceux du monde moderne, le « monde de l'histoire mondiale » au sens véritable du terme, commence à devenir effectif. »⁴⁴

Le monde contemporain est une pluralité de mondes qui revendiquent l'égalité de statut avec l'Europe. Ce pluralisme-ci se distingue de celui de Habermas en ce qu'il est sans hiérarchie, ni du point de vue de la

rationalité, ni du point de vue de la modernité, ni du point de vue du développement moral. Une hiérarchisation supposerait que ces mondes soient considérés selon une temporalité unique et ordonnés dans cette temporalité en fonction de stades de développement. Mais c'est justement l'homogénéité de cette temporalité que le moment de la rupture a pour fonction de briser. La contemporanéité chez Kôyama est une unité topique qui enveloppe de multiples temporalités.

Ce refus de penser l'histoire comme une continuité linéaire est au cœur de sa critique de la philosophie allemande de l'histoire, dont on aura compris qu'il s'inspire très largement. Pour lui, aussi bien Ranke que Hegel et Marx, associant historicité et temporalité, considèrent l'histoire mondiale du seul point de vue de l'unification du monde. Ce point de vue, Kôyama le nomme pensée « moniste du Monde » [*Sekai ichigen ron*] et le juge naïf et pré-critique :

« Une telle conception, me semble-t-il, fut le présupposé considéré comme évident de nombre d'historiens de l'histoire mondiale, et ne fut guère thématized en vue d'être critiqué. Ce que j'appelle une pensée moniste du monde est celle qui conçoit le monde comme *un* depuis le début (dans les cas les plus naïfs, l'espace géographique naturel du globe est considéré comme suffisant pour constituer la mondialité du monde), et qui conçoit le *monde historique* existant comme déjà accompli. »⁴⁵

La conception moniste serait donc construite sur un présupposé implicite et non critiqué, l'unité déjà donnée de la temporalité historique. D'après Kôyama, il convient au contraire de considérer que l'unité du monde, qui seule rend possible un universalisme véritable, ne préexiste pas à son accomplissement historique. L'histoire n'est pas la réalisation d'un procès téléologique dont la fin est donnée dès le départ, c'est un processus ouvert qui peut tout aussi bien maintenir la pluralité radicale des mondes et de leur histoires respectives. Rompre avec la conception moniste de l'histoire est la seule manière de « prendre en compte la pluralité du monde, comme la réalisation et le développement historiques de chacun de ces mondes »⁴⁶.

L'opération de substitution d'un monde contemporain — celui de la coexistence de devenirs-monde pluriels au monde moderne produit par l'europanisation commerciale passe donc par une *géographisation* de l'histoire. Kôyama ne reproche pas à la philosophie de l'histoire d'ignorer la géographie comme différenciation spatiale, mais de penser la géographie dans le cadre d'une histoire moniste :

«Il est nécessaire de critiquer l'idée selon laquelle l'historicité serait temporalité, et insister sur le fait que l'historicité ne peut être réduite à la seule temporalité, et doit inclure la *spatialité* [*kûkansei*] (régionalité [*chikisei*] et géographicité [*chirisei*]) comme un moment nécessaire de sa constitution. »⁴⁷

L'histoire mondiale ne rencontre pas seulement la différenciation spatiale comme autant d'étapes d'un développement historique dont l'unité est assurée par l'unicité de la temporalité historique, mais doit, pour prétendre à la mondialité, assumer — comme un moment nécessaire de sa constitution — la géographisation de l'histoire. La temporalité n'apparaît que médiatisée par la spatialité, et prend la figure d'une histoire mondiale qui se présente comme coexistence d'une pluralité de mondes, compris comme pluralité d'unités historiques. La conséquence de cette géographisation constitutive de l'histoire est l'impossibilité d'enfermer le contact entre ces mondes historiques différenciés dans un processus unique, *a fortiori* téléologisé. Dans le monde contemporain de Kôyama, l'histoire universelle de l'unification commerciale du monde est remplacée par une mapemonde sur laquelle des continents dérivent et se heurtent.

La théorie de l'histoire de Kôyama n'est pourtant pas réductible à un pluralisme radical des mondes historiques incommensurables et la spatialisation de l'histoire n'est pas synonyme de relativisme strict, puisque Kôyama non seulement ne renonce pas à penser l'universel, pas plus que l'unité du monde, mais prétend même y parvenir mieux que la philosophie allemande.

Pour lui l'universel authentique se constitue dans le processus de mondialisation des mondes historiques juxtaposés, mondialisation distincte de l'unification par l'expansion commerciale en ce qu'elle se fait sur fond de pluralité des mondes. La rupture historique qu'est le surgissement du non européen une fois réalisée :

« [P]our la première fois à l'âge contemporain, les temps historiques et les mondes ont dépassé la juxtaposition d'autrefois et ainsi surmonté la communauté formelle pour s'unir au sens véritable du terme [...]. Nous ne pouvons penser l'histoire mondiale d'aujourd'hui [i.e. après la rupture] sans tenir compte du progrès qui va de l'histoire mondiale moderne et européenne à l'histoire mondiale authentiquement mondiale [...]. Ce qui est vraiment universel est enveloppé dans la tendance de l'histoire mondiale d'aujourd'hui et non dans l'histoire mondiale moderne et européenne, pas plus que dans les histoires mondiales particulières d'antan. [...] L'universalité concrète-

te n'est autre chose que la *mondialité historique*, c'est-à-dire la *mondialité de l'histoire mondiale*. »⁴⁸

Chez Kôyama, l'universalité concrète n'est pas incarnée par un tel ou tel acteur de l'histoire mondiale, mais consiste en la coexistence des différents mondes historiques, et l'histoire mondiale est le lieu de cette coexistence. C'est la scène elle-même qui garantit l'unité d'action entre ces mondes en *relation* les uns avec les autres. On peut parler de topisme, comme on parle d'historisme. Ce topisme ne le conduit pas à prôner leur fermeture ou leur incommensurabilité, bien au contraire, la création historique qui réalise l'universalité concrète réside dans leur rapport, dans le choc de leurs contacts. Mais à la différence de l'universalisme communicationnel, Kôyama ne présuppose pas de langage commun qui préexisterait à ces contacts et les rendrait possibles⁴⁹.

En quoi Kôyama échappe-t-il au relativisme ? Répondre à cette question est d'autant plus difficile qu'il se réclame explicitement *à la fois* de l'universalisme et du relativisme.

L'universalisme concret apparaît en effet comme un rapport, une tension entre mondes distincts, ce qui le relativise comme rapport relatif entre mondes distincts et aussi vis-à-vis de l'universel absolu : « le monde historique en tant qu'historique ne peut pas ne pas être *relatif* ». L'unité du monde terrestre, la mondialité de l'histoire mondiale, comme le dit Kôyama, tient précisément dans les relations qu'entretiennent les mondes.

Il faut de surcroît ajouter que ces rapports ne sont pas perpétuels, mais historiques et contingents. Kôyama va au-delà de l'historisme en critiquant le monisme des philosophies de l'histoire, mais en conserve cependant l'idée centrale selon laquelle rien de ce qui est dans l'histoire n'échappe à l'historicité, et donc à la relativité : « la relativité constitue une des essences du monde historique, un monde qui ne serait pas relatif ne serait pas historique. »⁵⁰

L'universel est donc deux fois relatif. N'est-ce pas là un paralogisme ? Kôyama connaît, semble-t-il, la critique de l'argument sceptique selon laquelle nier universellement l'universel, c'est encore affirmer une thèse universaliste. La logique voudrait que, relativiste, il nie que son relativisme soit universel ou que, universaliste, il nie que son universalisme soit relatif. Sa ligne argumentative opère strictement à l'inverse : il revendique un relativisme historique et géographique radical *au nom* d'une « universalité absolue qui fait que même le monde universel contemporain reste un particulier et que le monde historique en général reste relatif et particulier »⁵¹. Cette universalité absolue « doit être naturellement ce qui *transcende le monde historique*, c'est-à-dire le *supramondial*. »⁵² Ou encore le « *Néant*

absolu »⁵³.

L'universalisme concret pensé comme universalité de rapports relatifs n'épuise donc pas toute pensée de l'universalité. Ce qui est au demeurant impliqué logiquement dans la revendication de l'universalité de rapports relatifs entre mondes particuliers, et apparaît aux yeux du voyageur comme la réalisation d'un exploit : apporter un nouvel argument dans cette ancienne querelle.

L'universel concret, comme réalité de rapports relatifs les uns aux autres, et eux-mêmes relativisés parce qu'historicisés, ne peut épuiser la question de l'universel, car l'universalité du caractère relatif de ces rapports les transcende et fait donc appel à un principe transcendantal, mais, et c'est là l'originalité de l'argumentation, ce transcendantal, n'est pas un plein, un contenu ou une forme, mais un vide poussé à l'absolu.

Le Néant absolu ne se réalise pas dans l'histoire, il est le *lieu* de toute réalisation : c'est pourquoi il n'est pas possible de désigner l'anhistorique comme ce qui est permanent — selon le langage de l'universalisme européen — mais au contraire réside dans le fond vide d'où émergent les événements contingents qui font l'histoire. Ce fond vide peut bien être dit anhistorique Kôyama préfère quant à lui parler de supra-mondial pour distinguer avec précision la généralisation abusive d'un contenu particulier et la vacuité ontologique de l'universel absolu. Il fait aussi usage de l'expression anhistorique pour indiquer que si le Néant absolu se révèle dans l'histoire comme principe de singularisation de l'événement historique, il le transcende, ou pour le dire encore autrement s'y révèle mais négativement. Kôyama ne peut ainsi pas être taxé de relativisme, même s'il considère que le monde historique est absolument relatif et que l'histoire mondiale n'offre rien d'assez permanent pour parler d'universel, sinon son impermanence.

La nouveauté de l'argument réside dans la désubstantialisation du principe transcendantal constitutif de l'universalité du monde. Bien que saisissable et représentable, par la philosophie — orientale en l'occurrence, la négativité pure de ce transcendantal le rend compatible avec une pensée strictement pluraliste *au niveau de l'Histoire*.

Par delà l'intérêt que présente l'introduction de l'argument du Néant absolu dans la querelle de l'universalisme, le Néant absolu joue dans la théorie une double fonction qui porte directement sur le problème de l'entrée en commerce : d'une part, il permet de rompre avec toute téléologie, en rendant pensables d'autres mondes possibles que ceux réalisés dans l'histoire. Cette rupture permet de penser le contact pour lui-même, dans sa contingence radicale, sans référence externe à des valeurs ou à un mode de valorisation particulier censé orienter la relation. D'autre part, l'universalité absolue, parce qu'elle est strictement négative, ne fonctionne pas comme

un principe transcendant l'histoire mondiale, mais ce principe au contraire reste strictement immanent à chaque acte particulier : le Néant absolu fonctionne comme immanentisation de la transcendance, qui permet d'absolutiser l'immanence. En effet le néant absolu transcende toutes les substantialités ancrées dans la particularité, quelque que soit leur prétention à échapper à la relativité historique. Mais cette transcendance n'est pas n'importe quelle transcendance, c'est le Néant absolu, c'est-à-dire, à strictement parler, rien. Par conséquent ce transcendantal est absolument immanent à ce qu'il transcende négativement, c'est-à-dire à l'histoire mondiale :

« L'Absolu transcende le Monde, de même que l'Éternel transcende le Temps. En général, c'est de là que naît la conscience de la relativité historique. C'est aussi de là que naissent la relativité de l'Histoire mondiale universelle et sa périodicité historique. Et pourtant, quand on y réfléchit bien, l'Absolu et l'Éternel qui transcendent le Monde et le Temps se révèlent déjà sous la figure du Monde et de l'Époque, ou plutôt sous celle de l'Histoire Mondiale du Monde Historique, en fournissant le fondement nécessaire à la prise de conscience de la relativité et de la particularité du Monde et du Temps. S'ils ne se révélaient pas dans l'Histoire Mondiale, il n'y aurait pas de lieu de révélation de l'Absolu et l'Éternel. Si l'Absolu se séparait absolument du relatif pour s'y opposer, il resterait une sorte de relatif et ne serait pas absolu. Le vrai Absolu se révèle dans le relatif, et enveloppe le relatif comme son contenu. *L'Histoire Mondiale est le lieu de la révélation de l'Absolu et de l'Éternel.* »⁵⁴

Et en effet, le Néant absolu n'est pas complètement réductible à l'universalité concrète qui se réalise dans l'histoire mondiale ; c'est pourquoi Kôyama prétend échapper au relativisme. Le Néant absolu est en rapport à l'universalité concrète comme le virtuel à l'actuel, ou comme une infinité de mondes possibles au monde réel unique, mais cette irréductibilité du Néant absolu à l'effectué n'est pas contradictoire avec l'affirmation du caractère absolument immanent du Néant absolu, puisque ce monde réel est absolument réalisé tel qu'il est, sans qu'il soit possible ou nécessaire de se demander pourquoi c'est ce monde-ci et pas un autre, ni si c'est le meilleur possible, puisque, étant le seul monde absolument réel c'est nécessairement le meilleur possible, ce qui n'empêche pas, bien entendu, de penser la coexistence de ce monde réel avec d'autres compossibles virtuels. Il n'y a pas véritablement de théodicée dans cette théorie, plutôt une acceptation de la réalité comme détermination supérieure par rapport à la virtualité.

Ce que découvre le voyageur, c'est donc que la désubstantialisation

du transcendantal, en lui ôtant tout contenu, rend certes possible son immanetisation, mais permet aussi de donner n'importe quel contenu à l'actualisation du Néant absolu. Loin d'associer l'universalité du Néant absolu à un quelconque mode de valorisation, Kôyama promet au contraire l'identification de toute réalité historique à une actualisation de l'universel absolu. Ce dernier est axiologiquement neutralisé.

En toute rigueur, Kôyama ne devrait donc pas hiérarchiser les créations historiques selon les valeurs qu'elles actualisent, en rapport avec le Néant absolu. C'est pourtant ce qu'il fait, en tirant toutes les conséquences de la logique du Néant absolu : dès lors que toute réalité historique est l'actualisation du Néant absolu, il existe une correspondance profonde entre les niveaux empiriques de l'histoire concrète et le niveau logico-ontologique : toutes les créations historiques revêtent un sens philosophique. Ainsi, le Néant absolu est-il le lieu d'où surgit l'histoire mondiale, qui elle-même est le lieu d'où surgissent les mondes historiques en tant qu'États, d'où surgissent les Peuples, d'où surgissent les Familles, d'où surgissent les individus... Entre poupées russes et organicisme, ce jeu logique permet d'attribuer à peu près n'importe quelle détermination ontologique à n'importe quelle réalité historique.

Cette logique, dite du Néant ou de l'auto-identité des contradictions absolues⁵⁵ [*zettai mujunteki jikodôitsu*], est sans doute l'un des concepts centraux de l'œuvre de Nishida et l'un des points de ralliement fondamentaux des membres de l'École de Kyôto. Ne disposant que d'un bagage léger, le voyageur préfère suspendre son jugement quant à la pertinence de ce concept du point de vue logique, mais il doit constater que, transposé dans le champs de la philosophie politique, et utilisé par le disciple de celui qui l'a conçu, il autorise absolument n'importe quoi⁵⁶. Au point que le voyageur finit par se poser la question de savoir si la meilleure lecture de son œuvre ne devrait pas partir des motivations politiques et idéologiques qui l'animent pour se demander quels bricolages logiques sont requis afin de justifier ce qui peine à l'être. Mais s'étant déplacé jusqu'ici, c'est par la critique philosophique qu'il entend discuter Kôyama.

Du pluralisme des mondes historiques au militarisme japonais, il y a une thèse : celle qui fait des État-Nations les acteurs privilégiés de l'histoire. Selon Kôyama, les individus sont trop abstraits, les Peuples ne présentent pas les médiations nécessaires, seules les Nations — dont l'État est la seule expression politique extérieure — peuvent prétendre incarner les communautés humaines particulières qui habitent la scène mondiale.

Plus précisément, comme le remarque le commentateur Takahashi Tetsuya⁵⁷, chacun de ces mondes particuliers se transforme dans le passage du monde moderne au monde contemporain. La rupture qu'est l'émergen-

ce de mondes non européens a des conséquences sur l'organisation interne de chacun d'eux :

« La tendance fondamentale que manifeste l'histoire mondiale contemporaine par laquelle l'Asie et l'Europe sont en train de se réformer décèle d'une certaine manière le dynamisme fondamental de l'auto-réforme des *mondes particuliers*. [...] Un monde particulier *tend* visiblement à la fermeture et à l'auto-suffisance. Son fondement est dans l'autarcie économique, dans la solidarité politique, dans l'affinité raciale et ethnique, dans la liaison étroite de culture et de destin, etc. Il est évident que la base en est la communauté particulière, *régionale ou climatique* d'une part, *historique ou destinale* d'autre part. Ce qui distingue essentiellement le monde particulier contemporain de l'ancien, c'est l'existence ou non d'une prise de conscience de cette base, à savoir si la formation de ce monde particulier se fait naturellement ou consciemment. »⁵⁸

S'il est certain que Kôyama pense au développement des régimes autoritaires, fascistes et nazi, la référence à la parenté raciale et ethnique ne doit pas conduire à identifier ses thèses au racisme national-socialiste qu'il rejette explicitement : « une telle pensée est là pour justifier au fond la domination du monde par les Européens, et pour la fonder théoriquement. »⁵⁹

Considérant que « le racisme opère la confusion entre des concepts biologiques, culturels et axiologiques »⁶⁰, il juge qu'« ils [i.e. le concept biologique de race et le concept culturel de peuple] restent l'un et l'autre trop abstraits pour le point de vue qui permet de saisir la réalité historique » et « qu'au contraire, la Nation est plus concrète, c'est pourquoi elle doit être conçue comme l'acteur originel de la réalité historique. La Nation est un concept *politique*. En ce sens, nous devrions accorder au politique un caractère *originel* dans la réalité historique. »⁶¹

En effet la Nation est le lieu de la médiation du temporel et du spatial, lieu de formation — à travers le temps de la génération — d'un corps social en un environnement particulier, climatique et géographique. Cette communauté ne devient cependant une Nation que par la médiation de l'État, qui suppose qu'elle entre en contact avec d'autres communautés :

« Ici la communauté, en opposition perpétuelle aux autres communautés, est obligée de se constituer elle-même en une organisation solide, dans ses rapports aux autres. [...] Cette organisation est à la fois interne et externe, et nécessite dans sa totalité une structure syn-

thétique de l'unité et de la diversité. Ce n'est rien d'autre que l'organisation *politique*, et ici se réalise l'*État* au sens strict du terme. »⁶²

Le pluralisme n'est donc pas un pluralisme de civilisations (*bunmei*), mais un pluralisme d'État-Nations (où le Peuple et l'État sont distincts⁶³), ce qui permet d'expliquer le paradoxe de l'unification du monde par l'expansion commerciale qui — parce qu'eurocentré — est le contraire de la mondialisation, mais qui, en multipliant les contacts entre communautés, contribue à les politiser et, hâtant la formation d'États, rend nécessaire la rupture — politique — et l'entrée dans le monde contemporain. L'entrée en commerce est donc, pour chaque communauté historique et géographique, le moment fondamental de la naissance du politique sous la forme de l'État.

À ce point de la lecture de Kôyama, le voyageur comprend mal ce qui peut sauver ce dernier d'une contradiction et d'une étroitesse certaine.

La contradiction est dans l'articulation entre théorie de l'État et théorie de l'histoire. On voit mal, si le pluralisme entre mondes historiques est aussi radical que le laisse supposer la critique du monisme historique, pourquoi la constitution de l'État serait un passage obligé dans le processus historique de *tous* les mondes historiques. On comprend la nécessité de contacts entre les mondes historiques, il n'est pas impossible d'accorder que ces contacts jouent un rôle dans la constitution de l'identité de chaque communauté, mais pourquoi ces contacts doivent-ils nécessairement engendrer la forme politique de l'État ? La transversalité du concept d'État chez Kôyama contredit le pluralisme qu'il institue, comme la contingence des liens qui devraient unir les mondes historiques entre eux.

À la source de cette contradiction gît la réduction de tout contact entre mondes historiques distincts à une *opposition*. Selon Kôyama, la nature de ces contacts est à chercher dans le rapport qu'entretiennent les communautés humaines à leurs territoires respectifs. Aucune communauté ne peut se passer de territoire, parce que c'est une condition requise pour sa survie. Ainsi,

« Afin d'assurer la conservation de soi de chaque communauté, il va sans dire que la possession de la terre revêt une signification extrêmement importante. Et pourtant, la terre susceptible d'être appropriée est limitée, c'est la raison pour laquelle la possession d'un territoire est tout particulièrement une source nécessaire de conflits — même si, en général, l'objet possédé est borné et qu'une possession est exclusive. »⁶⁴

Cette exclusivité conduit ainsi à rabattre mécaniquement la diversité des mondes historiques et de leurs rapport à une forme unique, la lutte entre les États, c'est-à-dire la guerre.

Il est donc patent que Kôyama fait intervenir un troisième universel, sur le plan de l'histoire mondiale, qui n'est ni l'universalité concrète de l'ouverture de l'histoire à l'événementialité, ni le Néant absolu, mais doit être cherché dans le principe exclusif qui gouverne les rapports inter-étatiques — la force.

En quoi consiste cette force ?

Les États, considérés comme l'identité politique des mondes historiques, reproduisent dans le domaine des relations internationales les impératifs de la seule survie. Ce terme de survie n'est pas à entendre dans un sens strictement biologique — on a vu que Kôyama critique vigoureusement le socio-biologisme nazi. S'il n'est pas impossible de voir une analogie entre la mondialité du monde chez Kôyama et un état de nature de facture hobbesienne, il faut garder à l'esprit que la survie est aussi bien spirituelle, et fait appel au concept d'énergie morale [*dôgiteki seiryoku / moralische Energie*], emprunté à Ranke :

« De même que Ranke associe l'État au réel-spirituel [*das Realgeistige*], il y a une vie originelle qui gît au fond de l'État et c'est toujours la force spirituelle qui travaille en son sein. Cette force spirituelle, Ranke l'appelle *moralische Energie*. [...] Cela dit, l'État n'est pas un Etre intermédiaire [entre la nature terrestre et le spirituel divin], mais une substance synthétique qui a sa nature propre, ou encore c'est ce qu'on appelle un "individu". [...] L'État en soi est *sui generis*, c'est une réalité ultime et synthétique. Son individualité est organique et indifférenciée, indécomposable selon le point de vue de la connaissance classificatrice ou typologique. »⁶⁵

Ainsi comme substance synthétique *sui generis*, l'État réintroduit un principe universel qui gouverne le commerce inter-étatique, à savoir l'Énergie morale, comprise de la manière suivante :

« [L]'État a pour substrat naturel le territoire national et les hommes, en même temps qu'il est une organisation spirituelle, parce que juridique et éthique. L'État n'existe que comme synthèse de l'aspect naturel et de l'aspect spirituel. L'État veut maintenir le territoire national et la Nation pour que perdure l'existence de l'État lui-même. C'est un corps vivant : sur ce point, l'État n'est pas une personne conçue d'un point de vue simplement rationnel. Et cette exi-

gence d'existence de l'État apparaît comme une force, qui s'exprime vers l'extérieur dans la défense ou dans la guerre et vers l'intérieur comme la force policière du maintien de l'ordre, dans le but de garantir le droit et la morale. »⁶⁶

À partir d'une étroitesse originelle, Kôyama opère donc une succession de réductions : à un premier niveau, les multiples contacts possibles entre mondes historiques deviennent les seuls rapports inter-étatiques et les multiples rapports inter-étatiques possibles — et réels — ne sont plus que des rapports de force dictés par la puissance de l'Énergie morale.

De plus, selon Kôyama, dissocier la force et la morale est le propre d'une pensée classificatrice incapable de saisir la substance synthétique de l'État : « L'État est une synthèse du naturel et du spirituel, c'est-à-dire une synthèse de la force et de la morale, et l'opération de synthèse de ces deux aspects n'est rien que ce qu'on appelle la politique. »⁶⁷

Cette synthèse de la morale et de la force dans l'acte politique n'est pas la recherche d'une force de la morale, c'est bien plutôt une moralisation de la politique de la force : l'acte politique créatif est un coup de force, et la métaphysique de l'État synthétique intervient à point nommé pour lui donner les atours de la morale ; mais cette morale n'est que la morale de la force et ne se substitue pas aux déterminations qu'imposeraient les seuls rapports entre les forces morales.

C'est là opérer une troisième réduction ; celle de la politique à la seule expression de cette force spirituelle : « La politique est donc la synthèse du naturel et du spirituel, ou de la vie et de l'esprit, et ainsi n'est autre chose que l'activité synthétique de la force et de la morale. »⁶⁸

La politique devient donc le rapport des amis et des ennemis, pour parler comme Carl Schmitt, dans le jeu de la constitution de blocs en lutte. Comme synthèse de la morale et de la force, la guerre se trouve justifiée en ce qu'elle est un acte politique, expression de l'Énergie morale dans l'histoire.

C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'étonner que l'acte politique qui inaugure l'entrée dans le monde contemporain, la rupture qui inaugure l'événement de la mondialité du monde, le tournant dans l'histoire qui inaugure l'époque contemporaine et la fin du monde moderne en signifiant aux puissances européennes l'existence du non européen soit le retrait du Japon de la S.D.N. :

« [L]es principes de l'ordre mondial de l'après-guerre qui est né de la Conférence de Versailles ne relèvent nullement d'une vision du monde nouvelle mais du principe moderne, résultat de la guerre. Ce

n'est rien d'autre qu'un système constitué des nations victorieuses sur l'ordre des faits établis par la force. »⁶⁹

Ce qui fait de la force capable de mettre à jour la véritable nature de l'histoire mondiale unifiée par l'Europe une force morale :

« Dans la constitution légale de la Société des Nations, la vision du monde propre à l'Europe moderne qui y prévalait instituait chacun des États comme sujets de droit égaux [...]. [C]'était là un phénomène inouï dans l'Histoire [...], le Monde semblait être devenu un monde historiquement uni. Ainsi, la fondation de la S.D.N. peut être interprétée d'un côté comme l'expression d'un approfondissement de la dépendance de l'Europe dans le monde. Mais en même temps, en tant qu'elle est l'expression du fait brutal de la domination européenne sur le monde, c'est très précisément une organisation chargée d'assurer le maintien de la domination de fait des nations victorieuses sur les nations vaincues. »⁷⁰

En quittant la S.D.N., le Japon aurait réalisé le passage de l'unification du monde à sa mondialisation véritable.

Il n'y a pas là de quoi satisfaire le voyageur. Ce n'est pas tant d'ailleurs l'opportunisme politique de Kôyama qui disqualifie ses thèses philosophiques que leur parfait emboîtement, selon l'usage qu'il fait de la logique du Néant.

À ce point du raisonnement, il ne reste plus à Kôyama qu'à justifier l'impérialisme japonais, ce que la distinction entre État et Nation ne fait qu'autoriser, là où Kôyama cherche à légitimer. C'est pourquoi il procède à une quatrième réduction, des multiples mondes historiques réels aux blocs politiques, en ajoutant que si les acteurs les plus dynamiques de l'histoire mondiale sont les État-Nations, dès lors qu'il est question de mondes particuliers, ce sont les *Sphères* qui sont au centre de la création historique :

« Passant les frontières nationales au sens traditionnel du terme, les États d'aujourd'hui exigent ce qu'on appelle les *lignes vitales* pour en faire leurs frontières de fait. [...] Le fait que l'État contemporain ait besoin pour exister de la construction d'un monde particulier et que ces deux choses soient inséparables est incompréhensible selon le concept d'État en usage jusqu'à aujourd'hui. En d'autres termes, l'État contemporain apportera une grande modification aux concepts d'État et de souveraineté en usage. La conception selon laquelle l'État moderne possède la souveraineté en propre n'est capable de fon-

der ni le monde particulier qu'est la Sphère de Coprosperité Asiatique, ni l'État contemporain. Le monde particulier n'est ni l'État, ni une association d'États, ni l'Empire au sens moderne non plus. D'une certaine façon, il reste un monde historique comportant une pluralité d'États. Mais il doit avoir une étroite et solide unité politique s'appuyant sur une communauté unie par une solidarité géographique, historique et économique, ou sur une affinité raciale, ethnique et culturelle. »⁷¹

Kôyama pense les relations entre mondes particuliers selon une logique de blocs. Le point de vue du Japon englobe celui de toute l'Asie Orientale, de même qu'aucune distinction n'est faite entre les diverses nations européennes. Ici encore, l'infinie souplesse de la logique du Néant rend de précieux services : chaque communauté humaine s'incarne politiquement dans un État, la tendance contemporaine exige l'étroite unité de mondes voisins, l'expression politique de cette étroite unité doit donc transcender les frontières d'un État unique... L'emboîtement des universaux les uns dans les autres qu'autorise la logique du Néant joue à plein pour justifier la création d'un monde particulier sous direction japonaise.

Ainsi, parce que l'École de Kyôto reste malgré tout héritière d'une conception de la civilisation qui, en associant modernité, rationalité et Occident, fût-ce dans un contexte de résistance à la conquête, en vient à identifier valorisation et puissance (Kôyama dirait force morale) — que celle-ci soit économique, politique ou militaire — là où l'universalisme eurocentré identifie valorisation et rationalisation. Le modèle de valorisation n'est certes plus le même (y a-t-on gagné ?), mais sa prétention à légitimer universellement et *a priori* toutes les valeurs, dans tous les mondes historiques, reste intacte.

Ainsi, bien que Kôyama ait fait surgir le problème de l'entrée en commerce, il échoue complètement à le penser : développant un concept de *mondialisation du monde* alternatif à l'europanisation commerciale du monde, il offre un cadre philosophique qui permet de poser la question, mais ce cadre s'avère être à l'examen non pas celui de possibles rencontres, mais un champ de bataille généralisé, où s'affrontent et se mesurent la force spirituelle des États.

Pour le voyageur, c'est une grande déception. Le premier contact avec le projet de constituer une philosophie orientale le ramène en deçà de Kant, c'est-à-dire en deçà de la *communicabilité* universelle. Pour Kant en effet, la réalisation empirique de cette communicabilité ne peut se réduire à la guerre, le langage des armes n'est pas le seul possible, et surtout, c'est le moins souhaitable.

De plus, là où le commerce communicationnel hiérarchise les communautés humaines selon le stade de développement moral qu'elles ont atteint, la philosophie de Kôyama obtient à peu près le même résultat en réintroduisant un universalisme abstrait, celui de la force morale, qui vient remplacer — assez peu avantageusement — celui de la rationalité communicationnelle. Kôyama n'est pas au delà de la philosophie universaliste eurocentrée, il y revient, un peu piteusement, après avoir donné l'impression d'être parvenu à s'en dégager.

Les conséquences pratiques de cette hiérarchisation éclairent le but poursuivi, comme le dit Takahashi :

« [A]ux yeux de Kôyama, c'est parce que le Japon l'emporte sur la Chine en " énergie spirituelle " [...] que le premier et non pas la seconde, a pu se mettre au premier rang parmi les puissances anti-occidentales à l'issue de la guerre sino-japonaise. »⁷²

La suite du livre de Kôyama nous offre une pitoyable et laborieuse justification de l'annexion de la Mandchourie et de l'invasion de la Chine⁷³. Il n'y a pas lieu de s'en étonner ; dès lors que l'enjeu historique est de réaliser le tournant de l'histoire mondiale et que de fait, c'est le Japon qui est le mieux placé pour s'opposer à l'Europe, il devient légitime, dans le cadre d'une politique de blocs, de soumettre les voisins à la réalisation de cette grandiose ambition. La confusion entre le Japon et l'Asie, le mépris pour la souveraineté des États voisins (déjà considérablement mise à mal, il faut le préciser, par la colonisation occidentale à laquelle n'échappaient que la Chine et la Thaïlande), une distinction factice dans les faits entre l'impérialisme européen et la protection de la sphère de coprosperité : tous les arguments du révisionnisme contemporain sont en place⁷⁴.

Ce naufrage théorique conduit le voyageur à se demander si le projet de « philosophie orientale » n'est pas aussi une manière de nier aux autres pensées d'Asie orientale, à commencer par les pensées chinoises et coréennes, la possibilité de s'exprimer dans les formes de la philosophie. En confondant l'oriental et le japonais, l'École de Kyôto projette dans la philosophie l'ordre qu'il souhaite voir s'instaurer dans les relations internationales, mais qui n'a aucun rapport avec la philosophie. Le voyageur préférera donc désormais parler de philosophie japonaise.

Pour le voyageur, il devient possible de préciser les causes qui président aux errances idéologiques de Kôyama. La logique du Néant absolu, en n'adoptant de la rigueur philosophique que ses aspects logiques et formels transforme le projet de critiquer la philosophie occidentale avec ses propres armes en une vulgaire projection, sur le plan de la philosophie, de l'ambi-

tion des militaires japonais, qui consiste justement à imiter les hauts faits guerriers des puissances européennes pour s'en libérer et pour asservir ses voisins.

Sans doute faut-il ajouter, comme le faisait déjà remarquer en 1908 Okakura Tenshin⁷⁵, que si la modernité japonaise conduisit au désastre, la responsabilité n'en échoit pas aux seuls militaires japonais :

« Les Occidentaux considéraient le Japon comme un pays barbare, lorsqu'il se livrait paisiblement à d'innocents plaisirs littéraires. C'est depuis qu'il a commencé à perpétrer de terribles massacres en Mandchourie qu'ils en parlent comme d'un pays civilisé. »⁷⁶

Alors que la fermeture pouvait être considérée, du point de vue de la philosophie, comme une sagesse politique, le Japon d'après Meiji, en répondant à l'insociabilité des États commerçants inhospitaliers par les mêmes armes, enclenche la *mauvaise* dialectique de l'insociable sociabilité, celle de la litanie des maux qui oppriment le genre humain auxquels répondent les prétentions unilatérales de l'universalisme eurocentré, et se place ainsi en position de n'être plus qu'un moment de l'unification du monde par l'expansion du commerce européen et de ses méthodes, qu'il a faites siennes.

La philosophie de l'histoire de Kôyama est donc pour une large part la projection idéologique des désirs politiques les moins recommandables, mais elle ne se réduit cependant pas à un usage opportuniste de la logique du Néant absolu, et offre la possibilité de penser dans l'histoire, et d'un point de vue universel, le véritablement décentrement recherché.

Pour le voyageur, il faut donc retenir quelque chose de tout cela : il est nécessaire de penser la mondialisation en alternative à l'europanisation commerciale du monde, c'est-à-dire de penser une rupture dans le processus d'expansion des États commerçants. Mais outre que cette rupture n'est pas identifiable à un événement historique particulier, elle ne peut être un conflit armé dans la mesure où une guerre ne permet pas plus que la conquête d'entrer en commerce et ne permet pas de penser l'universel autrement que sous la forme abstraite et pauvre de la généralisation du seul principe de la politique de la force.

De sorte que Kôyama échoue là où Habermas avait lui aussi échoué. Ossifiant les contrastes en différences, faisant jouer ces différences dans la détermination d'une identité, celle de l'État, il ne parvient pas à penser à la fois le pluralisme radical qu'induisent l'existence même de ces contrastes entre mondes historiques réellement distincts et la fluidité de leurs rapports qui seule permet d'éviter que le contact ne dégénère en confrontation. Une

telle confrontation interdit le désintéressement, ferme toute possibilité de compréhension véritable.

Au passage, le voyageur remarque que la faiblesse de la théorie de Kôyama n'est pas particulière aux penseurs non européens : on trouve exactement les mêmes réflexes chez certains penseurs occidentaux contemporains, le plus souvent sous couvert de bons sentiments multiculturalistes. Ainsi de Richard Rorty qui rejette l'universalisme et se garde cependant du relativisme en proposant une défense ouvertement ethnocentriste des valeurs occidentales. Rorty en effet limite la portée de toutes les valeurs aux frontières de la communauté humaine qui les revendique. Selon lui, elles ne sont en effet fondées que sur :

« les croyances, les désirs et les émotions qui [...] constituent la clef de voûte [des loyautés et convictions morales] recourent partiellement celles d'un grand nombre d'autres membres du groupe avec lequel nous nous identifions sur le plan de nos délibérations morales et politiques, à quoi il faut ajouter le fait qu'il s'agit de traits *spécifiques* du groupe considéré, utilisés par celui-ci pour construire son image de lui-même à travers ce qui l'oppose à d'autres groupes. »⁷⁷

C'est pourquoi il lui est possible d'affirmer en s'inspirant de Hegel, que :

« la " dignité humaine intrinsèque " consiste dans la dignité comparative du groupe avec lequel la personne s'identifie. Les nations, les Églises, ou les mouvements, dans une telle conception, sont des exemples historiques resplendissants non par la lumière qu'ils reçoivent d'une source plus élevée mais en raison des effets de contraste que leur comparaison avec d'autres communautés, de qualité plus médiocre, fait apparaître. »⁷⁸

Mais en quoi réside cette « médiocrité » (*worse communities*), dès lors que la téléologie hégélienne a été récusée ? Des préjugés de ses membres ? On pourrait le croire, mais de l'idée strictement descriptive d'une construction identitaire dans et par le seul contraste, Rorty passe rapidement à celle, normative, de hiérarchisation. Sous sa plume s'opère un glissement qui conduit à la justification de l'ethnocentrisme de la communauté des « libéraux bourgeois postmoderne » au titre que cette communauté est celle qui, plus que toutes les autres, a réalisé la critique de l'ethnocentrisme :

« Ce qui soustrait cet ethnocentrisme à l'anathème, ce n'est pas que le plus grand groupe de cette espèce soit l' " humanité " ou " tous les êtres rationnels " [...] mais plutôt qu'il s'agit de l'ethnocentrisme d'un " nous " (" nous libéraux ") qui est voué à s'élargir, à créer un ethos toujours plus vaste et diversifié. C'est le nous de ceux qui ont appris à se méfier de l'ethnocentrisme. »⁷⁹

Décidément, la critique ironiste de l'universalisme en reconduit l'arrogance, celle de l'ignorant qui prétend établie la supériorité des valeurs de son groupe avant de s'être enquis de celles des autres : Rorty est assuré d'incarner l'attitude la plus chaleureusement accueillante à la diversité culturelle, la plus ouverte à l'Étranger. Dans cette version un peu tortueuse du complexe de supériorité occidental, la force critique de l'ironie est désamorcée au profit d'un panégyrique du libéralisme bourgeois et post-moderne qui se confond avec l'égoïsme revendiqué de l'auteur. Bien sûr, l'ethnocentrisme rortien est considérablement plus raffiné que celui de Christophe Colomb, mais ses conséquences ne présentent pas de nettes différences : il rend possible, comme les autres ethnocentrismes, une classification axiologique des sociétés humaines — en l'occurrence selon leur degré de distance vis-à-vis de l'ethnocentrisme de premier degré — (« Parmi les communautés humaines, il en est qui correspondent à de telles monades [« monades sémantiques, à peu près sans fenêtres »] d'autres non »⁸⁰), c'est-à-dire selon qu'elles sont plus ou moins sympathiques et tolérantes, sans considérations aucunes pour les raisons historiques qui entraînent certaines communautés humaines à ne pas se montrer sympathiques et tolérantes aux libéraux bourgeois — modernes ou post modernes...

Cette classification axiologique permet d'imposer comme une évidence les distinctions conceptuelles de la société la plus ouverte, sympathique et tolérante, celle de Richard Rorty :

« il est permis de suggérer à l'UNESCO de considérer la diversité culturelle à l'échelle mondiale comme nos ancêtres du XVIIe et du XVIIIe siècle considéraient la diversité religieuse à l'échelle atlantique, c'est-à-dire comme une chose qui devait être *ignorée* lorsqu'il s'agit de former des institutions politiques. »⁸¹

Ce qui choque le voyageur dans ce novateur plaidoyer en faveur de l'ethnocentrisme raffiné, ce n'est ni l'historicisation des valeurs ni la reconnaissance de leur pluralité. Au demeurant l'attitude intellectuelle, celle d'un John Rawls par exemple, qui consiste à réduire la portée de son discours philosophique au seul cadre tracé par les limites de son monde historique, est sans doute animée par un scrupule déontologique des plus louables :

l'impossibilité de généraliser l'usage de concepts forgés dans une tradition particulière, tant que l'on reste dans l'ignorance des autres mondes historiques. Mais le constat — minimal — de l'existence de ces contrastes ne satisfait pas l'exigence kantienne — elle aussi minimale — de *recherche* des conditions de possibilité du commerce. En d'autres termes, il ne suffit pas de reconnaître la présence de l'autre, encore faut-il chercher la rencontre. Or, la radicalisation ironiste des scrupules occidentaux conduit à affirmer qu'un philosophe se réclamant du pragmatisme rortien :

« ne peut pas répondre à la question “ qu'est-ce que l'Europe peut bien avoir de si particulier ? ” et s'en sort en disant “ avez-vous quelque chose à suggérer qui convienne mieux à nos intentions d'Européens ? ” »⁸²

En sous-entendant qu'à l'évidence, la réponse est négative.

C'est dans cette évidence que se mesure l'étendue du narcissisme rortien : il n'est en effet pas du tout évident que le libéral bourgeois post-moderne ne puisse faire son miel d'auteurs, de théories ou de concepts élaborés dans d'autres mondes historiques, de même qu'il n'est pas du tout évident que ces rencontres ne le conduisent à mettre en question son *ethos* et ses valeurs de libéral bourgeois postmoderne, possibilité que Rorty ne veut (ne peut ?) pas envisager. Il y a quelque chose de désespéré dans l'arrogance de l'ironisme, quelque chose qui rapproche Rorty d'un Mishima : la pleine conscience de la faiblesse politique de la position défendue, et l'incapacité narcissique à en défendre une autre.

Le voyageur ne partage pas l'état d'esprit des philosophes qui voient dans la prise de conscience de l'existence de mondes historiques non européens un défi politique et moral qu'il faudrait absolument surmonter soit dans une frileuse réfutation du relativisme, soit dans l'arrogance d'un ethnocentrisme parvenu à la conscience de lui-même, mais pas moins borné que les autres. Au contraire, c'est dans cette crispation qu'il voit un danger, et dans la possibilité d'en démonter les mécanismes qu'il a l'intuition que se joue l'avenir de la philosophie. Le voyageur retient de cela qu'il ne suffit pas de renoncer à l'universalisme pour désarmer ses prétentions et revient au Japon.

L'échec de l'École de Kyôto est-il définitif ?

Face à la conquête militaire et commerciale, la résistance japonaise a commencé par s'installer dans la fermeture, quitte à revendiquer le retard du point de vue du développement du commerce communicationnel, ouvrant la possibilité d'inscrire dans ce retard une autre histoire mondiale que celle de l'Europe. Mais depuis Meiji, guidé par le ressentiment de la

défaite, cette résistance, en se réclamant de la civilisation, s'est inscrite dans l'unification européenne du monde, pour le meilleur et pour le pire selon que l'on considère que l'hybridation du Japon est la création historique la plus stimulante du XXe siècle ou le processus tragique d'une lente colonisation imposée mais volontaire. Hybridation en tout cas paradoxale, puisqu'elle est à la fois le produit d'un commerce et qu'elle secrète la guerre, dès lors que l'État japonais, répondant à l'agressivité des États commerçants, se préoccupe aussi peu qu'eux de la recherche des conditions de possibilité du commerce, et s'intéresse surtout à l'acquisition des moyens de forcer les frontières.

Un tel échec n'est en tout cas pas de nature à faire rebrousser chemin au voyageur, mais l'incite plutôt à s'enquérir d'une critique japonaise de la dégénérescence des théories proposées par l'École de Kyôto en ombres projetées de slogans politiques, de sorte qu'il puisse poursuivre sa recherche d'une philosophie japonaise de l'entrée en commerce qui soit purgée de tout eurocentrisme, comme de toute métaphysique simpliste de la guerre. Ou comment penser la mondialisation, sur fond de pluralité des mondes historiques, sans faire appel à un convertisseur universel qui n'est jamais qu'un reliquat eurocentré, tout en évitant la guerre, dont on a vu avec Kôyama que leur fécondité politique interne se limite à l'instauration de l'État policier ? Comment penser des rapports qui permettent de sauver l'universalité de la philosophie, sans en faire une discipline intéressée à la seule légitimation de valeurs ? Ou encore, penser la possibilité d'un voyage des concepts, d'un monde historique à l'autre ? Il faudrait alors penser la *rencontre*.

Entre le commerce communicationnel et la guerre, c'est la possibilité d'une telle rencontre qu'il s'agit de faire surgir, en poursuivant le voyage.

Y aura-t-il encore une guerre ? Regardez-vous,
Européens, regardez-vous.
Rien n'est paisible dans votre expression.
Tout est lutte, désir, avidité.
Même la paix, vous la voulez violemment.

Henri Michaux (1899-1984)

NOTES

¹ Il y aurait beaucoup à dire sur la validité de la distinction entre société simple et société complexe pourtant généralement reçue par la sociologie et l'anthropologie. Ainsi Talcott Parsons (cf. *Sociétés — essai sur leur évolution comparée*, trad. G. Prunier, Paris, Dunod, 1973), dont les travaux occupent une large place dans la théorie de l'agir communicationnel de Habermas, fait-il porter la discussion sur le critère qui permet de distinguer le caractère simple ou complexe d'une société mais considère la distinction elle-même comme allant de soi. Sauf erreur de notre part, elle apparaît dans l'œuvre de Herbert Spencer qui oppose deux modèles biologiques d'évolution ; le simple et le complexe (« Là où les seules forces en jeu sont celles qui tendent directement à produire l'agrégation ou la diffusion [...] L'opération de l'évolution [...] sera simple » ; à l'inverse, si « en même temps que les changements constituant l'agrégation, d'autres pren[nent] place. L'évolution au lieu d'être simple, sera composée »), in *Les premiers principes*, trad. M. Guymiot, Paris, Costes, 1930, p. 247. Spencer applique ensuite ces modèles aux sociétés humaines : « bien que l'on ne puisse pas dire que l'évolution des produits variés de l'activité sociale fournisse des exemples directs d'intégration de la matière et de dissipation de mouvement, elle en fournit pourtant des exemples indirects. Car le progrès du langage de la science et des arts industriels et esthétiques, est une manifestation objective des changements subjectifs », *ibid.*, p. 273. Cette application lui permet de hiérarchiser ces sociétés selon le rapport qu'elles entretiennent à la loi universelle de l'évolution, ce qui permet d'obtenir des énoncés de ce type : « Les contes des temps primitifs, tels que ceux avec lesquels les conteurs d'Orient amusent encore leurs auditeurs, sont formés d'événements successifs pour la plupart non naturels et n'ayant pas de rapports naturels : ce sont seulement des aventures séparées, réunies sans nécessité dans leur succession. Mais dans une bonne œuvre d'imagination moderne, les événements sont les produits propres des caractères placés dans des conditions données et ne peuvent être changées à volonté [...] », *ibid.*, p. 280 et 281. La solidarité originaire qu'entretiennent l'usage de la classification des sociétés selon la « simplicité » et la « complexité » d'une part, le transfert pour le moins rapide de concepts de la biologie vers l'anthropologie d'autre part, et les hiérarchisations idéologiques politiquement liées à l'entreprise coloniale enfin devraient, à tout le moins, inviter les utilisateurs de ces termes à la prudence critique.

² Jacques Proust, *L'Europe au prisme du Japon*, *op. cit.*, p. 8 et 9. En exergue du livre, on trouve la citation suivante de Paul Claudel, *Connaissance de l'Est* (1900) : « Un vase plein d'eau ou le prisme, par l'interposition d'un milieu transparent et dense et le jeu contrarié des facettes nous permettent de prendre sur le fait cette action : le rayon libre et direct demeure invarié ; la couleur apparaît dès qu'il y a une répercussion captive, dès que la matière assume une fonction propre ; le prisme, dans l'écartement calculé de ses trois angles et le concert de son triple miroir diédrique, enclôt tout le jeu possible de la réflexion et restitue à la lumière son *équivalent coloré*. »

³ J. H., TAC, T. I, p. 81 et 82.

⁴ C'est sans doute la raison des récents, mais fragiles, progrès de la curiosité occidentale à son égard.

⁵ Maruyama Masao (1914-1996), philosophe politique, est une des plus éminentes figures intellectuelles du Japon d'après-guerre. Ancien professeur de l'Université de Tôkyô, il peut être considéré comme le fondateur de l'histoire des idées politiques au Japon. Ses études ont porté essentiellement sur la constitution de la

modernité au Japon, de l'époque d'Édo jusqu'à l'actualité contemporaine. Son analyse critique du militarisme japonais a puissamment influencé la pensée japonaise. Sont disponibles en langues européennes certaines de ses œuvres majeures parmi lesquelles : *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, trad. I. I. Morris, Tôkyô/Oxford, Oxford UP, 1963 ; *Denken in Japan*, trad. W. Schamoni et W. Seifert, Frankfurt, Suhrkamp, 1988 ; « Les intellectuels dans le Japon moderne », trad. J. Joly, in *Cent ans de pensée au Japon*, Paris, Picquier, 1996, T. II, p. 273 à 331 ; *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, trad. M. Hane, Tôkyô, University of Tôkyô Press, 1974 ; *Essai sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, trad. J. Joly, Paris, PUF, 1996.

⁶ Pierre Lavelle, *La pensée japonaise*, Paris, PUF, 1997, p. 5. L'ouvrage sera noté PJ par la suite.

⁷ P. L., PJ, p. 103.

⁸ Si l'on prend l'exemple de la pensée politique de Kant, il serait nécessaire pour la comprendre et la discuter, d'avoir une solide connaissance de l'économie politique classique, particulièrement des Écossais, de la tradition républicaine, des Florentins à Rousseau en passant par le puritanisme des Whigs, des principaux auteurs de l'École du Droit Naturel — en particulier Grotius, Pufendorff, Leibniz et Wolff —, de savoir s'orienter dans la théologie chrétienne, particulièrement réformée, et bien sûr de pouvoir identifier les influences des classiques de la philosophie politique depuis Platon et Aristote jusqu'à Hume sans oublier les Lumières allemandes, de Lessing à Herder. À quoi il faudrait ajouter la capacité de situer cette pensée aussi bien dans le contexte politique de l'Europe de la fin du XVIII^e siècle que dans les enjeux idéologiques de sa réception depuis lors. Une telle exigence réduirait le cercle des lecteurs de Kant aux historiens les plus érudits de la pensée kantienne.

⁹ L'honnêteté exige de préciser que cette asymétrie, tout particulièrement dans le domaine de la compétence linguistique, a lourdement pesé sur l'élaboration du présent livre.

¹⁰ « Pourquoi la philosophie survit-elle à la Grèce ? On ne peut pas dire que le capitalisme à travers le Moyen âge soit la suite de la cité grecque [...]. Mais sous des raisons toujours contingentes, le capitalisme entraîne l'Europe dans une fantastique déterritorialisation relative qui renvoie d'abord à des villes-cités, *et qui procède elle aussi par immanence*. [...] Le lien de la philosophie moderne avec le capitalisme est donc du même genre que celui de la philosophie antique avec la Grèce : la connexion d'un plan d'immanence absolue avec un milieu social relatif qui procède aussi par immanence. », Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op.cit.*, p. 92 et 93. Cet ouvrage sera noté QLP par la suite.

¹¹ Sur le sakoku, cf. *supra*, note 25, p. 52.

¹² Norbert Élias, *La société de cour*, trad. par P. Kamnitzer et J. Étoré, Paris, Champs Flammarion, 1985.

¹³ L'expression est de Natsume Sôseki, le célèbre écrivain et penseur, dont on pourra lire en français *La Civilisation japonaise moderne* [Gendai Nihon no Kaika](1911), trad. É. Suetsugu, in *Cent ans de pensée au Japon*, Paris, Picquier, T. I, p.127 à 157. Cet ouvrage sera noté par la suite CAPJ. Par ailleurs, les œuvres romanesques de Sôseki sont largement traduites en français.

¹⁴ Il n'est pas possible de parler de révolution dans la mesure où ce terme évoque par trop les traits progressistes des Révolutions française et américaine, mais le terme de restauration ne suggère pas assez que le retour de l'Empereur correspond à la fondation tout à fait inédite au Japon d'une souveraineté moderne et d'une

bureaucratie efficace. Au demeurant, « Ishin » évoque plus un « Renouveau total » qu'un « retour » ou une « restauration » et cette dernière traduction n'a pour elle que de parer l'Empereur de la Gloire que confère la continuité.

¹⁵ L'autocratie impériale n'est pas un produit de la « tradition japonaise », c'est au contraire la copie des monarchies autoritaires européennes modernes. À la fin de la seconde guerre mondiale, les Occidentaux, et particulièrement les Américains, ont – sous couvert de respect des traditions culturelles – protégé l'institution impériale pour des raisons de *Realpolitik* qui n'ont rien à voir avec le respect de l'identité japonaise. Ce soutien a contribué à empêcher depuis 1945 et jusqu'à aujourd'hui une véritable réflexion collective, politique sur le passé militariste du Japon.

¹⁶ L'expression est de Katô Shûichi, cf. « Japan as an hybrid culture », in *Review of Japanese Culture and Society*, Center for Inter-Cultural Studies and Education, Josai University, I, n° 1, Octobre 1986. Katô Shûichi (1919-), médecin, critique littéraire et historien des idées, essayiste, écrivain démocrate et pacifiste engagé ; l'œuvre de celui qui symbolise avec quelques autres le renouveau intellectuel du Japon d'après-guerre est aussi riche qu'éclectique. Comme Maruyama dont il est proche, il consacre ses réflexions d'historien à élucider les origines du militarisme japonais et à l'analyse des traits propres à la civilisation japonaise.

¹⁷ Cf. note 5, p. 66.

¹⁸ Maruyama Masao, *Kaikoku* [L'Ouverture du Pays] (1959) in *Chusei to Hangyaku* [La Loyauté et la Révolte], Tôkyô, Chikuma Shobo, 1998, p. 196-197.

¹⁹ Cf. note 16, p. 69.

²⁰ En l'occurrence, le quatrième. Katô Shûichi, *Histoire de la Littérature Japonaise*, Paris, Fayard, 1986, T. III, p. 9. Cet ouvrage sera noté HLJ par la suite.

²¹ Sakuma Shôzan (1811-1864) travaille longtemps pour le seigneurat de Matsumae, dans le nord de l'archipel. Il étudie le confucianisme, puis se tourne après la crise politique provoquée par le Commandant Perry, vers la science militaire occidentale et ouvre les « Études Hollandaises » aux samouraïs (cf. note 25, p. 52). Prônant l'ouverture du pays, il sera assassiné par les isolationnistes.

²² À ce titre, et même si l'on hésite à le qualifier de philosophe, son œuvre peut sans aucun doute faire l'objet d'une lecture philosophique, c'est-à-dire d'une interrogation problématique des concepts qu'il utilise : c'est au demeurant ce que François Julien réalise avec bonheur, à propos de Wang Fuzhi, penseur chinois néo-confucéen du XVIIe siècle (François Julien, *Procès ou création*, Paris, Seuil, 1989). Mais une chose est de lire en posant des problèmes philosophiques aux textes, une autre de considérer ces textes comme intrinsèquement philosophiques. Gilles Deleuze et Felix Guattari qualifient la pensée chinoise de « pré-philosophique », au titre qu'elle reste figurative là où la philosophie procède par concepts : « Certes le transcendant produit par projection une absolutisation de l'immanence, comme François Julien le montrait déjà pour la pensée chinoise. Mais toute autre est l'immanence de l'absolu dont se réclame la philosophie. » (G. Deleuze et F. Guattari, QLP, p. 88). Outre que le critère de la distinction n'est pas aussi précis que la formule, l'expression « pré-philosophie » est particulièrement malheureuse, puisqu'elle laisse entendre que la pensée chinoise serait incomplète, faute d'être convertie en philosophie... Il faut redire que la pensée non philosophique peut bien faire l'objet de lectures philosophiques, mais n'en devient pas pour autant pré- ou post- philosophique.

²³ P.L., PJ, p. 17 : « Le *li* [...] est un principe à la fois ontologique et éthique, *Li* du Ciel ou Faîte suprême universel et principe des choses particulières, dans chacune desquelles il est entièrement présent ; pour l'homme c'est la nature humaine

[...] le *li* se découvre à la fois de l'extérieur par l'étude des maîtres et l'observation du monde et à l'intérieur par l'esprit personnel. » Voir sur l'histoire de ce concept depuis le fondateur du néo-confucianisme chinois moderne, Zhin -Xi, jusqu'aux néo-confucéens japonais du XVIIIe siècle, Maruyama Masao, *Essai sur l'histoire de la pensée politique au Japon* (1952), vol.1, trad. J. Joly, Paris, PUF, 1996. [Je remercie Jacques Joly de m'avoir permis de lire le manuscrit de cette traduction avant sa parution. M. X.]

²⁴ Fukuzawa Yukichi (1835-1901), penseur et éducateur de l'époque de Meiji. Fils de petit fonctionnaire d'un seigneuriat du Kyûshû, il se consacre très tôt aux Études Hollandaises (cf. note 25, p. chapitre II). Durant le Shôgunat, il devient diplomate et voyage aux États-Unis et en Europe d'où il revient libéral et réformateur. Se consacrant à la diffusion de la science, il fonde la célèbre université Keiô, s'engage dans la propagation de ses idées par le journalisme. Sa contribution à la *civilisation* de l'époque de Meiji est immense.

²⁵ Maruyama Masao, « Fukuzawa, Okakura, Uchimura — Seiôka to Chishiki-jin — » [*Fukuzawa, Okakura, Uchimura — L'occidentalisation et les intellectuels*] (1958), in *Chûsei to Hangyaku, op.cit.*, p. 329-352.

²⁶ En japonais *bunmei* désigne communément une entité culturelle, sociale, institutionnelle et *bunmeikaika* est le terme technique utilisé depuis l'ère Meiji pour traduire l'expression "*civilization and enlightenment*".

²⁷ Yasuda Yojûrô (1910-1981), son chef de file incontesté, écrit : « Ces temps-ci, alors qu'on parle beaucoup de nipponisme, nous prenons conscience qu'il n'y a jamais eu rien d'autre dans l'intelligence de la culture moderne de ces dix dernières années, voire même dans la logique de la culture tout court, que la logique de la civilisation. [...] Une logique proprement japonaise de la culture n'était pas possible, ce que reflète la situation internationale où se trouve le Japon depuis l'Ouverture du Pays, où la culture japonaise n'est qu'un produit de la colonisation anglaise et américaine », Yasuda Yojûrô, *Bunmeikaika no Ronri no Shûen nitsuite* [Sur la fin de la logique de la civilisation], in *Yasuda Yojûrô Chosakushû* [*Œuvres de Yasuda Yojûrô*], Tôkyô, Nanbokusha, 1968, T. II, p. 554-555. En Europe, l'ironisme romantique japonais est connu grâce à Mishima Yukio, mais il semble que nombre de ses laudateurs aient reçus *au premier degré* ses rodomontades sur la « voie des guerriers » en quoi consisterait l'essence du Japon éternel, et que ce malentendu ne soit pas pour rien dans le succès de son œuvre. Suprême ironie ?

²⁸ L'Ère dite de « Meiji » (1867 à 1912) inaugure le retour de l'Empereur au pouvoir après la chute du Shôgunat.

²⁹ Nishida Kitarô (1870-1945) est unanimement reconnu comme le premier et le plus grand philosophe — au sens occidental du terme — de la modernité japonaise. Dès son premier livre, *Études sur le Bien* [zen no kenkyû] (1911), il tente de fonder une éthique universaliste sur l'expérience pure. Son œuvre, impressionnante, porte sur tous les champs de la philosophie. Il commence à faire l'objet de traduction et de commentaires en langues européennes. Pour une bibliographie de ces travaux, on consultera P. Lavelle, PJ, p. 97-102 ; en ajoutant que les éditions Osiris viennent de publier *La logique du Lieu* [*Bashô*], trad. S. Yasuhiko et S. Cardonnel, Paris, Osiris, 1999 et *Études sur le bien, chapitre I et II*, trad. H. Oshima, Paris, Osiris, 1997.

³⁰ *Ekigaku* (*yixue*), « doctrine des mutations » ou « doctrine du ying et du yang », celle du *Ekikyô* (*yijing*) ou Classique des mutations.

³¹ Grands guerriers du moyen âge japonais.

³² Entretien de Nishida Kitarô avec Miki Kiyoshi, cité in Hiromatsu Wataru, « *Kindai no Chôkoku* » ron, [Essai sur le « Dépassement de la Modernité »] (1980),

Tôkyô, Kodansha, 1989, p. 209. (Cet entretien a été publié pour la première fois dans le journal *Yomiuri* en 1935. Hiromatsu renvoie à *Miki Kiyoshi zenshû* [Œuvres complètes de Miki Kiyoshi], Tôkyô, Iwanami, T. XVII, p. 482-486.

³³ Au sens étroit, l'École de Kyôto « est composée de Tanabe Hajime [(1885-1962)], des autres successeurs directs de Nishida [à savoir Kôsaka Masaaki (1900-1965), Nishitani Keiji (1900-1990) et Kôyama Iwao (1905-1993)] et de leurs propres successeurs », PJ, p. 102. Nous conserverons l'acception étroite du terme, mais il faut cependant ajouter qu'il existait une « aile gauche » de l'École de Kyôto, qui en fait un des relais de la tradition hégéliano-marxiste au Japon, et dont les principaux représentants sont Tosaka Jun (1900-1945) et Miki Kiyoshi (1897-1945). Tosaka Jun, disciple de Nishida et de Tanabe, ayant fait ses études à l'Université de Kyôto, se tourne rapidement vers le néo-kantisme, puis le marxisme. Emprisonné par le régime militariste, il meurt en prison le 9 août 1945. Miki Kiyoshi (1897-1945) est aussi élève de Nishida et de Tanabe. Il suit l'enseignement de Heidegger à Heidelberg et s'attache à construire une anthropologie qu'il qualifie de marxiste, dans laquelle la philosophie de l'histoire occupe une place essentielle. Durant sa collaboration avec le réservoir d'idées du premier ministre Konoé Fumimaro, artisan du renforcement du contrôle de l'État sur la société, il contribue à élaborer l'idéal de la Sphère de Coprosperité de l'Asie de l'Est. Suspecté d'avoir protégé un marxiste, il est emprisonné et meurt en détention.

³⁴ Même s'il convient de préciser que ce projet oblige à distinguer l'École de Kyôto de soutiens au régime beaucoup plus extrémistes qu'elle, qui prônaient un soutien délibérément irrationnel au régime ultra-étatiste, considérant que l'intellectualité était étrangère au génie national japonais.

³⁵ L'expression est de Takahashi Tetsuya, « Philosophie de l'histoire mondiale, logique du nationalisme philosophique japonais », in Marie-Louise Mallet (dir.), *Le passage des frontières — autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, p. 105.

³⁶ Le symposium sur le *Dépassement de la Modernité* (traduction aujourd'hui consacrée de *Kindai no Chôkoku*) est organisé en juillet 1942 par la revue *Bungakukai*, sous la présidence de Kawakami Tetsutarô, qui en est alors le rédacteur en chef. L'intention initiale de Kawakami est de parvenir dans ce *symposium* à une « collaboration intellectuelle » en vue de formuler « une ligne pour la culture contemporaine du Japon » qui soit clairement déterminée en ces temps où la guerre fait rage. Pearl Harbor a en effet eu lieu le 8 décembre précédent. Kawakami rassemble donc de jeunes intellectuels, nés au tournant du siècle, qu'on classe habituellement en trois catégories : les modernistes de la revue *Bungakukai*, les nationalistes de l'École Romantique Japonaise et les penseurs de l'École de Kyôto. Ce symposium se conclut, de l'aveu du Président lui-même, dans une totale confusion. C'est sans doute la persistance des malentendus entre les participants qui explique qu'on continue à s'y intéresser : s'y agitent en effet les problématiques intellectuelles des années 30 qui résument les évolutions de la pensée japonaise moderne depuis l'Ouverture du Pays. Selon Takeuchi Yoshimi, (cf. note 5, p. 108) : « Le *Dépassement de la Modernité* était pour ainsi dire un concentré des apories du Japon Moderne. La restauration du passé et la réforme radicale, le culte de l'Empereur et le refoulement des barbares, la fermeture et l'ouverture du pays, le purisme nationaliste et la civilisation-occidentalisation, l'Orient et l'Occident : toutes ces rivalités qui furent les axes traditionnels de la pensée éclatent en autant de problèmes au moment où l'élaboration d'un idéal de la guerre éternelle se pose comme un devoir de la pensée, au moment de la guerre totale. », « *Kindai no*

Chôkoku » [Le Dépassement de la Modernité] (1959), in *Nihon to Ajia* [Le Japon et l'Asie], Tôkyô, Chikuma Shobô, 1993 p. 225-226). C'est pourquoi le second symposium, organisé exclusivement par l'École de Kyôto, est en général discuté par les commentateurs dans le contexte du premier. Nous nous conformerons à ce choix.

³⁷ *Kindai no Chôkoku* [Le Dépassement de la Modernité], numéro spécial de la revue *Bungakukai*, septembre et octobre, 1942. Nous utilisons la réédition, Kawakami Tetsutarô *et al.*, *Kindai no Chôkoku*, [Le Dépassement de la Modernité], Tôkyô, Fuzanbô, 1979. La citation présente est tirée de Hiromatsu, « *Kindai no Chôkoku* » *ron*, *op.cit.*, p.18.

³⁸ Ces actes ont été publiés ensemble dans le livre de Kôsaka Masaaki, Nishitani Keiji, Kôyama Iwao, Suzuki Shigetaka, *Sekaishiteki Tachiba to Nippon*, Tôkyô, Chûôkôron, 1943.

³⁹ Pour une version de cet argument qui a le mérite de la franchise et montre quels usages stratégiques peuvent être fait de la pensée de Habermas, cf. le liminaire du traducteur de l'édition française de *De l'éthique de la discussion*, qui n'hésite pas à juger après avoir lu Deleuze et Guattari qu'« à évacuer toute notion de vérité au profit de la création ou de la vie, on défend non seulement une position autoréfutative, mais encore néo-fasciste » in *De l'éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁰ Centrale, mais pas exclusive puisque de nombreux intellectuels japonais depuis Meiji, et tout particulièrement dans les années d'après-guerre, se réclament de la modernité. C'est le cas de marxistes, ou d'intellectuels comme Katô Shûichi, Maruyama Masao ou encore du lauréat du prix Nobel de Littérature Oé Kenzaburo (1935-), entre autres. Parmi les études les plus marquantes sur ce sujet, outre les articles de Takeuchi et de Hiromatsu déjà cités, on peut consulter Hashikawa Bunzô, *Nihon Rômanha Hihan Josetsu* [Introduction à la critique du Romantisme Japonais] (1960), Tôkyô, Kodansha, 1998 ; Karatani Kôjin, *Kindai no Chôkoku* [Le Dépassement de la Modernité] in « *Senzen* » *no Shikô* [La Pensée de l'« Avant-Guerre »] (1993), Tôkyô, Bungeishunjû, 1994. Par ailleurs Hanada Kiyoteru, critique littéraire marxiste qui a suivi les cours de Nishida et de Tanabe à l'Université Impériale de Kyôto, a intitulé son essai sur l'art d'avant-garde *Kindai no Chôkoku* (1958), [Le Dépassement de la modernité], Tôkyô, Kôdansha, 1993.

⁴¹ Hiromatsu Wataru, « *Kindai no Chôkoku* » *ron*, *op.cit.*, p. 79.

⁴² Kôyama Iwao, *Sekaishi no Tetsugaku* [La philosophie de l'Histoire Mondiale], Tôkyô, Iwanami, 1942, p. 423. Cet ouvrage sera noté par la suite PHM.

⁴³ K. I., PHM, p. 4.

⁴⁴ K. I., PHM, p. 2-3. Nous nous inspirons de la traduction de ce paragraphe de Takahashi Tetsuya, « Philosophie de l'Histoire mondiale... », *op.cit.*, p.105, en la modifiant cependant quelque peu. En particulier, nous traduisons *gendai sekai* par *monde contemporain* là où Takahashi préfère *monde actuel*, parce qu'il nous semble que chez Kôyama, la contemporanéité est une période inaugurée par le tournant dans l'histoire mondiale, mais qui se prolonge bien au delà, ce que contemporain exprime mieux qu'actuel, dans le sens commun qu'ont ces termes en français.

⁴⁵ K. I., PHM, p. 6.

⁴⁶ K. I., PHM, p. 6.

⁴⁷ K. I., PHM, p. 5. Les thèses de Kôyama sur la spatialité, pour être développées, devraient être mises en regard avec le concept de lieu [*bashô*] tel qu'il est élaboré dans la philosophie de Nishida. Surtout, l'influence la plus marquante est celle de Watsuji Tetsurô, et plus particulièrement son ouvrage majeur, *Fûdo* [Le climat], qui constitue la tentative de penser la particularité en terme d'espace et d'ouvrir la voie à une définition géographique de l'identité japonaise que l'on peut considérer comme

une version élaborée de psychologie des peuples.

⁴⁸ K. I., PHM, p. 515-516. C'est Kôyama qui souligne.

⁴⁹ Jean-François Lyotard voit dans la philosophie de l'histoire mondiale une « métaphysique de l'Empire », in « La terre n'a pas de chemins par elle-même », *Représentations*, n°3, Tôkyô, p. 8. Cette interprétation est dénoncée par Takahashi dans son article, « *Philosophie de l'histoire mondiale...* », *art. cit.*, p. 105 : « Il ne faudrait sans doute pas trop simplifier les choses. Comment peut-on dire, en effet, que cette philosophie affirme l'unicité de l'histoire mondiale alors qu'elle souligne leur pluralité irréductible ? » Kôyama ne se contente pas de reprendre le schéma de l'histoire universelle et de proposer que le Japon endosse les habits du Sujet réalisant l'histoire, il refuse ce schéma et en propose un autre, qui, pour légitimateur qu'il soit est inassimilable à un Grand Récit lyotardien.

⁵⁰ K. I., PHM, p. 517.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ K. I., PHM, p. 518.

⁵⁴ K. I., PHM, p. 520 et 521.

⁵⁵ Nous empruntons cette traduction à Pierre Lavelle.

⁵⁶ Pour Tosaka Jun, la philosophie de Nishida procède d'un idéalisme radical qui la rapproche du romantisme allemand, en particulier : « la logique du Néant ne traite que du sens des faits, et non des faits eux-mêmes [...] [L]a question est toujours de savoir "comment les choses peuvent être pensées". Il ne s'agit pas de savoir comment sont les choses en fait, mais de savoir quel "sens" une chose doit avoir pour mériter le nom de cette chose. Il ne s'agit pas de savoir comment sont la société, l'histoire, la nature en fait, mais qu'elle significations elles ont et quel statut elles peuvent acquérir dans le système catégoriel du sens », in « *Mu no ronri* », *wa ronri dearuka* » [« "La logique du néant" est-elle logique ? »] in *Nihon ideologî ron [Idéologies japonaises]* (1935), Tôkyô, Iwanami, 1977, p. 246.

⁵⁷ Takahashi Tetsuya, « Philosophie de l'histoire ... », *art. cit.*, p. 106 et svtes.

⁵⁸ K. I., PHM, p. 453-454. Nous empruntons la traduction à Takahashi Tetsuya, « Philosophie de l'histoire... », *art. cit.*, p. 109. Cf. note 35, chapitre III.

⁵⁹ K. I., PHM, p. 188.

⁶⁰ K. I., PHM, p. 191.

⁶¹ K. I., PHM, p. 210-211.

⁶² K. I., PHM, p. 213.

⁶³ Dans le contexte historique, il s'agit sans doute de laisser ouverte la possibilité de légitimer la Sphère de Coprosperité de la Grande Asie de l'Est, dénomination officielle des projets de l'impérialisme japonais. cf. K. I., PHM, p. 226-227.

⁶⁴ K. I., PHM, p. 213.

⁶⁵ K. I., PHM, p. 223-224.

⁶⁶ K. I., PHM, p. 351.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ K. I., PHM, p. 434.

⁷⁰ K. I., PHM, p. 435.

⁷¹ K. I., PHM, p. 455 et 457-458, la traduction est de Takahashi, « La philosophie de l'histoire... », *art. cit.*, p. 110, légèrement remaniée.

⁷² Takahashi Tetsuya, « La philosophie de l'histoire... », *art. cit.*, p. 107.

⁷³ K. I., PHM, p. 491 et svtes.

⁷⁴ Aujourd'hui encore, certains hommes politiques et historiens japonais soutien-

ment la thèse selon laquelle le Japon a entrepris en Chine une guerre de libération anti-coloniale et s'oppose, avec un succès certain à la reconnaissance officielle de la responsabilité du Japon dans l'agression de ses voisins. D'où l'importance politique de la reconnaissance du caractère impérialiste et colonisateur du Japon d'avant-guerre.

⁷⁵ Okakura Kakuzô (1862-1913), dit Okakura Tenshin, est un penseur de l'esthétique japonaise et une des figures principales de l'Asiatisme ; il publia tous ses livres en anglais.

⁷⁶ Okakura Kakuzô, *Cha no hon* [*Le Livre du thé*], trad. M. Hiroshi, Iwanami, Tôkyô, 1961, p. 23. Nous citons d'après la traduction japonaise de l'original anglais (*The Book of Tea*, New York, 1908). Il existe une traduction française de C. Atlan et Z. Bianu, *Le Livre du Thé*, Éditions Picquier, 1996 (rééd. Picquier-poche, 1998).

⁷⁷ Richard Rorty, « Le libéralisme bourgeois postmoderne », in *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1994, p. 238.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, p. 271.

⁸⁰ R. Rorty, « Sur l'ethnocentrisme : réponse à Clifford Geertz », in *Objectivisme...*, *op. cit.*, p. 234. Dans ce texte Rorty remarque, pour se féliciter de ce que les U.S.A. sont une société libérale, et que par conséquent « En Amérique, l'alcoolisme parmi les Indiens était beaucoup plus répandu, il y a une centaine d'années qu'à présent, mais les anthropologues l'étaient moins » et que c'est la raison pour laquelle « les Indiens alcooliques ne faisaient pas partie de l'Amérique du XIXe siècle, ce qui veut dire que la grande majorité des Américains à cette époque-là ne leur prêtaient pas plus d'attention qu'aux criminels psychopathes ou aux idiots des villages. » (p. 238). On peut savoir gré au libéralisme de faire cas des criminels, des alcooliques et des psychopathes ; pour autant est-il acceptable, du point de vue libéral lui-même, de ne pas faire mention des causes historiques de l'alcoolisme des Indiens et précisément du lien entre le développement de l'alcoolisme et la conquête des terres indiennes, condition historique de possibilité du développement du libéralisme aux U.S.A. ?

⁸¹ *Ibid.*, p. 243.

⁸² R. Rorty, « Pragmatism, Relativism, Irrationalism », in *Consequences of pragmatism*, New York, Harvester, 1991, p. 174. Nous traduisons.

CHAPITRE IV

TÔKYÔ

ou

La rencontre

La rencontre, pour le voyageur, est donc ce qui permet le décentrement véritable et détermine une solution satisfaisante au problème philosophique de l'entrée en commerce, parce qu'elle constitue l'événement susceptible d'initier une véritable compréhension du point de vue de l'autre, par delà la diversité radicale des mondes historiques.

Or, les expériences précédentes du voyageur en attestent, ce *changement de centre* doit se faire *en deçà* de la fixation de l'altérité en différence, là où les contrastes sont encore assez fluides pour qu'il soit possible de se recentrer dans un autre monde historique sans se nier. Cette exigence nouvelle, qui ne peut apparaître qu'à ce point précis de la recherche, rend nécessaire une reformulation du but de voyage. Il s'agit toujours de sauver l'universalité de la philosophie en parvenant à une compréhension véritable de l'altérité, mais la fidélité à l'ambition philosophique invite à adopter en cours de route une définition de la compréhension à la hauteur de cette ambition.

Là où l'universalisme communicationnel ne veut comprendre que ce qu'il a préalablement trié selon des protocoles élaborés par lui, le voyageur maintient la formulation taylorienne de la compréhension (« être capable d'appliquer [...] les " caractères de désidérabilité " (*desirability characterisation*) qui définissent son monde. Je parviens à comprendre quelqu'un lorsque je comprends ses émotions, ses aspirations, ce qu'il trouve admirable ou condamnable chez lui et chez les autres, ce qui l'attire ou ce qui lui répugne, etc. »¹). Il lui semble désormais nécessaire de préciser que dans l'expression « comprendre ses émotions... », il n'est pas seulement question *d'entendre*, c'est-à-dire de caractériser le sens d'un comportement selon ses propres concepts, mais de parvenir, sans renoncer à soi-même (c'est pourquoi il est impératif de se situer en deçà du couple identité/différence), à *éprouver* ce comportement, comme les concepts qui lui confèrent son sens.

D'après Charles Taylor, comprendre « ce n'est pas seulement ressentir de l'empathie. Car ce dont nous parlons ici est une compréhension discursive. Nous pouvons bien sûr être parfois " sur la même longueur d'onde " que quelqu'un, éprouver à son égard une sorte de précompréhension

sion informulée, mais ce n'est pas le genre de chose dont nous avons besoin pour une explication théorique »².

La problématique dans laquelle s'inscrit cet auteur est assez restreinte puisqu'il ne traite que de la compréhension dans les sciences sociales et c'est sans doute la raison pour laquelle il oppose à l'empathie, qu'il associe à la précompréhension informulée, quoiqu'il ne juge pas que l'une soit incompatible avec l'autre. Avec la nouvelle définition adoptée par le voyageur, l'expérience de la compréhension n'oppose pas les affections et leur formulation, ni ces affections aux concepts explicatifs : on peut être affecté par des concepts. La compréhension ne se réduit pas à l'empathie, mais elle ne peut s'en passer.

L'universalisme ne manquera pas d'être effrayé : l'abandon de *son* centre coupe l'herbe sous le pied de tout jugement du comportement d'autrui, interdit qu'on le *corrige*. C'est vrai, dans l'en deçà de la détermination spéculaire de soi par l'autre, personne n'a besoin d'une bonne correction, la rencontre est véritablement désintéressée.

C'est l'étape suivante du voyageur.

Passer de la nécessité de la guerre à la possibilité de la rencontre :
Nakamura Mitsuo.

L'échec de l'École de Kyôto des années trente³ à penser la possibilité d'une rencontre s'origine dans l'héritage d'une théorie de la civilisation qui identifie modernité, rationalité et Occident, et fait de la philosophie japonaise un stade post moderne supérieur de la rationalité ; en bref, qui confond la question du décentrement et celle du *Dépassement de la Modernité*.

Un des représentants de l'École au symposium du même nom, le philosophe Nishitani Keiji (1900-1990), pose clairement qu'il faut entendre par l'expression *Dépassement de la Modernité* le dépassement de la modernité *occidentale*. Et tandis que Kôyama essaie de conserver la rationalité de la philosophie pour nier son occidentalité, Nishitani n'hésite pas à faire appel au zen pour proposer en fait de dépassement quelque chose comme une remontée spirituelle vers un en deçà de la modernité.

Tous les participants au symposium⁴ n'ont pas eu cette faiblesse. C'est sans doute ce qui explique, selon le mot célèbre de Takeuchi Yoshimi⁵, qu'il n'ait même pas été capable de fournir au régime l'idéologie officielle qu'il réclamait. C'est en particulier le cas de Nakamura Mitsuo⁶, dont les intentions politiques sont clairement critiques. Dans une contribution au symposium, rédigée postérieurement, il commence par mettre en

doute l'expression même de « Dépassement de la modernité » :

« Jusqu'à présent, on utilise dans notre pays le terme moderne à peu près comme un synonyme d'occidental. Cette idée reçue floue, qui circule dans la société et domine encore impérieusement notre conscience, pourrait bien avoir comme fondement réel les deux faits suivants :

Le premier est que dans notre pays, tous les phénomènes jugés " modernes " sont des importations occidentales. Le second est que nous n'avons su voir de l' " Occident " que sa " modernité ". Il va sans dire que la " modernité " est un caractère très marqué de la culture [Bunka] européenne contemporaine, mais au fond, elle n'est qu'un aspect de cette culture et ne l'épuise pas dans sa totalité. [...]

Pourquoi ce constat fort simple est-il inacceptable pour le sens commun de notre pays ? Pourquoi l'opinion superficielle qui identifie l' " Occident " à la " Modernité " est-elle aussi obstinément enracinée dans les cœurs ? »⁷

En refusant d'identifier l'Occident à sa modernité, Nakamura se fraie un passage que l'universalisme communicationnel a condamné : penser la possibilité d'une modernité non européenne.

Parce que la modernité n'épuise pas la culture européenne contemporaine⁸ et parce que le choix fait sous Meiji d'importer la civilisation occidentale ne relègue pas non plus d'un coup toute l'histoire du Japon au magasin des antiquités, tous les phénomènes modernes ne sont pas nécessairement d'origine occidentale. Ce simple constat est lourd de conséquences.

« [I]l est facile de poser la question de telle façon qu'on identifie par avance le moderne et l'occidental, comme on le fait communément dans notre pays jusqu'à aujourd'hui encore, et qu'on en déduise le déclin de l'Occident et la prise de conscience de soi du Japon. Emprunter un concept à l'Occident pour nier l'Occident n'est-ce pas déjà une inadmissible contradiction ? »⁹

Ce que pointe Nakamura, c'est le risque d'une critique *extérieure*, et donc superficielle, de la modernité ; une critique contrainte d'importer aussi ses armes, de sorte qu'à *l'intérieur* elle est dépourvue de toute efficacité. Mais comment estimer qu'il serait possible de dépasser la modernité en créant une identité japonaise ou orientale qui emprunterait à l'Occident son auto-critique ?

L'École de Kyôto, et beaucoup d'autres qui sont moins dignes d'attention, ont associé cette auto-critique — ou « crise » — de l'Occident, comme prise de conscience de ses propres limites, et l'affirmation d'une japonité qui en constituerait l'alternative¹⁰. Selon Nakamura, l'erreur naît de la confusion entre l'origine et la nature du phénomène : la modernisation du Japon peut bien être liée à l'occidentalisation, les expériences historiques du Japon et de l'Europe restent tout à fait inassimilables. En effet :

« Si l'on considère qu'en Europe, l'esprit moderne s'affirme clairement pour la première fois à la Renaissance, il lui faut au moins cinq siècles pour parvenir au plein épanouissement du XIXe siècle. Tous les phénomènes culturels qui caractérisent l'Histoire Moderne [...] constituent une immense expérience de l'esprit humain, à l'échelle de la société toute entière. Ainsi, quels qu'en soient les résultats, ceux-ci sont les véritables récoltes semées par l'esprit moderne. [...] Lorsque les Européens nient l'ordre (ou désordre) de l'esprit humain qu'on appelle la modernité, cela suppose certainement qu'ils ont vécu cet ordre (ou désordre) à fond. Quand ils affirment qu'il n'y a plus rien à en espérer, leur désespoir voisine avec la conviction d'en avoir épuisé toutes les possibilités. Par contre, pour ce qui nous concerne, nous est-il permis face à la modernité d'éprouver ce sain désespoir, cette sainte conviction, dont la force vient de leur enracinement dans la vie quotidienne elle-même ? Avons-nous réellement fait l'expérience de la Modernité, en sentons-nous vraiment le poids ? »¹¹

Cette remarque met en lumière l'existence d'un différentiel, négligé par l'universalisme communicationnel autant que par l'École de Kyôto : l'importation des techniques, des institutions et des concepts de la modernité occidentale au Japon n'est pas la répétition de la même histoire, parce qu'elle n'est pas et ne peut pas être la même expérience historique. L'expansion commerciale a peut-être exporté les traits caractéristiques de la modernité européenne, mais elle a dans le même temps créé une irréductible asymétrie qui rend nécessaire la distinction de *deux* modernités, comme deux expériences historiques distinctes de la même modernité : l'une superficielle, hâtive et inaccomplie — la japonaise —, l'autre profonde, réelle, et pour ainsi dire intime — l'européenne.

On peut donc dire qu'il y a deux modernités non pas au sens où il y aurait deux processus historiques hétérogènes d'expansion du capitalisme et de rationalisation, mais au sens où l'expérience de ce processus de rationalisation est essentiellement différente au Japon et en Europe, l'un étant

l'artefact improbable de l'autre.

Ce qui ne veut pas dire que la modernisation du Japon soit insignifiante et qu'il soit possible de s'en débarrasser comme on se laverait d'une impureté superficielle, au contraire, il faut reconnaître que le Japon a atteint depuis l'ouverture un point de non-retour :

« Dans la vie des Japonais modernes, il n'y a presque plus de place pour les souvenirs de l'époque avant Meiji, que ce soit dans les mœurs, l'économie, la politique ou la culture. La spécificité la plus sidérante de la modernité de notre pays, n'est-ce pas que cette révolution étonnante des modes de vie ait été accomplie depuis l'ouverture du pays sous la Restauration de Meiji en seulement quatre-vingts ans, soit en une période si courte qu'elle ne couvre même pas la durée de vie d'un vieillard ? [...] Sur ce point, un tel changement a certes été provoqué par l'influence de l'Occident, mais il est tout à fait inouï, même pour l'Occident. »¹²

Le Japon n'est donc ni la coexistence d'un résidu traditionnel et d'une modernité importée, ni un bloc historique immémorial légèrement souillé par une culture d'occupation, c'est un pays engagé irrémédiablement dans un processus de modernisation indissociablement associé à l'« extérieur » et pourtant tout à fait distinct de lui, au point que les termes de « propre » et d'« étranger » perdent toute pertinence analytique.

Irrémédiable, mais en même temps inassimilable à sa seule origine parce qu'elle s'inscrit dans une autre temporalité ; c'est la modernité japonaise elle-même qui interdit la structuration des contrastes en différences identitaires.

Là où Kôyama insiste sur l'importance des relations entre communautés humaines dans la formation de l'État comme prise de conscience de soi à travers l'expérience de la différence, au prix de la fixation des contrastes dans un rapport de différenciation entre le soi et l'autre, Nakamura parvient à maintenir la fluidité des rapports entre les contrastes, parce qu'il refuse de ramener ces contrastes à du même (une seule et unique modernité occidentale) ou à du différent (la modernité occidentale face à la tradition japonaise). Cette fluidité ménage la possibilité de passages que les surdéterminations identitaires interdisent, et ces passages sont autant de transformations des uns par les autres. Kôyama peut bien penser que l'État japonais n'existe que dans le rapport à l'autre, ce rapport reste extérieur et pour ainsi dire négatif, de sorte que n'est jamais envisagée la possibilité d'une affection positive et constitutive de l'autre dans la détermination de soi, et l'occidentalisation n'affecte au fond pas l'identité japonaise elle-

même. C'est la raison pour laquelle il échoue à penser le paradoxe constitutif de la modernité japonaise — son hybridation.

C'est aussi la raison pour laquelle Kôyama, en parfaite conformité avec les slogans officiels, voit dans le Japon le seul État-Nation disposant de l'énergie morale nécessaire pour faire surgir le non européen dans l'histoire mondiale. Le scepticisme de Nakamura attire plutôt l'attention sur le fait que le Japon est lui-même tellement constitué d'« étranger » qu'il n'y a plus lieu de distinguer ses traits constitutifs selon leur origine géographique.

À ce titre, l'ennemi serait plutôt à chercher dans cette volonté qu'ont les nationalistes de purifier au plus vite le Japon, en distinguant ce qui lui est propre et ce qui ne l'est pas, volonté qui ne fait jamais que reproduire en les inversant les confusions des occidentalistes idolâtres¹³.

Pour le voyageur, cette critique que Nakamura adresse à l'École de Kyôto lève une des hypothèques qui pèse sur la philosophie de l'histoire de Kôyama et permet de penser une rencontre, du point de vue japonais¹⁴. Contre les prétentions universalistes européennes, il affirme une modernité japonaise s'inscrivant dans une temporalité irréductiblement singulière qui interdit d'en faire un simple épisode dans le développement du commerce européen. L'expansion commerciale, en se heurtant à une limite extérieure qu'elle n'a pas su comprendre (ni même percevoir, bien souvent...), a produit un devenir original, inouï, qui lui est autre, mais qui n'est pas pensable sans elle.

Nakamura adresse donc la même critique à l'universalisme du commerce communicationnel et au pluralisme belliciste de l'École de Kyôto. L'un et l'autre identifient pareillement modernité, rationalité et Occident, seul les distingue le jugement de valeur qu'ils portent sur cette totalité.

Dès lors plutôt que de chercher à dépasser la modernité, il est bien plus urgent de s'attacher à la faire *mûrir*, c'est-à-dire à l'inscrire dans la durée requise pour en expérimenter la complexité. On ne dépasse pas la modernité en la niant, pas plus qu'on ne la rattrape en la copiant. S'il convient de s'assigner une tâche à son propos, c'est de la traverser, non pas au sens d'aller au delà comme l'entendait Nishida, mais plutôt en la remontant dans le sens de la longueur, en cherchant à parvenir à une véritable connaissance de l'Occident :

« Nous échapperons complètement à l'idolâtrie comme aux vaines craintes que l'on éprouve pour quelque chose ou pour quelqu'un dès lors que nous connaissons clairement la véritable figure d'un tel objet. »¹⁵

Nakamura rejoint ici une idée kantienne qu'il élargit : il n'est pas nécessaire d'être conquis pour craindre la conquête et s'en prémunir par la fermeture ou la guerre. La peur est le premier obstacle à la recherche des conditions de possibilité du commerce. Nakamura accorderait ce point, et y ajouterait deux précisions. La peur et l'ignorance sont dans un rapport de détermination réciproque : on ne cherche pas à connaître ce qu'on craint et l'on craint ce qu'on ne connaît pas. Il ajouterait qu'une des figures de l'ignorance peut être l'idolâtrie, et qu'elle aussi se nourrit de l'ignorance qu'elle cultive en retour.

Le voyageur, à ce point de ses lectures, se fait la remarque suivante : un lien unit ces dialectiques de l'ignorance, de la crainte ou de l'idolâtrie, c'est l'inscription des différences constatées dans une hiérarchie. Habermas cherche l'image de la modernité occidentale dans le miroir de sociétés dont le stade de développement est inférieur ; Kôyama voit le salut de l'identité japonaise dans l'adoption de techniques occidentales qui ont fait la preuve de leur *supériorité* dans la guerre. Or on ne sort des cercles vicieux de l'ignorance, de la crainte ou de l'idolâtrie qu'en refusant de *se mesurer* à l'autre.

Il faut donc dire que la connaissance que Nakamura appelle de ses vœux, qui correspond à la définition de la compréhension du voyageur, passe par l'expérience de la rencontre, et constitue le moyen de faire reculer la crainte et l'idolâtrie. C'est à ce prix que les conditions kantiennes de possibilité du commerce peuvent être remplies.

L'entreprise est extrêmement difficile, puisque la hiérarchisation des contrastes ossifiés en différences n'est pas seulement le fruit d'étroites théoriques, mais d'abord et avant tout celui d'un processus historique qui dresse un décor, celui de la conquête, et distribue inégalement les rôles, d'après les forces militaires en présence. Nakamura n'ignore pas que le contexte de toute rencontre a partie liée à la violence. Mais s'il est peu réaliste de penser pouvoir en suspendre les effets le temps de la rencontre, il n'est pas interdit de chercher à les limiter, de guetter les moments où le devoir d'hospitalité kantien n'est pas trop mis à mal. Il se trouve que depuis la renégociation des traités inégaux, et la reconnaissance diplomatique du Japon par les puissances occidentales, c'est à peu près le cas :

« Si la confusion culturelle que notre pays a dû traverser depuis Meiji était fondée principalement sur le déséquilibre du rapport des forces entre l'Occident et le Japon et sur une compréhension tout à fait insuffisante d'un Occident déformé, n'est-ce pas à l'époque contemporaine [i.e. en 1942], quand le rapport des forces est devenu si subtilement équilibré et que nous ne sentons plus cette pression fébrile, qu'il est possible de comprendre vraiment l'Occident ? »¹⁶

Si le contexte est celui d'un rapport de force équilibré, il reste cependant marqué par une asymétrie originelle. Dans la voie que choisit Nakamura, cette asymétrie est l'obstacle principal à la possibilité d'une rencontre. Comment parvenir à la compréhension véritable de l'autre quand tout, y compris les outils conceptuels fondamentaux de cette connaissance, porte les stigmates de l'asymétrie originelle de relations initiées dans l'invasion et poursuivies dans la domination qui en est résulté ?

Un premier élément de réponse peut être tiré des analyses de Nakamura lui-même.

Surmonter la crainte et l'idolâtrie par la connaissance est une expérience difficile, qui prend du temps. Ce temps là, celui dans lequel la rencontre est possible, doit être arraché à l'histoire comprise comme développement de l'expansion commerciale et des réactions bellicistes qu'elle engendre. Dans le choc du contact, sous la menace de la conquête, et pour parvenir à conjurer le risque de guerre, il convient de ne pas se presser, de prendre son temps. La peur qu'il s'agit de conjurer n'est pas seulement la peur de l'autre, c'est aussi la peur d'*arriver en retard*¹⁷. C'est dire combien la temporalité de la rencontre est paradoxale. On aurait sans doute souhaité que les choses se soient passées autrement et que seule la curiosité désintéressée ait poussé les européens hors d'Europe, malheureusement, la dynamique de l'Occident a beaucoup à voir avec la prétention idiosyncrasique à l'universalité, la recherche de l'hégémonie et l'appât du gain. Au demeurant, aucun autre monde historique n'a jamais osé penser l'univers comme lui étant immanent, ni su formuler l'ambition d'étendre et de propager ses foyers d'immanence...¹⁸

Le lieu de la rencontre n'est donc pas à la frontière tracée par les limites de la propagation du commerce européen. Sur cette frontière là, il n'y a que le choc des projections eurocentrées de l'universalisme et les résistances qu'elles provoquent, l'invasion et la guerre. La rencontre, pour s'épanouir, suppose quelque chose comme un retour de la modernisation sur elle-même, la reconnaissance *a posteriori* d'une nécessaire différenciation, qu'il aurait certes fallu faire avant mais qui n'est, hélas, rendue possible qu'après avoir été niée. Le Japon, lieu d'expérimentation d'une modernité hybride, fruit de la conquête et de la résistance, est un univers conceptuel qui offre un milieu propice à un tel retour sur soi, où peut se jouer l'universalité de la philosophie.

*Les nouveaux territoires géophilosophiques
de Kobayashi Hidéo*

Si Nakamura a su éviter le piège d'une critique qui reproduit son objet, c'est sans doute parce que ce jeune homme est sous l'influence d'un des fondateurs et principaux animateurs de la revue *Bungakukai* [*Le monde littéraire*] sans conteste une des figures principales de la pensée japonaise du XXe siècle, le critique littéraire Kobayashi Hidéo¹⁹. Pour le voyageur la lecture de son œuvre est l'occasion de se démarquer de l'univers intellectuel de l'École de Kyôto.

Kobayashi est lui aussi présent au symposium, sur le *Dépassement de la Modernité*, mais ne produit pas de contribution écrite²⁰. Là où Nakamura exprime des doutes quant à la pertinence de la question posée, Kobayashi propose une théorie qui en bouleverse le sens :

« De mon point de vue le dépassement de la modernité ne peut pas être le remplacement d'une mauvaise modernité par autre chose : les modernes ne surmonterons la modernité que par la modernité elle-même. Nous n'avons pour matériaux que ceux qui nous sont donnés aujourd'hui et je crois que c'est dans ces matériaux même que doit se trouver la clef de la réussite de l'entreprise. »²¹

Il s'agit pour Kobayashi, tout comme pour Nishida, de traverser la modernité, mais non plus dans le sens d'aller au delà, en passant à travers, mais bien plutôt en la parcourant tant et plus, en l'explorant de fond en comble, jusqu'à ses extrêmes limites, jusqu'à épuiser toutes les potentialités qu'elle recèle.

Traverser la modernité en l'épuisant. Le projet n'est pas sans enseignements du point de vue des conditions de possibilité de l'entrée en commerce, puisqu'il indique une méthode pour parvenir à la compréhension de l'altérité. Il y a en effet deux sortes d'explorations possibles, contradictoires entre elles. La première est celle que choisit le positivisme historique²² en général et l'École de Kyôto en particulier (mais l'évolutionnisme sociologique tomberait sans aucun doute sous le coup de la même critique) qui consiste à chercher à découvrir les lois du développement social d'une société donnée, et à recourir pour cela à des catégories comme celle de « classe », ou d'« État », de même qu'elle cherche à définir l'univers intellectuel de ces mondes historiques en déterminant des idéologies comme « l'individualisme » ou « le rationalisme » et s'assigne pour tâche de les présenter dans un ordre logique de succession.

Une telle méthode est selon Kobayashi tout à fait stérile du point de vue de la compréhension, parce qu'elle ne permet en aucun cas de se familiariser avec le monde historique étudié, et fait même, au contraire, obstacle à cette familiarisation. Cette méthode ne permet pas de traverser le monde historique en question, tout au plus de le survoler.

Kobayashi attribue cet échec à deux ensembles de raisons : les concepts à l'œuvre dans les théories de l'histoire et du développement social en restent au niveau des généralités et ne parviennent donc pas à atteindre la réalité de ce qu'elles cherchent à décrire d'une part, et, d'autre part, ces théories, en faisant de chaque événement singulier l'illustration d'une loi ou d'une tendance générale, se méprennent sur la valeur heuristique de la représentation. Les deux questions sont liées : ces théories se voulant être la représentation de la réalité qu'elles étudient sont contraintes de procéder par généralisation, distinctions et analogies ce qui leur interdit l'accès à la singularité de chaque événement *réel*. Ainsi, selon Kobayashi la compréhension exige un *désarmement* radical du regard qui n'impose pas seulement de renoncer à l'usage spéculaire de la différence, mais plus radicalement à s'interdire de subsumer les événements du monde historique étudié, les éléments (œuvres, auteurs, problèmes ...) de son univers mental sous des catégories générales. Une œuvre d'art ne représente pas un concept en -isme, un grand homme n'incarne pas une idéologie ou un courant politique, un événement historique n'illustre aucune tendance ou aucune loi, parce qu'il n'est absolument pas réitérable. C'est autour de l'histoire de la littérature et plus particulièrement du cas de Dostoïevski, dont il est le biographe et le commentateur, que Kobayashi organise ses arguments.

« [...] Dostoïevski n'a pas exprimé la société russe moderne ou le XIXe siècle russe. Non. C'est plutôt quelqu'un qui, en luttant contre, est parvenu à les surmonter. Ses œuvres sont pour ainsi dire les rapports de ses victoires. [...] Le principal défaut de la conception de la littérature comme expression d'une société ou d'une époque, c'est qu'on passe à côté de la victoire des écrivains. Mis à part les écrivains médiocres, les écrivains de premier ordre sont toujours parvenus à surmonter les idées reçues de leur époque ou de la société dans laquelle ils vivaient. »²³

Dire que Dostoïevski exprime la société russe du XIXe siècle, c'est passer à côté de tout ce qui fait l'intérêt de cet auteur, à savoir sa capacité à surmonter les conditions générales de son époque, à instituer une tension féconde entre un univers singulier et les conditions générales auxquelles il parvient à s'arracher.

« On peut dire, *grosso modo* que la vision moderne de l'histoire est celle de la théorie du changement historique, à laquelle je serais tenté d'opposer la possibilité d'une théorie du non-changement historique. Ainsi en mécanique, on appelle dynamique la théorie qui porte sur les changements de la force, et statique la théorie de son équilibre. Il me semble que le point faible des modernes réside dans ce qu'ils sont englués dans l'étude dynamique des forces historiques et perdent de vue leur statique. [...] Un grand ne se plie pas à son époque, pas plus qu'il n'en sort — il entretient une tension statique avec elle. Ainsi, j'ai découvert une analogie extrêmement sérieuse entre les classiques et les grands écrivains, de tous les pays et de toutes les époques. De ce point de vue, je me suis engagé dans la remise en question de la vision de l'Histoire qui se saisit exclusivement du changement et du progrès. L'homme ne cesse de se battre contre la même chose — celui qui s'y efforce avec persévérance est, en bref, un personnage éternel »²⁴.

La compréhension d'une œuvre ou d'un auteur porte avant tout sur cette tension même, ce en quoi elle est réelle. Dès lors qu'elle est appréhendée comme l'illustration d'un schéma explicatif, elle perd son sens. Il n'y a donc de compréhension et de traversée possible d'un monde historique que comme dépassement par le singulier. C'est à ce niveau que se joue la compréhension, et pas ailleurs. Le voyageur qui a délaissé le Japonais typique pour des raisons analogues ne peut qu'acquiescer.

Pour Kobayashi, la leçon de nominalisme à la japonaise ne vaut pas seulement pour l'histoire de la littérature ou de la philosophie, puisque au sens strict : l'« État », les « classes », ou l'« individualisme » n'existent pas, ne sont que des termes commodes qu'on utilise pour conjurer l'irréductible contingence de chaque chose, ce qui en dit plus sur ce que nous appelons vérité que sur la réalité des choses elles-mêmes.

« Que l'Histoire se répète, c'est une métaphore dont les historiens aiment nous repaître. Mais c'est une vérité gravée dans nos cœurs que ce qui s'est produit une fois est irrécupérable, à jamais. Aussi sommes-nous attachés au passé. L'Histoire pourrait être comparée à une immense rancœur qu'éprouve l'Humanité. Si les événements étaient réitérables, nous n'aurions pas su inventer un mot aussi riche de nuances multiples que "souvenir", c'est bien évident. Il nous faudrait apprendre à fixer notre attention sur ce caractère singulier et unique de l'événement, pour savoir combien il est profondément ancré dans notre vie qui ne connaît pas la certitude. L'amour, et la haine, et le respect ne cherchent jamais que des personnes uniques et

incomparables. Si l'on tient vraiment à se désintéresser des hommes, il suffit d'en faire des stéréotypes. »²⁵

La saisie de l'altérité comme objet à travers les catégories de la généralité n'échappe pas à ses propres contradictions, qui sont celles de tout historicisme inconséquent : comment affirmer à la fois que les schémas élaborés par les historiens sont des lois de l'histoire et accorder en même temps que rien n'échappe à l'histoire ? C'est cette inconséquence qui conduit Kôyama à s'inscrire dans un relativisme historique radical, mais à se contredire en accordant une validité transversale infondée au concept d'État. Il n'y a pas de théorie de l'histoire ou du développement social qui ne finisse par céder à la tentation de se soustraire à l'historicisme radical qu'elle a institué — le mariage de l'universalisme communicationnel et de la psychologie du développement en est une illustration contemporaine. Non pas que la prétention à la vérité, ou à la validité des énoncés, qui préside à la constitution intersubjective de l'objectivité ne puisse être considérée comme légitime, tout au contraire : la rationalité scientifique est bien évidemment rationnelle et les lois qu'elle permet d'énoncer sont sans aucun doute objectives, mais c'est très précisément leur limite : la réalité de la chose n'est pas tout entière dans l'objet et le penser, c'est vouloir soustraire la pratique scientifique au temps. Même la science, et même ses lois ont une histoire ; elles peuvent être à leur tour saisies comme objet, mais surtout, comme tous les événements humains, c'est dans leur contingence absolue, à laquelle on échappe décidément pas, que réside leur réalité :

« [L]a vérité en général n'apparaît que là où il y a le "Sujet" [*ga*, terme bouddhique qui désigne aussi le Soi]. Donc [...] il y a des vérités différentes selon les différentes conditions humaines. Même la loi de causalité, qui est la moins humaine des vérités, relève de la persévérance de l'entendement, qui relève d'une condition tout à fait humaine. La loi de causalité serait une vérité, mais pas le *tathatâ* [la réelle manière d'être des choses, notion empruntée au bouddhisme]. Elle est *truth*, mais non *reality*. L'important n'est pas de délimiter la réalité selon la vérité, mais de purifier l'expérience de la réalité telle qu'elle est donnée : il ne s'agit pas de procéder par abstractions de la pensée à partir de ce qu'on voit ; il s'agit de purifier notre vision jusqu'à ce que voir s'identifie à penser. »²⁶

Quelle que soit par ailleurs la validité des résultats obtenus, il ne suffit donc pas de définir et d'expliquer objectivement un monde historique pour le comprendre. La réalité, qui est dans l'irréductible singularité des

choses, ne peut être appréhendée via la généralité des concepts opératoires dans les sciences humaines et historiques ; plutôt que de chercher à circonvenir cette singularité en la ramenant, par distinction, analogie et généralisation, à une vérité d'ordre général, il convient de la *rendre*, c'est-à-dire d'essayer de faire éprouver son absolue unicité. Parce que l'œuvre de Dostoïevski est bien l'expression d'un effort créatif tout à fait inédit, qui n'est certes pas indifférent au contexte dans lequel il a lieu, mais qui précisément le surmonte et ne peut s'y réduire, le travail du biographe consiste moins à expliquer en quoi l'univers de Dostoïevski reflète son époque qu'à réitérer l'arrachement de l'œuvre aux conditions qui la voient naître, de sorte que soit réactivée cette tension dans laquelle réside sa capacité à provoquer des émotions. C'est pourquoi on ne raconte pas l'histoire de la littérature ou de la philosophie : redonner vie à un geste théorique ou esthétique contingent n'est possible qu'en faisant resurgir l'événement qu'il constitue, et en permettant aux contemporains de l'éprouver²⁷.

La conception kobayashienne de la compréhension se précise. Elle a lieu dans un rapport qui met en jeu des individualités singulières, elle ouvre à la réalité des choses en deçà de leur inscription dans des schèmes, et ne peut être dissociée des affects qu'elle engendre. En ce sens, elle est d'essence esthétique. Tous ces traits sont liés les uns les autres, c'est parce que l'univers de Dostoïevski n'est pas le simple symptôme de la modernité occidentale, mais qu'il parvient à la surmonter que son œuvre est irréductiblement singulière, et qu'elle est susceptible d'affecter celui qui parviendra à se hisser jusqu'aux limites où se positionnent ceux qui ne se plient ni ne sortent de leur époque, même si ce dernier n'appartient pas au même monde historique. C'est dans cet enchaînement qu'est la puissance dostoïevskienne d'affecter un lecteur japonais, précisément parce que cette « tension statique », inscrite dans l'œuvre, à laquelle parvient un grand écrivain en s'arrachant à son époque, est non seulement perceptible mais émouvante au-delà des frontières que dessinent les mondes historiques, et ce justement parce qu'elle les déplace et les réorganise. Comprendre, c'est donc accéder à la réalité singulière des choses et les éprouver.

Or, chez Kobayashi, éprouver n'est pas seulement pâtir, c'est surtout *bouger*.

« Toute construction de représentation n'est qu'un manuel si elle ne suscite chez les hommes de passion pour la réalité. Avec un manuel, on peut indiquer que pour aller à la ville il faut tourner à droite, mais on ne peut se faire lever un homme assis. Les hommes ne bougent pas avec des manuels, ce sont les événements qui bougent les hommes. »²⁸

Parce que les catégories des théories sociales maintiennent intactes le fossé qui sépare le sujet de l'objet, elles interdisent que l'expérience esthétique de la compréhension puisse *métamorphoser* celui qui s'y livre. Or, la compréhension véritable n'est pas une expérience passive, mais possède bien plutôt la capacité de bouleverser la ligne de séparation des contrastes : on comprend pourquoi il y a quelque chose de Dostoïevski chez Kobayashi.

C'est dire que c'est la réalité de la chose appréhendée et comprise qui impose à Kobayashi sa conception de l'histoire comme re-création : comprendre un univers intellectuel, c'est en quelque sorte le voir, en être affecté et trouver les mots qui sont susceptibles d'affecter semblablement les lecteurs contemporains. De sorte qu'on peut être philosophe, critique ou historien, on n'échappe pas à l'exigence d'être *avant tout, et toujours*, écrivain.

Le propos de Kobayashi a des vertus dissolvantes certaines quant au problème de l'universalisme. Là où Kôyama voyait la réalisation de l'universel concret dans l'avènement d'une histoire vraiment mondiale, Kobayashi en parlant d'exploration des limites de la modernité occidentale rappelle que l'universel n'est accessible qu'à des sujets singuliers en résistance aux conditions particulières et générales de leur époque. La philosophie de l'histoire de l'École de Kyôto, parce qu'elle met en scène des sujets abstraits, dans le cadre d'une histoire générale de l'Humanité est tout simplement hors du sujet, parce que, à ce niveau là, on ne rencontre jamais que les catégories qu'on a soi-même posées. Au demeurant, ce qui lasse considérablement Kobayashi dans le discours des philosophes de Kyôto, c'est leur incapacité à rencontrer autre chose qu'eux-mêmes et leurs théories²⁹.

De plus :

« Nous parlons du Dépassement de la Modernité car nous vivons à l'époque moderne — mais il me semble évident que de tous temps, toutes les personnalités de premier ordre ont trouvés leur raison d'être dans le dépassement de leur époque. »³⁰

Dès lors, la tâche de comprendre à fond la modernité est strictement indifférente à la nationalité de celui qui s'y emploie. Il ne revient donc pas à une quelconque communauté humaine (les chercheurs japonais de Kôyama, une classe, un peuple ou un État ...) de réaliser l'avènement de l'après-modernité, mais c'est une question en droit partagée mondialement par tous les contemporains à même d'explorer la modernité avec assez de persévérance pour l'épuiser, et qui peut être résolue différemment par chacun d'eux. La géographie de Kobayashi, à la différence de celle de Kôyama,

n'est plus ni naturelle ni politique, c'est celle que figure le tracé d'espaces mentaux qui sont non pas des blocs, mais la lente sédimentation d'expériences assez voisines pour entrer en résonance et constituer des traditions qui, s'enchevêtrant, forment un univers intellectuel³¹. Ou pour le dire avec les mots de Deleuze et Guattari, dans la géographie kobayashienne l'œuvre se *déterritorialise* : dans cette géographie-là, il appartient à ceux qui le peuvent de déplacer les frontières, en s'arrachant à leurs déterminations spatiales et temporelles et non en les reflétant dans d'abstraites constructions :

« Les imposants schémas de l'Histoire comme les cartes de Géographie dont les modernes nous remplissent la tête ne sont que des démons qu'il faut déchirer dans l'effort consacré à atteindre une certaine réalité. »³²

Ici, deux fils se dénouent : la compréhension de l'autre, en l'occurrence de l'Occident pour les penseurs japonais, ne s'inscrit plus dans le projet de constitution d'une philosophie japonaise ou orientale, justement parce que la réalisation de cette compréhension véritable en rend le projet futile³³. De même que si Habermas avait compris les Azande il aurait sans doute été conduit à abandonner ses préjugés universalistes, la tâche des penseurs japonais qui sont en position de comprendre sérieusement l'Occident ne peut plus être celle de constituer une alternative pré- ou post- moderne à la philosophie occidentale, ou de réaliser une quelconque tâche politique ou idéologique assignée par les circonstances historiques. La compréhension de l'altérité impose à ceux qui y accèdent de faire ce que tous les philosophes ont toujours eu à faire : explorer à fond une époque, en sonder les limites, jusqu'à pouvoir dessiner les contours d'un univers mental singulier, qui ne se réduit ni n'échappe vraiment au contexte dans lequel il s'inscrit, mais qui rend possible la rencontre entre individus singuliers par delà les frontières des mondes historiques, et contribuent ainsi à en modifier le tracé.

Ainsi la problématique du *Dépassement de la Modernité* est congédiée au profit d'une définition de la rencontre comme *affection active* d'où émergent des mondes historiques inédits. Le voyageur peut en tirer la conclusion suivante : si l'entrée en commerce est conditionnée par la recherche des conditions qui la rendent possible, l'effectivité de la rencontre est la première de ces conditions.

Ce résultat est très contraignant, puisqu'il fait de la compréhension, entendue au sens le plus fort, une condition de l'entrée en commerce, et s'expose à la critique : n'est-il pas complètement dépourvu de sens de conditionner l'*entrée* en commerce par la rencontre qui suppose déjà un

commerce ? Parce que la rencontre n'est pas vide de contenu, elle n'est pas instantanée et requiert au contraire l'inscription dans une durée qui en fait une condition paradoxale qui suppose ce qu'elle conditionne.

La difficulté est réelle, mais il apparaît au voyageur que le paralogisme est à chercher du côté de cette objection plutôt que chez Kobayashi. Cette difficulté est celle de la temporalité de la rencontre, et porte sur les modalités d'inscription de la rencontre dans le temps de l'histoire. Quant à l'erreur de raisonnement, elle réside dans la confusion entre commerce et rencontre : la rencontre est une condition de possibilité du commerce, mais loin de le supposer, elle exige au contraire de penser les rapports entre interlocuteurs sur un autre modèle que celui de l'échange, commercial ou communicationnel. Non pas que la communication sur le modèle de l'échange soit impossible (même s'il faut parfois faire l'expérience du mutisme d'un Japonais typique pour prendre conscience de l'extrême difficulté de l'échange) ou illégitime dans certains cas (c'est encore un autre problème...), mais elle n'est sûrement pas assurée immédiatement par la seule mise en contact d'être parlants, comme le pense l'universalisme communicationnel. Il faut s'être compris pour échanger sans sombrer dans le dialogue de sourds. Autant dire que la rencontre ne peut être pensée comme une spécification de la communication, par exemple dans le domaine culturel ou artistique. Outre que Kobayashi refuse la distinction entre valeurs culturelles et normes d'action que propose l'universalisme communicationnel, son propos prétend couvrir tout le champ des activités humaines³⁴. Pour le dire autrement, Kobayashi fait de l'expérience esthétique active qu'est la rencontre un modèle de valorisation de portée tout à fait universelle, puisqu'il n'est pas d'activité humaine qui ne soit essentiellement esthétique à l'exception de la pratique des sciences de la nature, dont il limite cependant la portée à une *région* particulière, la recherche de la vérité des choses. Chez Kobayashi, la communicabilité universelle s'explique en deçà du langage, dans ce que la philosophie pourrait appeler un sens esthétique commun, que Kobayashi, s'il s'était posé la question en ces termes, interpréterait comme une puissance universelle d'affecter et d'être affecté et qu'il associerait sans doute au corps, et à leur co-présence dans la même réalité par delà les contrastes entre les mondes.

Le voyageur note donc que la rencontre offre un paradigme opératoire pour penser le voyage des concepts philosophiques d'un monde historique à l'autre et s'astreint à maintenir fermement la distinction entre rencontre et commerce pour aborder le problème crucial de cette théorie : en définissant la rencontre comme une affection active qui met en présence des singularités, n'en fait-on pas un modèle inconditionné de relation, qui tomberait sous le coup des arguments kantien dont on a vu qu'ils interdisent

de penser une relation entre monde historiques distincts en dehors d'un contexte historique déterminé ?

Replongeant dans Kobayashi, le voyageur trouve sans difficulté dans son œuvre de quoi réfuter une lecture trop unilatéralement singulariste, on pourrait dire héroïque. La nécessité d'inscrire cette rencontre dans son contexte historique est au contraire mainte fois réaffirmée, il faut pouvoir accéder à la rencontre et cette possibilité est ouverte par un processus historique, celui que Nakamura évoque en parlant de mûrissement.

Le mûrissement consiste en l'accumulation d'expériences singulières, c'est le fruit d'une fréquentation toujours plus régulière, d'une imprégnation toujours plus profonde, par laquelle on acquiert une proximité, une familiarité avec un monde historique, son univers intellectuel, la diversité et le raffinement de ses traditions de pensées, de ses écoles... Ce mûrissement s'inscrit nécessairement dans la durée. C'est la raison pour laquelle Kobayashi partage avec Kôyama l'impression de vivre un moment clef de l'histoire du Japon, non pas qu'un événement contemporain quelconque inaugurerait une ère nouvelle dans l'histoire mondiale, mais plus simplement parce que, pour la première fois, la somme des connaissances relatives à l'Occident est suffisante pour qu'il soit envisageable de le rencontrer vraiment :

« Quand nous [la génération de Kobayashi] avons commencé à nous plonger dans la littérature, il y avait déjà tellement de traductions d'œuvres occidentales qu'il était impossible de tout lire [...] Maintenant que nous avons perdu les caractéristiques et l'individualité du pays dans lequel nous sommes nés, que nous reste-t-il à perdre ? Il fut une époque où le conflit entre les choses occidentales et orientales pouvait intéresser la création artistique — en comparaison avec ceux qui avaient encore quelque chose à perdre, nous avons le cœur léger. Même s'il est vrai que nous sommes des jeunes sans jeunesse, qui embrassons une littérature sans patrie, nous sommes en droit de prétendre que c'est à ce prix que nous sommes parvenus à comprendre les caractères de la culture occidentale qui relèvent de traditions, sans la déformer, que nous sommes ainsi les premiers à lui être fidèle. »³⁵

Nakamura rétorquait à ceux qui identifient modernité et Occident que la brièveté et la superficialité de la modernité japonaise la rendaient inassimilable à la modernité européenne. La première et la plus fondamentale des leçons à tirer de l'existence de ce différentiel irréductible qui fait la singularité de l'expérience historique de la modernisation du Japon est que

la compréhension de l'autre *prend du temps*. La leçon vaut pour l'universalisme communicationnel aussi bien que pour l'École de Kyôto : l'entrée en commerce n'est pas immédiate, ce n'est ni la conséquence mécanique d'un quelconque « effet de couplage », ni un « moment » particulier de l'histoire mondiale, mais le fruit, très mûr, de la multiplication d'expériences qui, seule, confère la densité historique requise pour éviter les *malentendus*. Du point de vue des conditions kantienne de possibilité d'entrée en commerce, il faut donc ajouter que la rencontre elle-même suppose une durée. En l'occurrence, celle de l'approfondissement de la modernité japonaise, son devenir-tradition. Le mûrissement est la seconde condition de possibilité de l'entrée en commerce.

Peut-on prétendre avoir répondu à l'objection ? Sans doute est-il impossible de dire que Kobayashi est indifférent au contexte historique, ou qu'il ne tient pas compte des conditions historiques dans lesquelles se tiennent les rencontres. Mais comment affirmer en même temps que la rencontre est tout entière dans l'immédiateté d'une relation esthétique active et irrécupérable entre singularités irréductibles et lui conférer une durée, c'est-à-dire réintroduire la médiation d'une tradition ? Suffit-il de juxtaposer les deux affirmations pour les rendre cohérentes ? N'est-ce pas réintroduire l'historicisme par la fenêtre après l'avoir congédié avec fracas par la porte ?

Le voyageur se replonge dans sa lecture de Kobayashi.

L'immédiateté de la rencontre : la vision.

« Quand j'ai rencontré Rimbaud pour la première fois, c'était le printemps et j'avais vingt-trois ans. Je crois pouvoir dire que j'étais précisément en train de flâner dans le quartier de Kanda. Un inconnu s'est approché et m'a jeté à terre, par surprise. Je ne m'y attendais pas du tout. Jamais je n'aurais imaginé qu'une telle charge explosive fut contenue dans une aussi misérable version de poche d'*Une Saison en Enfer*, aux éditions Mercure, que j'ai trouvée par hasard chez un bouquiniste. La mèche de cette bombe était tellement sensible qu'elle a presque eu raison de mon piètre français. Le livre de poche a explosé, formidablement, et m'a plongé pour quelques années au cœur d'un événement bouleversant, Rimbaud. Ça, c'est un vrai événement, me semble-t-il. Je ne sais pas ce que c'est que la littérature pour les autres ; au moins, pour moi, la littérature signifie qu'une pensée, une idée, même un mot peuvent être de réels événements — c'est, je crois, ce que Rimbaud le premier m'a appris. »³⁶

La première chose qui frappe le voyageur, c'est que dans l'immédiateté de la rencontre réside un mystère, celui que — dans le cas précis — les historiens de la pensée s'échinent à réduire, et qui consiste à comprendre comment ce jeune étudiant de vingt-trois ans a pu lire si intensément Rimbaud malgré une aussi piètre connaissance du français...

De tels chocs, Kobayashi en aura plusieurs dans sa vie³⁷. Il est frappé par le mouvement d'une symphonie de Mozart en pleine rue à Osaka, alors qu'il errait — plongé dans les affres d'une déception amoureuse ; la copie d'un tableau de Van Gogh le renverse — littéralement — dans une exposition... On peut sourire de la naïveté de l'expression, l'authenticité des faits est certaine : Kobayashi est vraiment tombé...

Pour Kobayashi, la rencontre se présente comme un événement concret trop brusque pour autoriser la délibération. C'est non seulement par hasard que se produit la rencontre, mais c'est en elle et non pas dans la personne qu'est son principe d'affection. La rencontre bouleverse considérablement le sujet sur qui elle s'abat, en l'obligeant à entrer dans un rapport actif aux choses rencontrées. Ce bouleversement est affectif, par quoi il ne faut évidemment pas entendre l'exclusion des facultés intellectuelles, mais soumettre leur force de conviction à leur capacité à émouvoir. De sorte que la rencontre ne peut être réduite à une expérience de la conscience : elle n'est pas un spectacle, puisqu'elle bombarde le sujet de l'extérieur et pulvérise la représentation qu'il a de lui-même comme spectateur et du monde comme spectacle, fut-il enthousiasmant. L'immédiateté de la rencontre est d'abord dans cette collusion, il faudrait dire dans le devenir-chose du sujet et de l'objet.

Chez Kobayashi le passage du spectacle à la rencontre est le chemin qui le conduit de Baudelaire à Rimbaud :

« À cette époque [i.e. de sa rencontre avec Rimbaud], ce sont les *Fleurs du mal* de Baudelaire qui remplissaient mon cœur. Pour dire les choses plus précisément, j'étais enfermé dans une cathédrale, incomparablement raffinée, à la manière d'un insecte [...]. C'était certes un spectacle formidable, mais je fus bientôt obligé de m'apercevoir que ce système raffiné dont j'étais prisonnier m'étouffait. »³⁸

Il faut donc distinguer le spectacle, et l'expérience de la *vision* qui consiste précisément à écarter toutes les médiations susceptibles de faire écran entre la chose et le sujet de la rencontre... C'est dans cette expérience de la vision que Kobayashi commence par distinguer les idéogrammes de voir (*kan*) et regarder (*ken*), en donnant à l'idéogramme «*kan*» un sens longuement travaillé par la pensée bouddhique :

« La perception se forme selon les besoins de notre vie, selon les actions que nous menons face aux choses extérieures. [...] Nous vivons au cœur de la réalité. Et il est indubitable que cette réalité nous est donnée toute entière dans l'expérience immédiate. Mais pour supporter ce monde si riche de l'expérience immédiate, il nous faudrait faire un effort exceptionnel. Ainsi les besoins de notre vie ordinaire enferment ce monde dans des limites extrêmement bornées. [...] Autrement dit, la perception distincte n'est rien d'autre que la constitution de schèmes de nos actions possible. Il n'est donc pas étonnant que les peintres qui s'efforcent de se libérer des restrictions imposées par de tels schèmes et cherchent à se consacrer uniquement à la vision, finissent par voir des choses étonnantes. Cet effort étant une remontée vers une expérience originelle où la réalité est donnée dans son intégralité, il est inévitable que la perception ainsi libérée revête l'apparence d'une illusion pour le sens commun. Aussi Bergson appelle-t-il cette perception élargie *vision* plutôt que perception. »³⁹

La perception ordinaire réalise ainsi une réduction de la réalité de l'être comme multiplicité infinie de l'expérience immédiate à un objet perçu dans un rapport au sujet percevant finalisé par l'agir de ce dernier. Voir la réalité, c'est opposer à cette perception schématique des êtres quelque chose comme une intuition intellectuelle⁴⁰ qui n'a d'autre fin qu'elle-même. La remontée de la perception à la vision exige du sujet percevant qu'il renonce volontairement à ses prérogatives de sujet constituant des schèmes, pour laisser l'infinie multiplicité des êtres envahir entièrement le champ de la vision.⁴¹

L'exigence de perception des contrastes en deçà de leur inscription dans la finalisation de l'agir d'un sujet déterminé est ici remplie. Dans l'expérience de la vision, le sujet renonce à lui-même comme sujet constituant et agissant, et laisse venir librement à lui la réalité des choses extérieures, en deçà de toute schématisation. La vision est donc l'expérience paradoxale d'un effort constant du sujet pour parvenir à l'immédiateté d'un rapport à la réalité de la chose. L'immédiateté de la vision suppose l'accomplissement d'une purification de la perception et se donne donc comme un résultat inscrit dans une durée (au sens le plus courant du terme). Si la temporalité de la rencontre est dans l'éternelle présence du devenir des choses, cette éternité est une conquête réalisée par le sujet (ou inter-subjectivement par la communauté des sujets) au cœur de l'histoire comme temporalité constituée, conquête qu'on peut définir comme arrachement à l'histoire ; dans l'histoire, mais *contre* elle.

Dans cet en deçà de l'activité schématisante du sujet percevant, la réalité est donc *vue* non plus dans l'histoire, mais dans une immédiateté où la seule détermination qui reste attachée à la chose est celle de la variabilité de ses multiplicités, c'est-à-dire son absolue mutabilité, ou encore, pour utiliser un terme élaboré dans les traditions bouddhiques, son impermanence [*mujô*]. L'impermanence n'a pas d'histoire, elle est d'éternité, mais parvenir à l'impermanence est sans conteste un événement historique.

C'est dans cette critique de la schématisation du sujet percevant que s'origine la critique de l'historicisme. Critique inversée, si l'on peut dire, par rapport à celle qui lui est souvent faite dans la tradition occidentale, puisque c'est moins la corruption de tous les principes juridiques et moraux universels qu'il engendre, et le scepticisme qui en découle que récuse Kobayashi, que sa prétention à laisser le sujet historien hors de l'absolue mutabilité de toutes choses : dans l'assignation à la réalité des choses d'une temporalité historique, leur phénoménalisation, le sujet reste en dehors des schèmes qu'il produit, et l'on s'épuiserait à vouloir résoudre le problème en transformant à son tour ce sujet en objet, qui ne ferait que déplacer le point aveugle de la perception vers un nouveau sujet, l'historien de l'histoire. Au demeurant, la critique de Kobayashi se veut moins une contribution à l'épistémologie qu'une remarque de bon sens :

« J'ai écrit à de nombreuses occasions mes pensées sur l'histoire, mais je n'en ai jamais parlé comme historien, comme philosophe de l'histoire, tout ce que je me suis contenté de faire, c'est de répéter inlassablement le bon sens qui veut que Hegel soit un personnage historique et non pas que l'histoire elle-même soit dans le système hégélien. »⁴²

En d'autres termes, c'est parce qu'on ne résiste pas au devenir, parce que tout coule, qu'il est illusoire de chercher à extraire les schèmes de la perception de ce devenir. Illusoire et réducteur, puisque cette perception schématisante est incapable de saisir la principale détermination de toutes choses à savoir justement *qu'elles coulent*. Saisir les choses dans leur devenir, dans leur incessante variation, revient à en saisir la réalité.

La réalité des choses est donc la chose elle-même en tant qu'elle est impermanente. L'arrachement kobayashien à l'histoire ne cherche pas à atteindre des constantes surplombant le devenir humain (que celles-ci soient les lois de l'histoire, celles du développement social ou la formalisation des constantes pragmatiques de la communication...), mais au contraire à découvrir derrière toutes les déterminations assignées aux choses la mutabilité de ces déterminations même, comme de tout le monde humain.

C'est cette mutabilité des choses qui confère à chacune d'entre elle son irréductible singularité.

Le principe de mutabilité de toutes les déterminations historiques de l'objet comme du sujet constituant l'objet rend de la même manière tout à fait vaines les constructions métaphysiques qui chercheraient à sauver l'Être de la chose en l'inscrivant dans une temporalité sempiternelle, et relativise considérablement le naturalisme scientifique, en pensant l'impermanence des constantes et des régularités qu'elle énonce, mais sans interroger les limites de sa sphère de validité. Kobayashi ne reproche pas à la science moderne⁴³ d'être relative ou subjective, et ne doute pas qu'un usage rigoureux de l'entendement permette d'énoncer des propositions vraies sur les objets perçus, mais en opposant deux sortes de perceptions, celles qui mènent à la vérité de l'objet et celles qui ouvrent à la réalité de la chose, il dessine des champs d'application différents, celui de la science et celui de la rhétorique, ou littérature, mais aussi un ordre de priorité : la réalité ultime de la science elle-même résidant dans la vision de la réalité des choses ; il est épuisant et assez vain d'inscrire sa pensée dans l'horizon ultime de cette dernière.

« Toutes les entreprises humaines, tous les sentiments humains, et même toutes les pensées que produisent prétentieusement les êtres humains pour se plaindre ou se réjouir de l'impermanence de toutes les choses, tout, absolument tout, doit se soumettre à la loi inhumaine des causes et des effets qui régit l'apparition de tel chose en tel lieu et la disparition de telle autre en tel autre lieu. Au bout du compte, le sujet qui considère qu'une telle loi est la vérité n'est jamais qu'un maillon de la chaîne des causes et des effets. Aucune loi, aucun être n'est substantiel. Tout est vide. La vie humaine n'est que le songe d'une nuit de printemps, mais la loi de succession des causes et des effets qui tisse la toile de ce songe n'est-elle, non plus, rien d'autre qu'un songe. »⁴⁴

Le voyageur, qui se souvient de quelques sentences définitives de l'Écclésiaste doit admettre que si chez Kobayashi, le constat est le même, la tonalité qui en résulte est en tout point différente. L'impermanence, on pourrait dire la vacuité de toutes choses, n'ouvre pas chez lui à une version orientale de l'*argos logos*, l'argument paresseux que Leibniz et tant d'autres ont énergiquement combattu, selon lequel tout étant vain, tout est égal. C'est précisément le contraire qui se produit : dès lors que la vie humaine n'est que le songe d'une nuit de printemps, il est tout à fait urgent de se consacrer à ce songe avec l'attention, la minutie et la concentration qu'on

accorde aux choses exceptionnelles, qui sont tout entières dans l'instant qui les contient, instant dont on sait qu'ils ne se reproduira pas. L'impermanence des êtres n'est pas une raison de désespérer ou une justification de l'indifférence, c'est un puissant motif pour agir. C'est ce qui différencie fortement la vision d'une contemplation. Cette expérience esthétique totale est irréductible à la seule intuition intellectuelle de la réalité, et c'est d'ailleurs ce qui interdit la paresse : la paresse est rendue possible par l'affirmation d'un point de vue à partir duquel il est possible de transcender toutes choses en les contemplant de l'extérieur. Parce que la vision est l'expérience de l'immanence saisie comme perpétuelle mutation, il n'y a pas de position qui soit assez stable pour autoriser la contemplation. La vision est une action et exige la mise en mouvement du sujet parce que la réalité n'est que dans le devenir, dans l'action. Là où la contemplation se veut être le fondement et la méthode de la métaphysique, la vision interdit toute fondation métaphysique parce qu'elle révèle que le seul absolu est l'impermanence des choses.

Voir la réalité des choses est donc strictement indissociable d'un agir éthique : la réalité des choses vues, dès lors que cette vision est en deçà de la relation d'un sujet à un objet, affecte directement et immédiatement le voyant, le modifie, le transforme, et lui impose dans ses actions de ne pas revenir en deçà de la critique du schématisme intéressé qu'il a vaincu. C'est la raison pour laquelle l'effort qu'exige la vision est éthique, il interdit la réification de ce qui est vu, ou son appréhension en objet. Le rapport à l'altérité que rend possible la vision est un rapport immanent et désarmé de l'utilitarisme de la perception usuelle. La vision est donc la relation immédiate d'un sujet percevant et de la réalité de la chose, mais elle est deux fois médiatisée, par l'effort volontaire de purification de la vision et par l'agir qu'elle engendre et impose.

Ainsi, la rencontre s'inscrit dans une processualité complexe au cœur de laquelle trône la vision. La rencontre passe par la vision parce que c'est la vision qui désarme le sujet et, en le conduisant à agir, le pousse à la rencontre. Non seulement l'immédiateté a une histoire, celle des efforts qu'elle requiert, mais elle retourne à l'histoire, selon l'exigence éthique de réinscription de la rencontre dans le processus de l'agir éthique. C'est ce second point que le voyageur doit désormais approfondir.

La tradition dans la langue

L'immédiateté de la rencontre passe par la médiation de l'effort de purification de la vision, un processus qui est celui de la compréhén-

sion. Mais comment considérer que la compréhension puisse se jouer tout entière dans l'expérience que réalise un individu ? Les rencontres sont-elles empilables ? Et comment peuvent-elles l'être, si elles doivent l'être puisqu'elles sont irréductiblement singulières ?

Si par empilable il faut entendre que les rencontres ont des traits communs qui les unissent et qu'il suffirait de distinguer ces traits communs pour constituer un héritage, il faudrait admettre que le passage de l'individuel au collectif, de l'immédiateté de la rencontre singulière à l'accumulation historique passe par l'abstraction et la généralisation, ce qui n'est jamais qu'une autre manière de dire qu'il n'y a de réalité que dans l'instant. Ce n'est pas le choix de Kobayashi pour qui il n'est pas impossible de penser l'empilement de rencontres sur le mode même de la rencontre. C'est ce que Kobayashi appelle la tradition, au prix d'un remaniement considérable du concept.

Le point de vue moderne sur le monde, parce qu'il n'échappe pas à l'histoire, définit la tradition en référence au passé, comme perpétuation d'une *habitude*. L'habitude naturalise les valeurs ; ce faisant elle constitue un mode de valorisation dont le fonctionnement ne suppose pas des sujets concernés la pleine conscience de ce qu'ils font ; tout au plus, la communauté humaine concernée doit-elle partager un ensemble de pratiques et la vision du monde qui y est associée, un *sens commun*.

Kobayashi prend le contre-pied de cette définition en opposant la tradition et l'habitude d'une part, et en réservant le terme de sens commun à un usage polémique, comme critique de l'abstraction théorique, c'est-à-dire comme *bon sens*. La tradition se distingue de l'habitude précisément en ce qu'elle n'est pas une seconde nature, puisqu'elle implique du sujet un agir conscient, volontaire et créatif là où l'habitude relève de la répétition passive :

« La tradition et l'habitude se ressemblent beaucoup. Mais elles sont différentes. Plus notre insouciance nous empêche de prendre conscience de ce que nous faisons, plus l'habitude est forte ; tandis que la tradition exige l'effort de la faire revivre de notre part, et qu'on ait conscience d'elle. Nous ne manquons jamais de remarquer les habitudes, mais la tradition, elle, échappe aux regards indolents. »⁴⁵

La tradition n'est pas la reproduction mécanique et passive du même comportement, mais doit au contraire être activement redécouverte pour être réactivée. C'est dire qu'elle n'existe pas en tant que telle, et ne vit que quand on se porte à sa rencontre :

« La tradition n'existe que là où l'héritage culturel du passé se transmet et renaît au présent. La compréhension des caractères de l'héritage culturel du passé n'est qu'une face du problème que pose la tradition, et ce problème reste intact si l'on ne pense pas à sa renaissance dans le présent. De plus, cette renaissance de la tradition, il ne nous est pas possible de l'appréhender objectivement. Elle est à notre charge, elle dépend de notre effort et de notre action. Et comme la tradition ne vit que dans nos actes, il est pertinent d'affirmer que ceux qui ne s'efforcent pas à faire renaître l'héritage du passé ne pourront jamais découvrir ce qu'est la tradition. »⁴⁶

Le voyageur tire deux enseignements de ce remaniement. En premier lieu, le rapport de l'expérience singulière à la tradition, le lien entre un individu et la somme des expériences passées qui le précède ne peut être appréhendé objectivement, ou plutôt peut l'être, mais ce serait rater sa réalité. C'est pourquoi il ne peut y avoir empilement de rencontre que par des rencontres. Kobayashi est ici très proche de la célèbre formule de Marx :

« Les hommes font leurs propre histoire mais ils ne la font pas de leur plein gré, dans des circonstances librement choisies ; celles-ci ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants. Et au moment précis où ils semblent occupés à se transformer eux-mêmes et à bouleverser la réalité, à créer l'absolument nouveau, c'est justement à ces époques de crises révolutionnaires qu'ils évoquent anxieusement et appellent à leur rescousse les mânes des ancêtres, qu'ils empruntent leurs noms mots d'ordre, costumes, afin de jouer la nouvelle pièce historique sous cet antique et vénérable travestissement et avec ce langage d'emprunt. »⁴⁷

En second lieu, la tradition apparaît comme le lieu où se rassemblent des productions singulières qui déclenchent des rencontres en chaîne et créent ainsi une communauté de rencontres qui permet de penser le passage du singulier au collectif : combien de Japonais ont-ils désirés comprendre Dostoïevski après avoir dévoré le *Dosutoefusukii* de Kobayashi ? Et combien sont-ils à s'être précipités pour le lire ?

De sorte que tout sépare la tradition kobayashienne de celle des traditionnalistes :

« Je pense que l'erreur qui consiste à faire de la tradition une habitude est à l'origine de ceux qu'on appelle traditionnalistes et qui se dévouent obstinément à la cause de la conservation des anciens et de la détestation du nouveau, tout comme de ceux qu'on appelle progressistes méprisent superficiellement ce qui est ancien. »⁴⁸

Chez Kobayashi, c'est dans l'immédiateté de la rencontre que les choses acquièrent une valeur, et la tradition n'échappe pas à cette règle. Parce qu'elle n'est rien d'autre qu'une multiplicité de rencontres en attente d'être réactivées, elle n'a d'intérêt et ne mérite qu'on s'en préoccupe que si elle fait l'objet d'une recreation d'expériences singulières, propage des visions à travers une multiplicité d'efforts pour les faire renaître, doit être pensée comme une multiplicité d'actions singulières. Ce sont les traditionnalistes qui faisant de la pensée japonaise une seconde nature qu'il suffirait d'écouter pour y être fidèle, tombent dans l'*argos logos* et commettent une erreur symétrique aux modernes. Les classiques japonais ne sont pas plus naturellement accessibles aux penseurs japonais contemporains que les traditions occidentales, et il convient de tirer toutes les conséquences de la déterritorialisation des œuvres : la tradition fonctionne comme un réservoir de rencontres singulières, une bibliothèque dont l'agencement dépend des fréquentations de chacun, pas de son lieu de naissance.

Le propos est essentiel parce qu'il ne limite pas la rencontre à un événement unique et singulier, quelque chose comme un pont⁴⁹ lancé entre les mondes historiques, mais permet au contraire de penser la construction de traditions nouvelles, c'est-à-dire le surgissement de territoires mentaux nouveaux, comme autant de mondes historiques possibles et à venir.

Ainsi du Japon qui se découvre des traditions inédites, celles de sa propre modernité parce qu'ont été réalisées assez de rencontres singulières avec les choses occidentales pour qu'il soit possible à un jeune, né au tournant du siècle, de se former et de grandir en les découvrant activement, et qu'elles sont assez riches et assez complètes pour constituer un univers mental digne de ce nom.

C'est la raison pour laquelle pour Kobayashi un univers mental s'inscrit dans une langue. L'univers mental, comme agencement de traditions nouées entre elles par des rencontres, forme des contrastes qui le distingue d'autres univers mentaux construits selon d'autres rencontres. Et parce qu'il n'y a pas de vision sans expression, pas de rencontre sans les mots pour le dire, l'univers mental d'un individu est étroitement associé à sa langue. La géographie de Kobayashi est mentale, c'est-à-dire *langagière*.

Il faut ajouter tout de suite que les langues, parce qu'elles sont des précipités de traditions, dessinent des contrastes, et surtout pas des blocs. Une frontière n'est pas seulement une séparation, c'est aussi un lieu de pas-

sage : chaque rencontre, parce qu'elle rejoue le tracé des frontières est non seulement un pont entre deux mondes historiques, mais aussi un appel à la constitution d'un monde historique nouveau, à proprement parler inouï. Réactivé tant et plus dans la multiplication des rencontres, cet appel devient la matrice de la constitution de traditions nouvelles et d'agencements inédits entre ces traditions. De ce point de vue, l'univers mental du Japon moderne est exemplaire. Cet appel peut être ou ne pas être entendu, l'émergence de mondes nouveaux est strictement contingente ; il garantit cependant que la géographie mentale et langagière n'est pas le théâtre de l'affrontement entre des ères linguistiques constituées en blocs.

La rencontre, pour être singulière et immédiate, doit donc être médiatisée par la langue, dans l'histoire. Elle est historiquement constitutive, comme expérience des limites d'un monde et appel au surgissement de mondes nouveaux, et historiquement conditionnée, comme travail de réactivation de la langue.

Au passage, la théorie kobayashienne permet de qualifier l'exigence de compréhension de la modernité occidentale comme une entreprise de démantèlement des blocs, puisque c'est sous la « figure d'une masse énorme » — comme le fait remarquer Maruyama⁵⁰ — que le Japon a commencé à recevoir la modernité occidentale, démantèlement conditionné par l'émergence d'une génération qui est la première à habiter vraiment ce monde nouveau qu'est le Japon moderne.

Pour le voyageur, la conception kobayashienne de la tradition comme réactivation de rencontres n'est pas sans conséquences sur la dispute du relativisme et de l'universalisme. Celle-ci met en place une alternative assez sommaire : ou bien il existe un convertisseur communicationnel universel (code ou formes procédurales normatives) qui permet non seulement de partager des idées triviales, ce dont personne ne doute, mais aussi de réaliser l'inter-compréhension à propos des concepts à travers lesquelles les communautés humaines concernées se définissent, auquel cas la communication entre mondes historiques peut avoir lieu ; ou bien les mots n'ont pas de sens en dehors du monde historique qui les a vu naître et alors l'incommunicabilité règne, et les frontières entre les mondes historiques sont étanches. Dans une telle alternative on comprend qu'il soit difficile d'abandonner l'universalisme : la figure pratique de l'incommunicabilité n'est jamais la coexistence dans l'ignorance réciproque, c'est bien plutôt la guerre.

Mais la critique de l'universalisme communicationnel rend la première position intenable, et le concept de rencontre invite à ne pas se résigner à la seconde, en ouvrant une voie qui permette de franchir les frontières sans les nier : celle de la traduction.

Le désir de traduction

Voyager, Kobayashi le sait, est une entreprise difficile. La difficulté peut être formulée de la manière suivante : soit la traduction fait appel à un convertisseur commun, et elle dégénère en technique, soit elle est logiquement impossible. Et pourtant, il y a des traductions ...

« Quand j'ai entrepris la traduction de ses œuvres [Rimbaud], j'étais encore étudiant à l'Université. À la réflexion, je me dis maintenant que c'était un acte d'une audace extrême. Aujourd'hui, un tel courage me ferait défaut. Mais, en y réfléchissant plus encore, je me dis aussi que la jeunesse s'enfuit de nous avec ses immenses richesses, parmi lesquelles l'audace »⁵¹

Du succès de cette audacieuse entreprise, Kobayashi dit lui-même qu'il y a là, à tout le moins, un sujet d'étonnement et propose de s'en expliquer en invoquant le fait que la force du texte rimbaldien réside justement dans sa capacité à dépasser le seul cadre de la langue française. Il propose d'expliquer le paradoxe en montrant que c'est parce que l'écriture rimbaldienne pousse la langue française hors de ses limites, c'est-à-dire parce que certaines œuvres explorent toutes les possibilités de la langue dans laquelle elles sont exprimées qu'elles sont capables d'émouvoir au delà de la communauté humaine de ceux qui pensent dans cette langue. Paradoxalement, c'est l'opacité de l'œuvre qui rend sa traduction possible, nécessaire même :

« Je ne doute pas de ce que mon audace d'autrefois, comme celle de beaucoup d'autres, contînt quelque chose comme une intuition pénétrante, mais il n'est pas facile d'écrire à ce propos avec toute l'exactitude requise. Il est préférable de tourner ses pensées vers l'opacité de Rimbaud, qui a exigé de moi quelque chose et ne m'a pas laissé rester passif. Qui pourrait être aussi audacieux devant une œuvre transparente ? »⁵²

Soit un jeune Japonais qui étudie la littérature française et tombe par hasard sur un recueil de poésie qui lui semble d'autant plus opaque que sa maîtrise du français est assez aléatoire, mais suffisante pour que germe en lui l'intuition que cette œuvre recèle quelque chose de très important et le désir d'y accéder. Il y a sans aucun doute un décalage entre la volonté brûlante de comprendre un texte et la capacité linguistique d'en élucider le sens, et une inconscience dans le geste qui consiste à faire fi de ce décala-

ge, mais aussi une très grande fécondité dans cette posture apparemment difficile puisqu'elle impose que le traducteur se replie sur la seule chose à laquelle il ait vraiment accès : ce qu'en japonais, on appelle le *corps de la phrase* (*buntai*), c'est-à-dire le style. Un style assez singulier pour ne pas s'enfermer dans les frontières prédessinées du monde français, assez puissant pour imposer un mode de fonctionnement du langage qui lui est propre.

Ainsi, ce qu'on traduit, ce n'est pas le sens, qui ne préexiste pas à la lecture, mais précisément son inachèvement. Et dès lors que le passage d'une langue à l'autre ne peut s'effectuer *via* le sens, Kobayashi n'a guère d'autre choix que de passer en deçà de la fonction de représentation du langage, de s'attacher aux rythmes, aux sonorités, à la texture des mots et de leurs agencements, là où s'élabore la possibilité même de la communication, dans un rapport esthétique matériel au corps du texte. Sa traduction vise à rendre la violence du texte rimbaldien, ce qu'il appelle sa nudité.

On comprend pourquoi Kobayashi associe directement traduction et vision. On ne peut traduire qu'à partir de ce qu'on voit. Ce retour à la réalité des mots, des textes est le moyen de contourner par en bas l'interdit logique qui pèse sur la traduction et de rester fidèle à l'exigence kantienne d'une communicabilité universelle, en faisant un nécessaire détour par le *corps*. Il n'y a d'universalité réelle que des corps, mais le rapport esthétique qui les lie est indécidable *a priori* : la rencontre se fait, ou pas. Cette contingence qui agace la philosophie universaliste imprègne les traductions réussies de mystère et invite à avoir recours à la métaphore du miracle. Il faut plutôt dire que l'indécidable immédiateté de la mise en rapport esthétique des corps est susceptible de forger l'empathie nécessaire à la recherche des conditions de possibilité du langage et que cette empathie n'est ni un détail ni un luxe, mais la condition et la matrice d'un retour vers le sens et la fonction représentative du langage : au demeurant, comment pourrait-on même en arriver au sens sans en passer par le corps des phrases ? La thèse peut paraître triviale, elle infirme cependant l'universalisme communicationnel en condamnant la conception par trop naïve du langage qu'elle véhicule.

L'empathie n'est donc pas « l'informulé » dont parle Charles Taylor, c'est le point de passage obligé entre deux mondes historiques, *via* les langues. Il n'y a pas de miracle dans la traduction de Kobayashi, mais il y a la puissance de l'affection ressentie, et l'impérieux besoin d'agir selon cette affection. La fonction représentative du langage est seconde, et ensermé par sa capacité à affecter.

En d'autres termes, l'opacité du texte rimbaldien a permis à Kobayashi de rompre l'habitude communicationnelle qui consiste à chercher *naturellement* le sens dans les mots. Le véritable sens de la vision

comme purification de la perception relativement à la langue est donc de dévoiler la fausse évidence de la communication, celle qui naît de l'habitude d'attribuer un sens au mot. La critique kobayashienne expose au grand jour le *fétichisme* de la communication.

Le commerce communicationnel peut bien se distinguer du commerce marchand en ce qu'il n'est pas stratégique, il reste tributaire d'une certaine conception de l'échange, commune à l'un et à l'autre. Depuis Shakespeare et Marx, on sait que le commerce marchand loue les services de l'argent, l'entremetteuse universelle. Mais depuis Marx, on sait aussi qu'il n'y a pas de marchandise sans fétiche.⁵³

La leçon vaut pour la communication. L'échange communicationnel prend la forme de la sujétion des protagonistes à des règles objectives (parce que formalisées) qui leur préexistent. L'universalisme communicationnel, en faisant résider la valeur de ce qui est échangé dans le respect de ces règles, reste prisonnier de l'apparence selon laquelle ces règles sont indépendantes des rapports sociaux et, par conséquent, naturellement partagées par tous. Sans doute, les acteurs de la communication supposent-ils chez leur interlocuteur la possibilité de communiquer ; on accorde que la communication exige l'imputation réciproque d'une intentionalité. Il n'est de surcroît pas impossible que cette imputation prenne la forme de la présupposition d'un code ou de procédures normatives communs. Mais cette imputation nécessaire à la communication, ce besoin de faire *comme si* pour que ça marche, ne peut être confondue avec la réalité. Refuser cette confusion, c'est accorder que le fétichisme n'est pas une simple illusion, qu'il s'origine dans le processus réel de l'échange⁵⁴, mais que ce constat n'autorise pas pour autant la confusion théorique. En l'occurrence, sur le terrain des concepts de valeur, les conséquences d'une telle confusion sont désastreuses, puisqu'elle conduit à faire de la communication elle-même l'origine de la valeur des concepts, et à déposséder ainsi les interlocuteurs de leur pouvoir propre de valorisation. De plus, cette confusion interdit toute possibilité de compréhension au sens large, puisque la compréhension exige que la perception de l'altérité soit désarmée, qu'elle devienne véritablement désintéressée, pour saisir l'autre en deçà de son objectalité généralisante, ce qui n'est possible que dans un effort pour « dissoudre »⁵⁵ l'effet fétiche de la communication qui institue « naturellement » l'interlocuteur en *type* indifférent à la singularité réelle des individus. L'universalisme communicationnel reste prisonnier d'une conception représentative de l'acte communicationnel.

Ainsi, de même que chez Marx, Kobayashi fait porter sa critique sur le caractère fantasmagorique de la perception dans la communication pensée sur le modèle de l'échange. Le parallèle peut bien surprendre⁵⁶, le voya-

geur se l'autorise d'autant plus volontiers que Kobayashi ne cache pas son admiration pour Marx à qui il reconnaît la même opiniâtreté dans la critique de l'abstraction et dans la recherche de la réalité qu'à Dostoïevski, ce qui est sans doute un des plus beaux compliments qu'il ait jamais fait⁵⁷...

Chez Kobayashi, comme chez Marx d'ailleurs, la critique du fétichisme est aussi une reconnaissance de la nécessité des mécanismes qui l'engendrent, c'est un trait fondamental de la société moderne que cette croyance dans l'objectivité de la communication comme agir naturel commun à tous les hommes. Aussi, cette critique ne pousse-t-elle pas à s'affranchir de toute communication entre mondes historiques distincts, mais à la recherche de l'expression de rapports communicationnels défétichisés. Une fois dévoilés les mécanismes qui président au fétichisme, encore faut-il exprimer ce qu'ils voilent. C'est là que les chemins de Marx et de Kobayashi se séparent : le premier cherche à construire une science immanente à la pratique, le second pense accéder à la réalité par la vision.

C'est-à-dire qu'une fois *vu* Rimbaud, il reste à le transcrire en japonais.

De même que l'immédiateté de la rencontre singulière est conditionnée par une traduction, de même la vision à laquelle ouvre le corps de la phrase et le désir que cette vision suscite n'ont de matérialité qu'inscrite dans une langue. C'est aussi la raison pour laquelle il ne suffit pas de dévorer fiévreusement *Une Saison en Enfer* pour devenir traducteur de Rimbaud en japonais. Parce que la rencontre est indissociablement vision et transcription de la chose vue, si la traduction exige le détour par l'affection des corps, cette affection doit trouver son expression matérielle dans une langue qui puisse rendre le style vu.

Cette question recoupe, pour la très grande majorité des êtres humains⁵⁸, celle de la langue maternelle, en l'occurrence pour Kobayashi, le japonais. En effet, et encore une fois sauf exceptions, on ne choisit pas la langue dans laquelle on naît et c'est dans celle-ci qu'on pense le mieux :

« Nous avons notre destin, nous sommes nés japonais. Vous n'avez pas choisi d'être tel que vous êtes. C'était décidé ; quelqu'un en a décidé. Impossible de vivre autrement. Ainsi, vous ne pourrez exprimer vraiment vos états d'âmes qu'en japonais. »⁵⁹

Ce destin est ici évidemment synonyme de contingence et non de fatalité, et c'est sans doute pour ne pas assez distinguer les deux sens que nombre de commentateurs font de Kobayashi un occidentaliste ramené sur le tard au japonisme par sa langue, alors qu'il n'a jamais cessé de rencontrer auteurs occidentaux et classiques japonais sans être enchaîné à la ques-

tion de leur origine, mais en cherchant toujours à les faire revivre *en japonais*. L'exigence d'inscription de la rencontre dans une tradition langagière n'est pas un retour au traditionalisme, c'est la nécessaire expression de la rencontre dans la seule langue que Kobayashi maîtrise à fond, et c'est le trahir sans scrupules que de l'instrumentaliser dans la cause du retour à la tradition.

Naître dans une langue, c'est faire les rencontres qui forment les murs d'un univers intellectuel assez complexe pour qu'on y pense à l'aise, et qu'on s'y exprime finement. Il n'y a pas de passage d'un monde historique à un autre qui ne suppose que la chose passée ne trouve sa place dans le monde qu'elle rejoint.

Il ne faut pas cacher la difficulté : cette place n'est pas donnée, elle est à conquérir. Rimbaud n'est pas japonais et aurait pu ne jamais le devenir si Kobayashi ne lui avait pas *fait* une place. Ici encore, tout est affaire de style : le traducteur peut ne pas être un traître, s'il parvient à faire éprouver ce qu'il traduit en le re-crétant. Cette re-crétation exige de faire subir à la langue maternelle du traducteur une violence, à étendre les limites du japonais jusqu'à Rimbaud.

Cette extension, analogue à la violence que Rimbaud fait subir au français est un arrachement au japonais courant, mais en aucun cas la création d'une nouvelle langue. Le point est d'importance pour le voyageur. À tous les universalismes, parfois critiques, qui appellent de leur vœux, et s'attellent parfois à la fabrication de langues communes nouvelles⁶⁰, Kobayashi rétorquerait sans doute que, pour sa part, il est trop idiot⁶¹ pour s'aventurer dans une telle tâche et qu'il préfère se contenter de parcourir inlassablement les ressources que lui offre sa langue maternelle. La langue maternelle est en effet riche de toutes les significations que lui confère l'usage quotidien, et la nouveauté du style n'est pas dissociable de la réactivation inédite de cette richesse. L'emploi récurrent de néologismes est pour Kobayashi le symptôme de l'immaturation de la modernité japonaise. Parce que les rencontres singulières ne dessinent de nouvelles frontières qu'en sédimentant, la nouveauté d'un style n'a de profondeur que quand il est capable de faire surgir ou resurgir d'une langue usée une saveur inédite ou oubliée ...

Peut-on être japonais et philosophe (II) ?

Tout cela n'est pas sans relation avec la critique du projet de constitution d'une expression du « fond » de la pensée japonaise dans la langue de la philosophie. Un tel projet ne peut conduire qu'au jargon, et désigne par là sa propre superficialité.

« Pour nous [écrivains], les philosophes semblent tout à fait inattentifs au destin qui nous oblige à écrire en japonais. Quelque rigoureuse et logique que soit une expression, si elle est écrite en japonais, elle ne peut manquer d'acquérir la saveur d'un style propre au japonais. C'est d'ailleurs cette saveur que visent les écrivains dans leur travail quotidien. C'est de ce style que dépend la capacité d'une œuvre à émouvoir les hommes. La pensée elle-même ne peut s'en passer. Malgré l'indifférence des philosophes à cet égard, je pense que la philosophie, au Japon, ne pourra renaître comme philosophie japonaise avant que ce problème soit surmonté. Qu'en pensez-vous ? »⁶²

Le reproche est cruel, mais juste. Le jargon est le plus grand péché des philosophes de l'École de Kyôto. Leur projet de « traduction » de la pensée japonaise dans la langue présumée universelle de la philosophie conduit à un résultat pénible à la lecture. En l'occurrence le jargon ne provient pas d'une trop grande singularisation du style (en tout cas chez les disciples de Nishida, le cas de ce dernier étant plus complexe), mais tout au contraire de l'usage véhiculaire et communicationnel d'une langue à laquelle on a assigné en monopole le caractère philosophique ; ce jargon désigne et condamne le caractère hâtif et mal-assimilé de la philosophie occidentale dont le premier signe est d'imaginer que le style de la philosophie est unique et qu'il suffit de parler le philosophique pour faire de la philosophie. Il s'éloigne à un tel point de ce qu'on appelle communément le japonais qu'on en vient à douter si les concepts exprimés dans ces œuvres sont ceux de la pensée japonaise...

L'École de Kyôto saute à pieds joints dans les fantasmagories du fétichisme communicationnel, et peut bien se donner comme ambition de critiquer la modernité, elle adopte en tout point sa conception de l'échange langagier, or, comme chacun sait depuis Marx⁶³, la répétition en histoire relève du genre comique :

« La modernité occidentale est une tragédie, il y a donc de grands acteurs tragiques. Mais la modernité japonaise qui s'est hâtée de l'imiter n'est qu'une comédie, et il n'y a de grands comiques que sur scène [...] »⁶⁴

Sans compter que dès lors que la philosophie jargonne, elle s'isole; Kobayashi y voit la raison principale de son enfermement dans des cercles restreints et confinés, où elle se replie sur l'exégèse universitaire des textes canoniques occidentaux et la transcription de la pensée japonaise en salmi-

gondi fabriqué pour l'occasion. En conséquence de quoi, la philosophie ne peut trouver au Japon le public qu'elle serait en droit d'avoir, et se trouve dangereusement associée au fonctionariat⁶⁵.

La critique du jargon se double d'une critique de l'institutionnalisation de la philosophie au Japon, et de sa confiscation par des Écoles. Kobayashi travaille en effet l'opposition entre une pensée privée, débarrassée de toute contraintes d'ordre institutionnel ou social et les professeurs publics, particulièrement les philosophes universitaires, dépositaires d'un savoir connu et reconnu, perpétué conformément à un usage qui tire sa légitimité de sa répétition et de l'autorité de ceux qui s'en font les gardiens. Kobayashi en digne lecteur de Descartes et de Dostoïevski affronte le jargon scolaire par l'indifférence, en jouant le rôle de celui qui ne comprend pas le sens reçu des mots et en s'excusant de ne disposer pour comprendre d'aucune autre ressource intellectuelle que ses seules facultés individuelles, limitées et incertaines. Ou pour le dire autrement, le personnage conceptuel de Kobayashi, c'est l'Idiot – au sens où Gilles Deleuze et Felix Guattari disent de Descartes qu'il fait l'Idiot⁶⁶.

La philosophie japonaise doit donc trouver son style⁶⁷.

C'est possible, si l'on y travaille et cette possibilité est celle du voyage des concepts, autrement que dans les wagons-marchandises de la communication. Au passage, le fait qu'elle n'y soit toujours pas parvenue n'est pas sans rapport avec le constat de ce qu'au Japon aujourd'hui *on philosophe toujours hors de la philosophie*, dans la critique littéraire, les sciences sociales ou la littérature...

Il faut tirer les enseignements de cette remarque : les concepts philosophiques se métamorphosent en voyageant, au point qu'ils peuvent devenir méconnaissables. Cette métamorphose va bien au delà de l'adaptation, elle est une re-création. Certains en Europe sont inquiets pour l'avenir de la philosophie qu'ils voient dans un perpétuel retour sur soi, tout ayant déjà été dit. La possibilité pour les concepts philosophiques de traverser les frontières de leur monde d'origine pour aller s'inscrire dans des traditions inédites, les rencontres conceptuelles qui peuvent en résulter, avec pour conséquence l'émergence de mondes philosophiques inédits — qui sont autant de nouveaux styles — devrait les rassurer : il y a un devenir-voyage de la philosophie.

L'occursivité contre le commerce

Les universaux communicationnels s'élaborent autour de la supposition qu'existe un entremetteur universel commun, dont disposeraient des

interlocuteurs idéalement interchangeables, que l'intercompréhension en matière de concepts ayant traits aux valeurs pourrait être pensée grâce au paradigme de l'échange commercial, selon les notions d'échange, de réciprocité, d'équivalent universel... Ces universaux échouent à honorer leur prétention à l'universalité parce que l'entremetteur fait défaut, que l'échange idéal ignore de cruelles asymétries qui s'originent dans la violence des rapports sociaux, parce qu'ils s'épuisent dans des représentations fétiches de la communication qui réifient le processus réel de valorisation.

La rencontre ne suppose aucun entremetteur commun, aucune valeur commune, mais permet de penser la manière de les produire. Elle dépasse les apories de l'incommunicabilité entre mondes historiques en montrant que les concepts ne sont pas importables ou exportables, mais qu'ils peuvent voyager, parce qu'ils peuvent, dans certaines conditions, faire l'objet d'une re-création qui, à la fois, en est la métamorphose et la meilleure manière de lui être fidèle. La rencontre fait donc appel à une qualité des concepts qui n'est pas leur applicabilité, mais leur capacité à être re-crés ailleurs. On peut appeler cette qualité de faire l'objet de rencontres l'*occursivité* des concepts.

Cette occursivité s'oppose point par point à la fongibilité commerciale. Elle est ce qui n'est pas réductible au commerce dans le transfert des concepts. Dans le commerce, les choses, les concepts, les idées *circulent*, au sens où elles passent de l'un à l'autre, deviennent communes, au sens de générales, et nécessairement se *dévalorisent*. Leur fongibilité réside précisément dans cette capacité à devenir général, dont on ne voit pas en quoi elle constituerait un mode légitime et universel de valorisation. Ou pour le dire avec Kobayashi : « Toutes les pensées, à l'image des monnaies s'abîment et se salissent en passant d'une main à l'autre »⁶⁸.

L'occursivité au contraire, parce qu'elle fait appel à la rencontre et non à un entremetteur universel, permet de rejouer la valeur des choses, des affects et des idées qui passent, sans la faire résider dans leur fongibilité. C'est la grande faiblesse de l'universalisme communicationnel que de confondre la fongibilité comme puissance de généralisation selon des règles et l'universel proprement dit, qui, par définition, s'origine dans la rencontre. Dès lors que l'universalisme communicationnel fait résider l'origine des valeurs dans leur circulation communicationnelle, les concepts de valeur sont différenciés et hiérarchisés selon leur plus ou moins grande capacité à circuler, selon leur fongibilité. En dernier lieu, la valorisation par la discussion selon le principe d'universalisation (U) est une valorisation par la fongibilité des valeurs. De la sorte, ne voyage que ce qui est général, la singularité reste à quai.

Dans la rencontre au contraire, c'est l'occursivité des choses, comme

qualité de provoquer des créations en affectant qui fait la différence, sans hiérarchiser. La rencontre est sans aucun doute de peu d'intérêt pour organiser la circulation des marchandises, et ne prétend pas se substituer en tous points au commerce, mais c'est sans doute le seul moyen de préserver la visée universelle des concepts de valeur, ce qui est important, quant au devenir de la philosophie. C'est de l'occursivité des concepts que dépend la possibilité de sauvegarder la singularité qui leur confère leur force, leur puissance d'affecter, de convaincre, en un mot leur valeur jusque dans l'épreuve du déménagement, d'un monde historique vers un autre.

L'occursivité des concepts n'est pas susceptible de mesure, tant quantitative que qualitative. Le nombre et l'intensité des rencontres qu'un concept peut provoquer ne dépend en effet pas seulement de sa composition interne, mais aussi d'une infinité de facteurs contextuels. Les transferts de concepts font en effet intervenir l'occursivité des concepts, mais aussi toute une cohue bigarrée, celle de l'histoire des relations concrètes entre mondes historiques. Comme cette histoire est rarement paisible, la diffusion d'un concept est aussi l'indice de la puissance de son monde d'origine. Peut-être, cependant, de très longues temporalités autorisent-elles, *ex post facto*, à constater que certains concepts sont plus occursifs que d'autres. Produire de tels concepts serait alors la visée consciente dans laquelle pourrait légitimement résider la prétention des philosophes à l'universel.

De l'art de la rencontre comme vertu

On peut — on le doit, sans doute — être attentif aux conditions historiques qui rendent les voyages possibles ; il n'en reste pas moins qu'on ne sait jamais vraiment pourquoi ni comment ça commence. Comme si initier un voyage était toujours un peu le fait du hasard, ce que Diderot a par ailleurs fort bien compris :

« Comment s'étaient-ils rencontrés ? Par hasard, comme tout le monde. Comment s'appelaient-ils ? Que vous importe ? D'où venaient-ils ? Du lieu le plus prochain. Où allaient-ils ? Est-ce qu'on sait où on va ? Que disaient-ils ? Le maître ne disait rien ; et Jacques disait que son capitaine disait que tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut. »⁶⁹

Ce côté hasardeux des grands départs n'est pas trop mystérieux : les rencontres, comme les questionnements qui les stimulent viennent du dehors. D'ailleurs, chez Platon, c'est l'étranger qui pose les questions⁷⁰. Rien

d'étonnant dès lors qu'on ait l'impression que ça vous tombe dessus sans prévenir.

De toute façon, l'occasion, décidément bonne fille, ne peut fournir que ce qu'elle a. On ne voyage pas en ne s'en remettant qu'à ses soins : les occasions sont faites pour êtres saisies. Peut-être est-ce là le plus grave reproche qu'on puisse faire à l'universalisme commercial : il s'attache méticuleusement à ignorer les occasions, à réduire les hasards. On a bien sûr le droit de ne pas aimer les surprises, mais c'est faire preuve d'un manque de curiosité déplorable aussi bien pour les touristes que pour les philosophes, qui, depuis Platon, prétendent exercer le métier d'étonné perpétuel.

À vrai dire, on comprend : « est-ce qu'on sait où l'on va ? » comme dirait Diderot. Si l'occasion peut être bonne fille, la curiosité, elle, est la folle du logis. Ne pas savoir où l'on va est un luxe que l'universalisme communicationnel, parce qu'il est épargnant, refuse de s'offrir. D'autant qu'on est jamais curieux de nature, et qu'il convient en la matière d'entretenir avec soin toutes ses dispositions voyageuses. Ou pour le dire avec Philippe Pons à propos du Japon :

« [A]ller au Japon, c'est peut-être mieux qu'ailleurs être en situation de comprendre que le voyage commence où cesse d'exister le spectaculaire. Non qu'il n'y ait pas de pittoresque nippon, au contraire, on doit s'attendre à en être submergé. Mais c'est précisément le piège majeur : celui de l'exotisme qui fige le différent dans l'étrange [...]. *Voyager, ce n'est donc pas entretenir une position d'étranger, mais apprendre à le devenir* ».⁷¹

Comment entretenir la curiosité sans entretenir une position d'étranger ? Comment apprend-on à devenir étranger ? Si l'on en croit Pons il y aurait quelque chose comme un art de la rencontre, celui d'éviter les pièges de l'étrange, et cet art s'enseignerait.

Comme toujours l'apprenti-voyageur fera son miel de la lecture de Kant car qui dit art de la rencontre dit sociabilité, qualité dont on sait qu'elle regroupe des vertus, dont la liste exhaustive a été dûment établie par le philosophe de Königsberg.

« la disponibilité, l'humeur communicative, la courtoisie, l'hospitalité, l'indulgence (en pratiquant la controverse sans se quereller) »⁷².

Tout est dit dans ces deux lignes. Pas de rencontre sans *disponibilité* à s'engager dans la voie que suggère la présence fortuite mais réelle de

l'étranger, sans laisser se former un milieu — en deçà de toute communication commerciale —, quelque chose comme une ambiance, une atmosphère propre à nourrir l'*humeur* requise pour chercher les conditions de possibilité du commerce. Il convient en effet que soit donnée à chacun l'envie de respecter le devoir d'*hospitalité* ; ce qui requiert une attitude *courtoise*, comme gage de sa capacité à adopter des règles dans la relation à venir, sans pour autant que ces règles soient imposées *a priori*, puisqu'elles s'échafaudent dans la rencontre même, c'est-à-dire sans chercher à s'imposer à l'autre, ce qui suppose de le considérer avec *indulgence*.

L'universalisme communicationnel pour sa part prône la « force sans contrainte du meilleur argument »⁷³ et exige des interlocuteurs l'adoption de ses procédures et de sa hiérarchie axiologique, il n'éprouve aucune gêne à étaler ses prétentions au titre qu'elles lui semblent honorables. Il exige qu'on en fasse — avant toutes choses, et au mépris des lois de l'*hospitalité* — le sujet principal de la conversation et érige ces procédés en modèle de communication idéale, au titre que, paraît-il, ils seraient reçus dans la communauté savante.

Pourtant, selon les règles de l'art de la rencontre, chacun des termes de l'énumération kantienne doit être pris très au sérieux, classé minutieusement, et les philosophes qui souhaitent s'ouvrir à d'autres mondes historiques devraient y prendre garde : ces termes sont autant de conditions de possibilité empirique de la discussion.

De la courtoisie, on ne retient pas la dialectique de l'être et de l'apparence (dans laquelle l'enferme le sens commun occidental, et parfois aussi, il faut le reconnaître, le voyageur de Königsberg), pour en faire la forme pure d'une disposition à la modestie, c'est-à-dire d'une « modération dans les prétentions en général »⁷⁴. La courtoisie, parce qu'elle est la forme pure de la retenue, encadre la subjectivité en la limitant, interdit de trop fougueuses et trop voyantes projections narcissiques qui sont décidément désobligeantes, et rend aussi possible la *perception* de l'interlocuteur, ce qui constitue un bon début. Elle permet de constater l'existence de contrastes.

L'humeur, que Kant appelle à tort communicative, là où il entend synesthésique, c'est-à-dire empathique, en tant qu'elle associe de proche en proche des affections est l'accessoire indispensable de la courtoisie, son prolongement nécessaire sans lequel elle dégénère en code, voir en procédure, et sombre dans les ambiguïtés du commerce. Mais il serait hâtif de ne voir dans l'humeur synesthésique qu'un simple accessoire, dans la mesure où s'origine en elle le lieu de naissance naturel des rencontres, au point qu'on peut presque dire qu'elle les appelle, en associant au constat de l'existence de contrastes un sentiment positif de joie.

L'*hospitalité* parce qu'elle est réciproquement contraignante, est le

premier moment de la rencontre proprement dite. En tant que recherche mutuelle des conditions empiriques de possibilité du commerce, elle en est la condition. Les rencontres s'initient sans doute par hasard, mais il faut bien plus que du hasard pour qu'elles se réalisent complètement. Le devoir d'hospitalité en engageant à la recherche des règles qui rendent la communication possible, en interdisant donc d'en faire la présupposition *a priori*, lève l'hypothèque d'un possible blocage du processus de la rencontre par excès de prétention d'une des parties. L'hospitalité interdit la réduction unilatérale des contrastes.

Dans la recherche de ces règles, la seule règle est la recherche elle-même. Elle exige de chacun qu'il fasse preuve d'indulgence, en tant que capacité à surmonter les différends sans faire usage ni de la force ni de la contrainte, à les accepter et, pour tout dire, à faire avec. Ce point est essentiel, l'indulgence est la vertu qui permet de comprendre vraiment son interlocuteur, parce qu'elle rend tolérable de se laisser affecter par l'autre, en renonçant à le juger. L'indulgence désarme la tentation d'ossifier les contrastes en différences, dont on finit toujours par faire un miroir, pour le pire.

L'indulgence convoque donc la disponibilité, au sens le plus fort, comme capacité à se mettre en question, ainsi que ses opinions, les valeurs qui les légitiment, mais aussi le modèle de valorisation à partir duquel ces dernières sont élaborées. Etre disponible, c'est accepter de questionner l'indisponible. En terre occidentale, c'est ne pas hésiter à soulever la grande question de l'universalité de l'universalisation comme principe de légitimation des normes. Ne pas hésiter à soulever la grande question, c'est accepter d'évoquer la possibilité que ce principe ne soit pas universellement légitime, sans y voir un prélude au chaos ou à la tyrannie. Etre disponible, c'est accepter de soumettre toutes ses prétentions à la question, c'est être libre de tirer toutes les leçons du constat de l'existence de contrastes.

Sans disponibilité, l'indulgence pourrait dégénérer en manœuvre rhétorique : il ne faut pourtant pas confondre le *suspens* comme procédé qui consiste à retarder le plus possible un dénouement connu et la *suspension du jugement*, dont il faut rappeler que chez Descartes et selon l'ordre des raisons, elle précède la garantie divine et ne va donc pas sans risque. De la curiosité à la disponibilité, il faut aussi conjurer la peur, ce qui requiert parfois un effort surhumain, quand le contexte de la rencontre est tragique.

Ces vertus de courtoisie, d'hospitalité, d'indulgence et de disponibilité rendent possibles les rencontres qui transgressent les frontières mentales, jusqu'à les déplacer, en tracer de nouvelles, là encore pour le meilleur et pour le pire, peut-être, mais en produisant à l'occasion des différenciels de contrastes tout à fait jubilatoires.

C'est pourquoi les rencontres appellent la philosophie, ou plus exactement une philosophie débarrassée de ses universaux. Pourquoi la philosophie ? Parce qu'il n'y a que la philosophie qui puisse renoncer à ses universaux sans renoncer à l'universalité. Parce que justement la philosophie s'est constitué au fil des siècles de sérieuses références pour ce qui est de chercher querelle aux universaux. Parce qu'elle peut accueillir les concepts au gré de la contingence des rencontres et de la liberté de ceux qui s'y livrent sans se nier. Encore faut-il qu'elle ait la générosité nécessaire, qu'elle cesse de se définir elle-même selon un objet, une raison ou un langage unique.

La perspective du devenir-voyage de la philosophie est donc une invite à l'affranchir de ses sujétions commerciales, en particulier de la réduction de toute communication à l'échange, faute de quoi les rencontres iront se dire ailleurs, et peut-être un peu moins bien, et la philosophie résistera moins opiniâtrement à la tentation sans cesse présente de chercher à construire son avenir dans un éternel retour sur soi et sur sa propre glose (ce qui ne saurait être confondu avec la réactivation de ses traditions — fertile horizon de voyages). Il y aurait alors fort à parier que de rabougrissements en enroulements sur ces rabougrissements, elle ne devienne doctrine institutionnelle au service de légitimations sans doute encore très diverses, mais dont le point commun sera d'avoir partie liée avec le commerce et ses expansions futures.

C'est dire combien le devenir-voyage de la philosophie est une question politiquement importante. Il n'est pas politiquement indifférent de pouvoir dire les rencontres autrement qu'à l'aide de véhicules commerciaux, surtout dans le contexte historique de la mondialisation du capitalisme d'origine européenne, porteur de guerres comme les nuées d'orage, comme le faisait remarquer un connaisseur. Cela posé, on peut — on doit, même, peut-être — préférer la concurrence commerciale au commerce des armes, le concert des nations à la concurrence commerciale, l'agir communicationnel des opinions publiques mondiales au concert des nations. Mais ces choix du moindre mal sont loin d'épuiser la question et n'y parviendront d'ailleurs jamais pour la simple raison que toutes ces alternatives s'inscrivent dans la même temporalité, celle que produit l'expansion commerciale. Or, il doit aussi être question de gagner du temps, c'est-à-dire d'en perdre, d'arracher des *retards* à cette expansion. Pour ce faire, rien n'est comparable aux rencontres et à leur très paradoxale temporalité. Toutes considérations faites, y a-t-il une tâche politique plus urgente pour la philosophie que d'inciter à penser une mondialisation du monde qui ne soit pas celle de son unification sous la bannière de l'expansion commerciale ? Sans compter que, de toute façon, la philosophie s'épuise elle-même à mimer les justes

inquiétudes de l'humanisme démocratique et ne remplacera jamais, pour le défendre, une campagne de presse, une manifestation, un résultat électoral encourageant.

L'avenir de la philosophie est donc *ailleurs*. Cet ailleurs n'est évidemment pas seulement géographique, au sens naturel et politique du terme : on peut faire des rencontres à côté de chez soi, chez soi aussi, dans son passé, son impensé, son pas-encore-revisité, ses traditions...

Mais tout de même, les décentrement géographique, quelle fraîcheur !

C'est la raison pour laquelle, si le voyageur doit être un peu philosophe, le philosophe ne peut pas ne pas être voyageur. Dans le voyage, le philosophe accorde crédit à des pensées dont il ne soupçonnait pas l'existence, apprend à s'orienter dans des territoires qu'il confondait jusqu'à présent avec ses placards personnels (la religion et la littérature sont deux inusables placards classiques...). Son voyage permet d'en faire la carte, de donner à voir les paysages singuliers qu'il découvre, de sorte que soit proposée aux sédentaires l'occasion de voyager à leur tour, pour peu qu'ils en aient envie.

Sur ce point, il faut souligner que l'Occident, parce qu'il a longtemps pensé n'en avoir pas besoin, et qu'il a oublié les rares moments durant lesquels il a ressenti ce besoin⁷⁵, reste dans l'ensemble très *assis*, comme dirait Rimbaud. Comme il ne suffit pas de le regretter, il nous faut, au terme de cet essai, oser une suggestion.

La pensée indienne lit Shakespeare, la pensée arabe se plonge dans Freud, la japonaise connaît Rimbaud, et la chinoise s'initie à Adam Smith ; mais l'apprentissage d'une seule langue dite rare (comment peut-on qualifier de « rares » l'hindie, l'arabe, le japonais ou le chinois ?) — n'est toujours pas considéré comme nécessaire à la formation des jeunes penseurs européens. Aussi, nous semble-t-il qu'il serait temps, en prévision du jour où il ne sera plus possible de philosopher autrement, d'introduire dans les cursus universitaires philosophiques européens, l'obligation de recevoir l'enseignement de quelques langues non européennes ...

NOTES

¹ Cf. *supra*, Charles Taylor, « Compréhension et ethnocentrisme » (1983), *art.cit.*, p. 199.

² *Ibid.*

³ Le cas des penseurs se réclamant aujourd'hui de l'École de Kyôto (dite « Nouvelle École de Kyôto »), ou pouvant y être associés, est plus complexe : ils continuent sans doute à nourrir idéologiquement les forces politiques les plus conservatrices du Japon, mais ces dernières ont changé entre temps. Il n'est plus question de faire du Japon la puissance *autre* qui se dresse face à l'Occident, quitte à le copier, mais d'en faire le champion d'un monde mondialisé dominé par les lois du marché, aux côtés des USA et de l'Europe, et de préférence *devant* eux. C'est la raison pour laquelle l'« ouverture », l'« internationalisation », la « communication » et l'« individualisme » sont les piliers de l'idéologie officielle depuis les années 80. Mais c'est toujours de volonté de puissance dont il est question, pas de rencontre.

⁴ Kôyama Iwao et Kôsaka Masaaki ne participaient pas au symposium.

⁵ Takeuchi Yoshimi (1910-1977) : critique littéraire et l'un des fondateurs des études de littérature chinoise moderne au Japon ; il développe une conception originale de l'asiatisme dans le contexte du marxisme d'après-guerre. Il est l'auteur d'un commentaire critique devenu classique du symposium sur le Dépassement de la Modernité (voir note 36, p. 102) intitulé « *Kindai no Chôkoku* » [le Dépassement de la Modernité] (1959) in *Nihon to Ajia* [Le Japon et l'Asie], *op. cit.* On trouve une traduction française de P. De Vos, de *Chûgoku no kindai to nihon no kindai—Rojin wo tegakaritoshite* [La modernité chinoise et la modernité japonaise — à la lumière de Lu Xun] (1948) dans *CAPJ*, *op. cit.*, T. II, p. 131-182.

⁶ Nakamura Mitsuo (1911-1988) : critique littéraire et romancier, après des études de droit et de littérature française à l'Université de Tôkyô il se revendique un temps du marxisme et commence à fréquenter Kobayashi Hideo (cf. note 19, chapitre IV). Il effectue un voyage d'études en France en 1940-1941, et collabore avec le groupe de la revue *Bungakukai* dont il est, selon Takeuchi Yoshimi, le représentant le plus fidèle au symposium sur le Dépassement de la Modernité. Après la guerre, il poursuit ses travaux d'historien des littératures française et japonaise.

⁷ Nakamura Mitsuo, « " *Kindai* " *eno giwaku* » [la " Modernité " en question] (1942), in Kawakami *et al.*, *Kindai no Chokoku*, p. 155-156.

⁸ « La Grèce, Rome ou le Christianisme, tous ces éléments qui ont contribué à former l'Occident dans un lointain passé sont autant de courants de pensée constitutifs de l'esprit contemporain des Européens. Ainsi, pourquoi dans le domaine de la culture menons-nous continuellement des cabales en faveur de la " nouveauté " sans rien comprendre à l'antiquité de la culture européenne ? », *ibid.*

⁹ N. M., *Kindai...*, *op. cit.*, p. 150.

¹⁰ Au passage, il faut souligner combien la remarque de Nakamura vise juste : les auto-critiques de la modernité occidentale fonctionnent comme des *nihonjinron* en négatif, (cf. *supra*, p. 33) annonciatrices du surgissement du Japon et de la pensée japonaise sur la scène mondiale. Avant-hier le thème spenglerien du Déclin de l'Occident, hier la critique heideggerienne de la métaphysique, plus récemment la Pensée française contemporaine post moderne ont connu des succès d'estime (et de librairie...) qui s'expliquent aussi, pour une part, par le désir de lire la chance du Japon dans les crises de l'Occident. De ce point de vue, le débat sur le Dépassement de la modernité est d'une brûlante actualité au Japon : parce que la modernité japonaise est hybride, la tentation de confondre l'auto-critique de l'Occident et l'affir-

mation de soi reste aujourd'hui encore très présente ; Nakamura n'a rien perdu de sa pertinence. À ce sujet, cf. les analyses de Suga Hidemi, *Bi kara Zatsu e* [Du Beau à l'Embrouille], in *Shôsetsu teki Kyôdo* [Intensité Romanesque], Tôkyô, Fukutake Shoten, 1990, p. 9 à 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 151.

¹² *Ibid.*, p. 154.

¹³ À ce propos, à peu près à la même époque, le témoignage d'un Voyageur, sans doute, malgré les apparences, parmi les plus lucides : « “ Donnez-nous la Mandchourie, battons la Russie et les États-Unis, *et puis* nous serons tranquilles. ” Cette déclaration d'un Japonais m'avait tellement frappé, ce désir de *nettoyer*. / Le Japon a la manie de nettoyer. / Or un lavage, comme une guerre, a quelque chose de puéril, parce qu'il faut recommencer après quelque temps. / Mais le Japonais aime l'eau, et le “ Samourai ”, l'honneur et la vengeance. Le “ Samourai ” lave dans le sang. Le Japonais lave même le ciel. Dans quel tableau japonais avez-vous vu un ciel sale ? Et pourtant ! » Henri Michaux, *Un barbare en Asie*, (1933), Paris, Gallimard, 1967, p. 204-205.

¹⁴ Il faut souligner l'incroyable lucidité de ce jeune homme de trente-et-un ans qui ose vouloir une rencontre véritable avec l'Occident tandis que la Guerre du Pacifique fait rage et que la propagande “ anti-étranger ” se déchaîne dans un pays où toute possibilité de résistance publique a été détruite depuis la fin des années trente.

¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Dans son essai sur *La modernité Japonaise et la modernité chinoise...* in CAPJ, *op. cit.*, T. II, p. 131, Takeuchi Yoshimi cherche lui aussi — quoique très différemment — à valoriser le retard comme résistance. C'est au demeurant Takeuchi qui fut le premier à reconsidérer l'intérêt du symposium sur le *Dépassement de la modernité* après la guerre.

¹⁸ L'expression est de G. Deleuze et F. Guattari, cf. note 10, chapitre III.

¹⁹ L'importance de la pensée de Kobayashi Hideo (1902-1983) dans le Japon du XXe siècle est unanimement reconnue au Japon. Son œuvre est partiellement disponible en français grâce au livre récent de Ninomiya Masayuki, *La pensée de Kobayashi Hideo, un intellectuel japonais au tournant de l'Histoire*, Genève, Droz, 1995, qui comporte entre autres les traductions de la préface de *Dosutoefusukii no seikatsu* [la Vie de Dostoïevski] (1939), intitulée *Rekishî ni tsuite* [Sur l'Histoire], de *Taima* (1942), de *Mujô to iu koto* [Ce qu'on appelle l'impermanence] (1942) et de *Watashi no jinshei kan* [ma vision de la vie] (1949). Cet ouvrage sera noté par la suite PKH. On trouvera par ailleurs, toujours traduit par Ninomiya Masayuki, *X eno tegami* [Lettre à X] (1932) dans Y.-M. Allieux (dir.), CAPJ, T.I, p.189-218. Une bibliographie de langues française et anglaise des études relatives à Kobayashi Hideo et sa pensée est donnée dans la bibliographie générale du second tome. Le livre de Ninomiya comporte aussi une importante bibliographie. Toutes les citations sont traduites par nos soins, et la référence à leur édition française précisée quand elle existe.

²⁰ Sur le rôle de Kobayashi Hideo dans la fondation, la direction de la revue *Bungakukai* et sur sa participation au symposium, cf. PKH, p. 15 à 39.

²¹ T. Kawakami et al., *Kindai no Chôkoku*, *op. cit.*, p. 254.

²² Quand Kobayashi commence sa carrière littéraire à la fin des années vingt, le positivisme historique — celui de Taine ou du marxisme historiciste — domine les sciences sociales et la critique littéraire.

²³ *Kindai no Chôkoku*, *op. cit.*, p. 218

²⁴ *Kindai no chôkoku*, *op. cit.*, p. 219-220.

²⁵ K. H., *Rekishî ni tsuite* [Sur l'Histoire] in Préface à *Dosutoefusukii no seikatsu* [la vie de Dostoïevski] (1939) in *Kobayashi Hideo Zenshû* [Œuvres Complètes de Kobayashi Hideo] Tôkyô, Schinchô, T. V, p. 15. Cet ouvrage sera noté ŒCK par la suite. Nous traduisons. On trouvera une traduction intégrale de ce texte dans Ninomiya, PKH, p. 60 et svtes.

²⁶ *Watashi no jinsei kan* [Ma vision de la vie], (1949) in ŒCK, T. IX, p. 25. Ninomiya, PKH, p. 227. Ce texte y est intégralement traduit sous le titre *Ma manière de voir la vie*. Nous avons préféré traduire *jinsei kan* par vision de la vie, la vision chez Kobayashi étant bien autre chose qu'une manière de voir.

²⁷ « L'Histoire de la philosophie est comparable à l'art du portrait : il ne s'agit pas de faire ressemblant, c'est-à-dire de répéter ce que le philosophe a dit, mais de produire la ressemblance en dégageant à la fois le plan d'immanence qu'il a instauré et les nouveaux concepts qu'il a créés. », G. Deleuze et F. Guattari, QLP, p. 55.

²⁸ K. H. *Samazamanaru Ishô* [Diverses modes] (1929), in ŒCK, T. I, p. 16.

²⁹ Il faut remarquer que le reproche est un peu injuste, les philosophes de l'École de Kyôto savent faire place à l'événement réel, c'est même cette confusion des plans empirique et théorique qui les fait sombrer dans l'idéologie la plus verbeuse. Un peu injuste seulement, puisque cet événement réel est immédiatement ré-inscrit dans les schèmes instrumentaux d'un sujet intéressé.

³⁰ *Ibid.*, p. 219.

³¹ « [L]a géographie ne se contente pas de fournir une matière et des lieux variables à la forme historique. Elle n'est pas seulement physique et humaine, mais mentale, comme le paysage. Elle arrache l'histoire au culte de la nécessité pour faire valoir l'irréductibilité de la contingence. Elle l'arrache au culte des origines pour affirmer la puissance d'un "milieu" [...]. Elle l'arrache aux structures [...]. Enfin elle arrache l'histoire à elle-même pour découvrir les devenirs, qui ne sont pas l'histoire même s'ils y retombent. » G. Deleuze et F. Guattari, QLP, p. 92.

³² *Kindai no Chôkoku*, *op. cit.*, p. 230.

³³ « Alors, laissons là les bavardages inutiles à propos de l'Esprit japonais ou l'Esprit oriental. Où qu'on cherche, on ne trouvera nulle part de telles choses, et si on les trouvait, elles ne vaudraient pas la peine qu'on s'est donné à les chercher. » K. H., *Kokyô o usinata Bungaku* [Littérature sans patrie] (1933), ŒCK, T. III, p. 36.

³⁴ À propos de rencontres amoureuses : « Même si je ne trouve aucun homme, aucune femme à respecter dans ce monde, le champ de leur rencontre me paraît à ce point digne que je ne puis m'en approcher que difficilement. Il ne faudrait d'ailleurs pas limiter ce problème aux seules relations passionnelles entre les hommes et les femmes ; lorsqu'un pont magnifique relie un cœur à un autre, comme dans l'amitié ou dans les relations familiales, la seule chose vraiment importante, n'est-ce pas précisément ce pont ? En dehors de lui, le sentiment ainsi que l'intelligence humaines ne sont-ils pas de vains garde-fous ? Si l'on a personne à aimer, ni un homme ni une femme, n'est-il pas insignifiant de se demander qui on est ? Même l'expression " la décomposition du Moi chez l'homme moderne " n'est qu'une métaphore, ce qu'on appelle le Moi ne saurait être assez solide pour soutenir un pont. » K. H., *X eno tegami*, [Lettre à X], (1932), ŒCK, T. II, p. 80 à 102. Ce texte est traduit en français par Ninomiya dans CAPJ, T. I., p. 191 à 217. Nous remanions légèrement cette traduction.

- ³⁵ K. H., *Kokyô o usinata bungaku* [Littérature sans patrie] (1933), ŒCK, T. III, p. 38.
- ³⁶ Kobayashi Hideo, *Rambô III* [Rimbaud III] (1947), in ŒCK, T. II, p. 152.
- ³⁷ Mais la rencontre avec Rimbaud a ceci de singulier que c'est la première, celle à laquelle Kobayashi cherchera à rester fidèle sa vie durant. Son œuvre est l'expression de cette fidélité en même temps qu'elle introduit la critique littéraire au Japon, apportant ainsi à la définition de ce genre une remarquable contribution.
- ³⁸ K. H., *Rambô III*, ŒCK, T. II, p. 153.
- ³⁹ K. H., *Watashi no jinsei kan* [Ma vision de la vie], *op. cit.*, ŒCK, T. IX, p. 46. Ninomiya, PKH, p. 256. Dans *Rambô III*, in ŒCK, T. II, p. 165-167, Kobayashi commente la *Lettre du voyant*, en la comparant à certains aspects de la pensée de Bergson.
- ⁴⁰ La vision fait appel aux « yeux de l'âme » et on trouve cette idée aussi bien chez Kobayashi (« Les yeux ordinaires essayent de regarder tandis que l'âme n'a pas d'effort à faire pour voir; il n'empêche que l'âme possède des yeux : c'est ce qu'on appelle les yeux de l'âme » in K. H., *ibid.*, p. 239.), que chez Descartes (« Par intuition j'entends non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation (...) qui naît de la seule lumière de la Raison », René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, in *Œuvres*, Édition de F. Alquié, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1988, T. I., p. 87).
- ⁴¹ « Ce qui est le plus surprenant pour un artiste est de voir le monde tel qu'il est. Voir le monde tel qu'il est ne peut avoir qu'une signification : l'artiste finit par voir les choses avec une modestie parfaite et s'oublier soi-même. » in *Akutagawa Ryûnosuke no bishin to shukumei* [La muse et le destin de Akutagawa Ryûnosuke], in K. H., ŒCK, T. II, p. 38, cité par Ninomiya, PKH, p. 201.
- ⁴² K. H., *Seiji to bungaku*, [La politique et la littérature] (1951), ŒCK, T. IX, p. 72.
- ⁴³ Kobayashi connaît bien les théories scientifiques qui lui sont contemporaines et discute particulièrement celles d'Einstein, ou de Heisenberg.
- ⁴⁴ K. H., *Watashi no jinsei kan* [Ma vision de la vie], *op. cit.*, ŒCK, T. IX, p. 22-23 ; Ninomiya, PKH, p. 223-224.
- ⁴⁵ K. H., *Dentô*, [Tradition] (1941), ŒCK, T. VII, p. 227.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 227.
- ⁴⁷ Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, in *Œuvres IV, politique*, trad. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1994, p. 437.
- ⁴⁸ K. H. *Dentô*, *op. cit.*, p. 228
- ⁴⁹ Kobayashi utilise l'expression dans *X eno tegami* [Lettre à X], *op. cit.*, p. 91; Ninomiya, CAPJ, T. II, p. 205.
- ⁵⁰ Cf. *supra*, p. 70.
- ⁵¹ K. H., *Rambô III*, *op. cit.*, T. II, p. 168.
- ⁵² *Ibid.*
- ⁵³ « Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales des choses possédées par nature [...]. De la même façon, l'impression lumineuse du nerf optique ne se donne pas comme l'excitation du nerf optique proprement dit, mais comme forme objective d'une chose à l'extérieur de l'œil. Simplement dans la vision il y a effectivement de la lumière qui est projetée d'une chose, l'objet extérieur, vers une autre, l'œil. C'est un rapport phy-

sique entre deux choses physiques. Tandis que la forme marchandise et le rapport de valeur des produits du travail dans lequel elle s'expose n'ont absolument rien à voir ni avec sa nature physique, ni avec les relations matérielles qui en résultent. C'est seulement le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport entre choses. [...] J'appelle cela le fétichisme. » K. Marx, *Le Capital*, T. I, Livre I § 4 (trad. J.-P. Lefebvre et É. Balibar, in É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1983, p. 56).

⁵⁴ Sur ce point, Étienne Balibar, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 60 et svtes : « le fétichisme n'est pas [...] un phénomène subjectif, une perception faussée de la réalité. Il constitue plutôt la façon dont la réalité (une certaine forme ou structure sociale) ne peut pas ne pas apparaître. Et cet "apparaître" actif (à la fois *Schein* et *Erscheinung*, c'est-à-dire un leurre et un phénomène) constitue une médiation ou fonction nécessaire sans laquelle, dans des conditions historiques données, la vie de la société serait tout simplement impossible. Supprimer l'apparence, c'est abolir le rapport social. »

⁵⁵ L'expression est d'É. Balibar, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 60

⁵⁶ Ce parallèle a déjà été suggéré par le critique Karatani Kôjin : « Ce qui est remarquable, c'est que, même si Kobayashi le nie, sa critique doit en fait beaucoup à sa rencontre avec le marxisme et se développe en rapport avec lui. Il critique le marxisme à la manière de Marx. *Diverses modes* est une critique marxienne : Marx disait que les philosophes confondent leurs pensées et la réalité telle qu'elle est. Kobayashi dit la même chose contre ceux chez qui la conversion au marxisme reste idéaliste : "il est clair que la conscience d'une époque n'est ni plus, ni moins grande que la conscience de soi", c'est dire que sortir du globe de la conscience de soi ne veut pas dire adopter la théorie marxiste, qui n'est qu'une autre forme de la même conscience. », *Kindai nihon no hihyô, Showa Zenki I*, [La critique du Japon moderne, les débuts de la période Showa (1926 à 1935)], Tôkyô, Kôdansha, 1997, p. 36 et 37.

⁵⁷ « Marx a commencé par la prise de conscience de soi de la société pour aller jusqu'au terme de cette prise de conscience. Dostoïevski par exemple, a suivi le chemin inverse. La figure de ces deux maîtres me semble se croiser perpétuellement », *Marukusu no Godatsu* [L'Éveil de Marx] (1931), ŒCK, T. I, p. 108-110.

⁵⁸ Parmi les exceptions, on peut citer ceux qui n'ont, comme Jacques Derrida, pas de langue maternelle, ou ceux qui de Bergson à Borges pourraient en revendiquer deux.

⁵⁹ K. H. « Discussion avec les étudiants », publication posthume in *Shinchô*, avril 1983, p. 63-64.

⁶⁰ Faut-il compter Charles Taylor parmi ces aventuriers ? Cherchant à promouvoir un *langage des contrastes* dans les théories interculturelles, il le définit comme suit : « Serions-nous voués inévitablement à l'ethnocentrisme ? [...] L'erreur ici est de penser que le langage d'une théorie interculturelle doit être soit le nôtre, soit le leur. [...] Dans la plupart des cas, le langage adéquat pour comprendre une autre société n'est ni notre langage de compréhension ni le leur, mais plutôt ce qu'on pourrait appeler un langage de clarification des contrastes [...] c'est un langage dans lequel nous pourrions formuler notre mode de vie et le leur en tant que possibilités alternatives, reliées à certaines constantes humaines à l'œuvre dans les deux. C'est un langage dans lequel les variations possibles de l'humanité pourraient être formulées de telle sorte que notre forme de vie et la leur pourraient être toutes deux décrites de façon claire, comme des alternatives à l'intérieur de ce champ de variation. Ce langage de contraste pourra révéler que leur langage de compréhension est

déformé ou inadéquat à certains égards, ou qu'il en est de même du nôtre. », « Compréhension et ethnocentrisme », in *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p. 208. Faut-il en conclure qu'il est à la disposition des chercheurs en science sociales de fabriquer des langages ? Dans quelles langues se disent ces langages ? Le voyageur, qui n'exclut pas d'avoir mal compris la théorie proposée, reste très dubitatif.

⁶¹ Cf. note 66, chapitre IV.

⁶² *Kindai no Chôkoku*, *op. cit.*, p. 248.

⁶³ « Hegel note quelque part que tous les grands événements et personnages historiques surviennent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : une fois comme tragédie et la fois d'après comme farce. », K. Marx, *Le 18 brumaire...*, *op.cit.*, p. 434.

⁶⁴ *Kindai no Chôkoku*, *op. cit.*, p. 219. Les jeux de mots de Kobayashi ne doivent cependant pas occulter le fait que lui même considère qu'il n'y a pas de véritable rencontre sans perte de soi à proprement parler tragique, et qu'il considère justement la nostalgie passéiste des traditionalistes comme une réaction bouffonne face au destin tragique du Japon moderne.

⁶⁵ Kobayashi reconnaît à Nishida la force d'avoir su mener à bien son projet philosophique, mais déplore son isolement et ses conséquences, à savoir une œuvre écrite dans une langue qui « n'est ni du japonais, ni quelque langue étrangère que ce soit ». Selon lui, ce jargon a contribué à attirer vers lui un groupe de disciples qui a renforcé son isolement, K. H., *Gakushû to Kanryô* [Savants et Fonctionnaires], ŒCK, T. VII ; p. 84. Cet isolement n'est au demeurant pas le propre de l'École de Kyôto. La philosophie a été importée et implantée selon la très directive volonté de l'État de Meiji désireux de copier la modernité occidentale, elle a toujours été réservée à de petites élites universitaires, et représente, aux yeux de l'honnête homme japonais, un exercice spirituel aussi étrange qu'étranger.

⁶⁶ « L'idiot c'est le penseur privé par opposition au professeur public (le scolastique) : le professeur ne cesse de renvoyer à des concepts enseignés (l'homme-animal raisonnable) tandis que le penseur privé forme un concept avec les forces innées que chacun possède en droit pour son compte (la lumière naturelle) [...] l'idiot est un personnage conceptuel [...] l'idiot réapparaît dans une autre époque, dans un autre contexte, encore chrétien, mais russe. En devenant slave l'idiot est resté le singulier, le penseur privé, mais il a changé de singularité. C'est Chestov qui trouve dans Dostoïevski la puissance d'une nouvelle opposition du penseur privé et du professeur public. [...] » G. Deleuze, F. Guattari, QLP, p. 61. Kobayashi a rencontré aussi bien Descartes que Chestov et surtout Dostoïevski : après le voyage de Descartes en Russie, celui de Dostoïevski au Japon ? En tout cas, selon Kobayashi lui-même « juste après la guerre, j'ai fait une boutade dans une conférence, en affirmant que tous pouvaient bien réfléchir [à leur attitude pendant la guerre, i.e. se repentir] tant qu'ils voulaient, parce que tous étaient très intelligents, mais que pour ma part, j'étais trop idiot pour ça » in K. H., *Seiji to Bungaku* [La politique et la littérature], ŒCK, T. IX, p. 80. Par ailleurs, Kobayashi évoque, à propos de Bergson, la « “ décision cartésienne ” de considérer que la langue de tous les jours suffit à penser avec précision » ; décision inséparable d'une « méfiance totale envers une chose aussi ambiguë que l'histoire de la philosophie » K. H., *Watashi no jinsei kan* [Ma vision de la vie], ŒCK, T. IX, p. 51.

⁶⁷ L'intention kobayashienne de faire de la géophilosophie une affaire de style n'est pas un cas isolé. Pascal Engel propose de caractériser les contrastes intra-européens entre philosophie anglo-saxonne dite analytique et philosophie supposée continentale de la manière suivante : « [...] depuis les années 60 environ, ce qui pouvait

encore constituer une forme d'unité doctrinale, thématique et méthodique a disparu au sein du courant analytique. La plupart des thèses du positivisme logique ont été rejetées, et l'on peut aujourd'hui trouver, au sein du courant analytique, des représentants de nombreuses tendances doctrinales [...]. Les thèmes se sont élargis [...]. Le courant a aussi, en son sein, des contestataires. [...] L'unité géographique elle-même a disparu : il fut un temps où la philosophie analytique était essentiellement de langue anglaise et américaine. Elle le reste majoritairement, mais ce n'est plus tout à fait le cas [...], c'est pourquoi l'appellation de " philosophie continentale " ne désigne pas tant une localisation géographique qu'un certain style » in P. Magnard et Y.-C. Zarka, *La recherche philosophique en France — bilan et perspective*, Rapport au Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, Septembre 1996, réédition juin 1997, p. 89 et 90.

⁶⁸ K.H., *Watashi no jinsei kan*, [Ma vision de la vie], ŒCK, T. IX, p. 26. Trad. Ninomiya, PKH, p. 229.

⁶⁹ Denis Diderot, *Jacques le fataliste*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Hermann, T. XXIII, 1981, p. 23.

⁷⁰ À ce propos, Jacques Derrida, « Question d'étranger : venue de l'étranger », in *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 11 et svtes.

⁷¹ Philippe Pons, *Le Japon*, *op. cit.*, p. 7. Nous soulignons.

⁷² E. Kant, *Doctrine de la vertu* in *Métaphysique des mœurs*, trad. A. Renaut, Paris, G-F-Flammarion, 1994, T. II, p. 348. Dans ce texte, Kant fait de ces grâces des « œuvres extérieures ou accessoires (*parenga*) qui donne une belle apparence de la vertu » (§ 48), mais outre que ces grâces, parce qu'« elles rendent la vertu aimable » sont elles aussi des devoirs de vertu, l'on a vu que dans VPP, il donne à l'hospitalité non plus le rôle de moyen au titre des « bonnes manières du commerce » (§ 48) mais de condition de possibilité empirique de celui-ci.

⁷³ J. H., E.D., p. 19.

⁷⁴ E. Kant, *Doctrine de la vertu*, *op. cit.*, § 37, p. 332.

⁷⁵ Sur le devenir de la philosophie indienne en Occident, découverte au début du XIXe siècle puis consciencieusement oubliée... cf. Roger-Pol Droit, *L'oubli de l'Inde : une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	5
INTRODUCTION	7
CHAPITRE I : Frankfurt L'Universel et ses prétentions	19
CHAPITRE II : Königsberg Le problème philosophique de l'entrée en communication	37
CHAPITRE III : Kyôto Peut-on être japonais et philosophe ?	63
CHAPITRE IV : Tôkyô La rencontre	107
TABLE DES MATIÈRES	155