

Le Japon vu d'ici et de là-bas

Chroniques d'un détour par l'empire des signes

Ahmed Boubeker



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/3555>

DOI : [10.4000/leportique.3555](https://doi.org/10.4000/leportique.3555)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2019

Pagination : 111-142

ISBN : 978-2-916332-40-6

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Ahmed Boubeker, « Le Japon vu d'ici et de là-bas », *Le Portique* [En ligne], 43-44 | 2019, document 9, mis en ligne le 10 février 2020, consulté le 08 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/3555> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.3555>

Ce document a été généré automatiquement le 8 avril 2021.

Tous droits réservés

Le Japon vu d'ici et de là-bas

Chroniques d'un détour par l'empire des signes

Ahmed Boubeker

- 1 « L'auteur n'a jamais, en aucun sens, photographié le Japon. Ce serait plutôt le contraire : le Japon l'a étoilé d'éclairs multiples, ou mieux encore : le Japon l'a mis en situation d'écriture. Cette situation est celle-là même où s'opère un certain ébranlement de la personne. »¹ Tout comme Roland Barthes, j'ai ressenti au Japon cette secousse du sens qui fait « vaciller le sujet ». Et comme lui encore, j'ai été tenté de mettre en mots mes impressions dans un carnet de voyage.
- 2 Reste qu'approcher Cipango par le biais de la plume n'est pas une sinécure, et il y a loin des éclairs de génie de l'auteur de « l'Empire des signes » aux lumignons de la psyché d'un essayiste de littérature grise. Trop bref aussi à été mon séjour, et en dehors de la ville souterraine et du réseau ferroviaire où j'ai beaucoup circulé, je n'ai pu passer que par quelques quartiers de Tokyo et Yokohama, sans vraiment les visiter. Je n'ai donc pas eu le temps, et dans mes déambulations diurnes ou nocturnes (les insomniaques gagnent un peu de temps) j'ai surtout vu la rue, loin de la « qualité supérieure du signe » du théâtre Nô, du Kabouki, du haïku, du jardin zen ou des estampes japonaises. J'ai néanmoins pris des notes que j'ai commencé à organiser à mon retour en France, mais, entre-temps, j'ai dû passer à autre chose – ah ! la frénésie administrative des nouvelles tâches de l'enseignant chercheur. Si bien qu'après quelques mois et plusieurs relances de la rédaction du Portique, lorsqu'il m'a bien fallu tenir ma promesse de participer à ce numéro, j'ai été d'autant plus embarrassé qu'une grande partie de mes notes avait disparu dans le fouillis des fichiers de mon ordinateur et des papiers griffonnés entassés dans tous les coins de mon bureau.
- 3 Mon Japon est donc une reconstitution sur un manque de traces ou de souvenirs : il se base d'abord sur des écrits inachevés, des idées saisies dans la fulgurance de l'instant, écrites à la hâte, des ébauches, des bribes de scènes retranscrites, des pistes de réflexion. Si le chercheur – à la différence de l'écrivain – est ainsi souvent contraint de faire l'exégèse de ses propres fragments d'écriture, il se doit aussi de passer par le détour d'un monde de textes. A mi-chemin entre la démarche ethnographique et la fantaisie du flâneur, mon Japon est un peu comme l'Orient des orientalistes : chargé

d'affects et de percepts, mais essentiellement reconstruit de références littéraires et savantes, à l'usage d'un peuple francophone lecteur de revues universitaires.

- 4 Invité par l'Université de Tokyo pour un séminaire et une conférence sur le thème de l'intégration républicaine en France, vers l'Extrême Orient compliqué je volais avec des idées simples : les Japonais ? Des judokas mangeurs de sushis, buveurs de saké ; des samourais amateurs de Geishas reconvertis en petits travailleurs infatigables de Honda-Toyota ou de Sony-Toshiba-Samsung. Je n'y croyais pas vraiment bien-sûr, mais les clichés brouillent notre regard national dans un pays où selon les cocoricos d'une ancienne Première ministre, nous ne menons pas une vie de « fourmi jaune ». Tout le monde a oublié Edith Cresson, cela dit elle a eu d'illustres prédécesseurs dans ce genre d'emphase stéréotypée sur les Japonais : de Montesquieu – « *des gens (...) qui s'ouvrent le ventre pour la moindre fantaisie* »² – à Lacan – « *personne qui habite cette langue [japonaise] n'a besoin d'être psychanalysée, sinon pour régulariser ses relations avec les machines-à-sous* »³ – en passant par Michaux auquel tout déplait chez les Japonais – « *Peuple prisonnier de son île, de son masque, de ses conventions, de sa police, de sa discipline, de ses paquetages et de son cordon de sécurité* »⁴.
- 5 Comment échapper à la force des préjugés ? En théorie rien n'est plus évident que la distinction entre ce qui est et ce qui n'est pas : c'est une question de bon sens ! Mais, n'en déplaise à Parménide, il faut croire que rien n'est plus rare que le bon sens. Prendre les vessies pour des lanternes, nier les évidences, préférer l'illusion, le phantasme, le double mythique à la banale réalité des choses à portée d'œillade, n'est-ce pas là notre passion la plus commune ? Dans un monde où selon la formule du poète « la réalité n'est pas la sœur du rêve » règne ainsi la force de la dénégation humaine, l'insoutenable légèreté, l'évasion permanente, la consommation de masse du possible, le cogito de la fuite. Clément Rosset nous a éclairés jadis sur l'étendue de nos aveuglements dans un petit livre fort stimulant, « *Le réel et son double* »⁵. Mais il faut croire que le double en question a aussi colonisé la Culture comme en témoigne par exemple l'orientalisme, cette passion occidentale pour un Orient fantasmé sur fond d'un rapport de domination. Et d'une rencontre entre exotisme littéraire et idéologie colonialiste. Le grand ouvrage d'Edward Saïd, *L'Orientalisme*⁶, qui a marqué les *postcolonial studies* en fait la démonstration : l'orientalisme nous parle surtout des occidentaux dans le miroir d'un Orient réduit à un espace de représentations que les élites intellectuelles cherchent à baliser à travers une peinture du lointain. Le voyage en Orient pour se scalper de son cerveau d'Europe, telle était la voie de l'inspiration de l'artiste voyant. Et si Rimbaud a eu l'honnêteté de renier la poésie avant de s'engager dans l'armée coloniale, puis de gagner Aden, combien de rêveries d'écrivains – Lamartine, Nerval, Renan, Barrès... – ont orienté notre désir d'ensauvagement ou nos « missions civilisatrices » !
- 6 S'agissant du Japon, c'est la « Madame Chrysanthème »⁷ de Pierre Loti (ouvrage paru en 1888), qui va marquer durablement l'imagerie française. L'enthousiasme de l'officier de marine – écrivain à sa découverte de l'empire nippon n'a d'égal que ses rapides désillusions qui lui font écrire « *Petit, mièvre, mignard – le Japon physique et moral tient tout entier dans ces trois mots-là...* ». Il juge finalement que les Japonais sont enfantins, futiles, et immoraux et, en bon bourgeois bien de chez nous, il est choqué par les mœurs bizarres de « ces petites bonnes gens » qui se baignent à poil dans des jarres en plein air. Quant aux femmes pour lesquelles on connaît le faible de Loti, aussi délicates et cérémonieuses soient-elles, elles ne seraient que de « très charmantes petites

poupées sans âme » dont il ne comprend pas « l'impudeur inconsciente » avec laquelle elles se livreraient à la prostitution. Ce qui n'empêche pas notre lieutenant de Vaisseau, futur académicien et capitaine du croiseur-torpilleur *Le Vautour* – ça ne s'invente pas ! – de louer les services d'une gamine de 18 ans, le temps d'assouvir sa passion d'exotisme nippon. Vendue par ses parents – un contrat de mariage d'un mois renouvelable permet de ménager les formes – la gamine en question, Okané-San alias Madame Chrysanthème, ne livre pas à Loti les secrets de l'âme japonaise qu'il veut tant percer. Elle restera à jamais un « mystérieux petit bibelot d'étagère » dans la nostalgie d'un voyageur désenchanté. Mais ce Japon imaginaire est aussi un immense succès de librairie qui surfe sur la vague d'un japonisme triomphant dans la France de la fin du XIX^e siècle. Le monde de l'art se convertit à la mode exotique japonaise ; Monet peint sa femme en kimono coloré et accumule les estampes ; Van Gogh écrit à son frère que « *tout son travail se construit pour ainsi dire sur les Japonais* ».

- 7 Certes, la critique de l'orientalisme qui a instruit le procès du colonialisme a permis de lever le voile sur la barbarie à visage humaniste de l'Occident. Elle nous a éclairés sur son hypocrisie, sa propension à exploiter non seulement les richesses naturelles des pays dominés, mais aussi à s'approprier la substance des âmes des peuples soumis à ses missions civilisatrices. Il n'empêche que l'histoire de l'art comme celle de l'anthropologie, témoignent du fait qu'il y a aussi matière à penser ou à stimuler l'imagination et la création dans le goût pour l'exotisme. On en revient au Barthes de l'empire des signes : « *Je ne regarde pas amoureusement vers une essence orientale, l'Orient m'est indifférent, il me fournit seulement une réserve de traits dont la mise en batterie, le jeu inventé, me permettent de "flatter" l'idée d'un système symbolique inouï, entièrement dépris du nôtre* »⁸. On peut faire le lien entre ce propos du sémiologue et une démarche du détour, chère à Ricoeur et Balandier, expérimentée par François Jullien dans ses travaux sur la Chine. Si nous avons des clichés plein la tête, des caricatures conservées par ignorance, paresse intellectuelle ou par nostalgie, si toujours nous avons tendance à plaquer ces images toutes faites sur la situation des contrées de nos voyages, pourquoi ne pas renverser la vapeur : trouver ainsi à travers le prisme du lointain un point de recul pour se dépayser⁹ du trop familier, un écart pour revenir sur ses propres partis pris ou préjugés ? Mais l'exercice est-il possible avec le Japon ? Ne pas oublier que le pays du soleil levant n'a jamais été colonisé et qu'il reste « *une énigme, très difficile à déchiffrer* » comme le souligne Foucault. Le philosophe précise : « *Cela veut dire qu'il est ce qui s'oppose à la rationalité occidentale. En réalité, celle-ci construit des colonies partout ailleurs, tandis qu'au Japon elle est loin d'en construire une, elle est plutôt, au contraire, colonisée par le Japon* »¹⁰.

Shinagawa. Tokyo. 17 février 2018

- 8 On ne peut pas avoir idée de la profondeur de la tristesse humaine sans être passé par le Japon. Les japonais sont un peuple d'une gentillesse qu'on ne rencontre que très rarement. Quand on leur demande un renseignement dans leurs rues numérotées ou dans leurs stations ferroviaires où ils se perdent eux-mêmes, ils font tout pour rendre service. S'ils croisent votre regard, ils vous répondent toujours par un sourire de politesse que les européens ont oublié depuis longtemps. Et pourtant, ils restent tristes. Tristes dans leurs habits du dimanche – les Français peuvent se rhabiller face à l'élégance japonaise qui s'affiche au quotidien démocratique dans le métro ! – et leur solitude. Assis dans le métro bondé, tout à l'heure avec mon compagnon de voyage, j'ai

calculé que nous étions les seuls à ne pas nous cacher derrière notre portable. À l'heure du repas, le nombre d'hommes et de femmes qui mangent seuls est presque la norme. Cette solitude s'affiche aussi publiquement par le sommeil. Quand ils ne taquinent plus leur Smartphone dans le métro, ils dorment.

- 9 Il faut dire qu'ils travaillent beaucoup les Japonais (et c'est loin d'être un cliché pour les statistiques¹¹ !). À 22h on rencontre encore des files de cadres rentrant du bureau, et on peut aller voir son coiffeur ou son masseur dont les boutiques restent ouvertes au passant. On peut aussi aller faire ses courses à la supérette du coin. Les Japonais travaillent donc beaucoup, et c'est peut-être là leur drame. Ils n'ont plus le temps pour autre chose, et toute leur vie consiste à gagner du temps. Cependant, c'est toujours peine perdue. Certes, d'un point de vue organisationnel ils sont champions. Il suffit de voir la gestion des flux dans une gare pour s'en rendre compte. On ne peut pas ne pas se perdre si on ne comprend pas la langue Japonaise dans le réseau des chemins de fer, mais on ne peut pas rester perdu longtemps, car très vite des agents vous remarquent et vous remettent dans le flux. C'est efficace, néanmoins c'est agaçant à la longue de ne pas pouvoir se perdre même dans la foule, car on se sent toujours épié. De même, si on ose traverser la rue au mauvais feu, quand une petite vieille ne vous fait pas une remarque le regard des gens pèse. Cela ne se fait pas ! On peut ne rien connaître du Japon, mais on ressent le poids des normes. Et on se demande si ce n'est pas là le dilemme de la société japonaise, à la fois si engoncée dans ses normes et traditions et si engagée dans la modernité individualiste.
- 10 Shinagawa est un arrondissement de Tokyo où se trouve mon hôtel, juste en face de la gare principale. C'est un quartier d'affaire avec d'immenses tours de verre tamponnées de grandes enseignes et de publicités lumineuses qui peuvent servir de points de repères pour retrouver son chemin dans une ville où les rues, à l'exception de quelques grands axes, n'ont pas de nom - les adresses postales renvoient à des numéros de blocs de bâtiments qui s'inscrivent dans des districts et eux-mêmes dans les quartiers des grands arrondissements de Tokyo. Comment pouvait-on s'orienter dans ce labyrinthe à l'époque où les GPS n'existaient pas ? Sans doute en trouvant comme moi des repères dans le paysage - des immeubles, des intersections, des lignes de métro - ou en demandant son chemin. Même lorsqu'ils sont pressés, la plupart des Tokyoïtes se mettent en quatre pour aider les touristes égarés, si besoin par le langage des signes ou des croquis griffonnés sur un bout de papier. Mais on peut s'interroger sur ce contraste entre l'hyper-modernité de la capitale nipponne et l'archaïsme de la toponymie urbaine dans la plus grande ville du monde où seule la relation ethnographique - s'adresser aux autochtones ou faire corps avec le paysage urbain par habitude ou à vue d'œil - permet de s'orienter. À la réflexion, ce questionnement témoigne surtout de mon ethnocentrisme. Né dans l'hexagone de parents algériens au lendemain de la guerre d'indépendance, je suis d'une génération d'entre deux rives qui a longtemps refusé de se dire française. Ce sont mes voyages en Europe, en Amérique ou au Maghreb qui m'ont amené à reconnaître ma francité. Et voilà que le premier jour de mon séjour au Japon, je découvre la gravité de mon tropisme occidental. Pourquoi donc en effet la géométrie euclidienne qui sous-tend notre vision de la rationalité urbaine aurait-elle le monopole logique¹² de la spatialité ou de la topographie ? Après tout, des millions de Tokyoïtes s'en sortent très bien sans nom de rue. Et les légions de *salarymen* que déversent chaque matin les gares marchent d'un même pas, dans des flux si

parfaitement canalisés qu'il faut bien admettre que la logique du sens de l'orientation nipponne pourrait nous faire la leçon.

- 11 Shinagawa encore. Avec ses gratte-ciels et sa forêt d'immeubles, de bureaux et de commerces aux couleurs criardes, on a du mal à croire que ce quartier était jadis un village de pêcheurs. Pourtant certaines ruelles proches de la gare attestent encore d'une présence discrète de ce patrimoine, telle la rue Kita-Shinagawa Shotengai où on pourrait s'imaginer dans une médina japonaise. Il y a près d'un quart de siècle, dans son séminaire que je suivais à l'Ecole des Hautes Etudes, Alain Touraine vantait la réussite du modèle japonais né du mariage heureux entre traditions et modernité, entre la sphère de l'identité et celle de la raison instrumentale. Les Japonais courent après le temps, ai-je écrit plus haut, ce qui explique qu'ils soient toujours pressés. Ne pas avoir du retard, c'est presque une obsession pour ne pas perdre la face dans l'ordre de l'ethos nippon comme dans celui de la productivité de la foule solitaire. Mais si le chronomètre, cet objet fétiche du capitalisme industriel triomphant, reste aussi celui de la postmodernité branchée high-tech, c'est qu'il a su faire alliance avec la mémoire longue des croyances et des rituels.

Tokyo, quartier Asakusa, 18 février 2018

- 12 Dans ses écrits sur le Japon, Lévi-Strauss souligne qu'on pourrait s'étonner qu'un pays à l'avant-garde du progrès technique reste fidèle à une pensée animiste, le Shintoïsme. Néanmoins, précise-t-il, « *on s'en étonnera moins si l'on note que les croyances et les rites du Shinto procèdent eux-mêmes d'une vision du monde qui refuse toute exclusive. En reconnaissant une essence spirituelle à tous les êtres de l'univers, elle unit nature et surnature, le monde des hommes et celui des animaux et des plantes, et même la matière et la vie* »¹³. En attendant nos rendez-vous universitaires, je fais un peu de tourisme avec Bualam, mon compagnon de route doctorant. Shintaro, notre hôte, nous a conseillé de visiter Asakusa, haut lieu de l'époque Edo, dans l'arrondissement Taito au Nord est de la ville. L'architecture du site illustre bien un cocktail entre traditions et modernité. On y découvre le temple bouddhiste le plus ancien de la ville, avec ses dépendances et un sanctuaire shinto à proximité. Et de l'autre côté de la rivière Sumida, la Tokyo Skytree (nouveau symbole de Tokyo, cette tour en métal culmine à la hauteur du record nippon de 634 m) et des buildings dont l'immeuble de la brasserie Asahi, avec sa flamme censée représenter une bulle de bière que les tokyoïtes ont surnommée « *crotte de Godzilla* ». On l'aura compris, Asakusa est aussi un haut lieu touristique, comme en témoigne l'affluence dans la Nakamise-dōri, la grande allée commerçante qui mène au temple, avec son alignement de boutiques de masques, kimonos, bibelots en tout genre et autres attrape badauds. Le bâtiment principal, une pagode de quatre étages aux couleurs vives, est dédié au Bodhisattva de la miséricorde, alias la déesse Kannon. Sur la droite du temple se dresse un sanctuaire shintoïste, point de départ d'un des plus grands festivals shinto de Tokyo, la fête de *Sanja Matsuri* qui attire chaque année, en Mai, plus de 2 millions de personnes dans les rues ! Des *Gaijin* (gens du dehors) comme nous, habitués aux querelles de chapelles, peuvent bien s'étonner de ce voisinage entre différentes religions, ce latin-là (judéo- christiano-musulman) échappe au fidèle nippon d'Asakusa qui observe scrupuleusement les rituels dans le temple bouddhiste *Sensō-ji* comme dans le sanctuaire shinto *Sanja-sama* – « sanctuaire des Trois Divinités »¹⁴.
- 13 La plupart des Japonais ont une vision œcuménique de la religion, et ils peuvent même en pratiquer plusieurs¹⁵. Néanmoins, comme l'écrit Pierre Lavelle, c'est le Shintoïsme

qui condense ce que la pensée japonaise a de particulier dans son panthéisme, son ritualisme, son vitalisme ou même son nationalisme : « *Le statut du Shinto et avec lui de l'identité nationale fait l'objet d'un débat dont les thèses extrêmes sont celles d'un donné originel ayant japonisé les apports étrangers ultérieurs et celle d'une construction rétroactive délibérée faisant à ceux-ci de larges emprunts* »¹⁶.

Le pays des Kamis

- 14 Religion traditionnelle du Japon, polythéiste et animiste, le Shinto divinise les *Kamis*¹⁷ : les grands Kamis ou Kamis célestes, divinités qui incarnent l'énergie vitale de l'univers ; et les esprits des lieux et des morts qui peuvent prendre différentes formes - une rivière, une roche, un arbre, un animal, l'esprit d'un ancêtre... - car le Japon dans sa richesse naturelle, ses mers, ses forêts, ses montagnes, abrite de multiples divinités. Au pays des Kamis, le Shinto vénère ainsi le caractère sacré de la nature, et l'être humain n'est qu'un élément de l'harmonie du grand tout. Mais, comme la nature elle-même, les Kamis sont soupe au lait, et il s'agit de se concilier rituellement leur *arami-tama* (esprit de violence) : faire preuve de prudence pour ne pas s'attirer leurs foudres, respecter les ancêtres et rester en communion avec les forces de l'univers. Le Shinto est plus affaire de rites communautaires que de doctrine. Les Japonais sont obsédés par les impuretés car, pour ne pas laisser décroître sa propre énergie, il faut procéder à des rites de purifications, les *harai*, dans les sanctuaires¹⁸ qui permettent ainsi aux fidèles de s'attirer les grâces de leurs ancêtres et des Kamis.
- 15 La liste interminable des tremblements de terre, typhons et autres Tsunamis dans l'histoire de l'archipel nippon peut expliquer le sentiment du sacré des Japonais à l'égard de dame nature, mélange de crainte et de respect pour de forces qui peuvent se déchaîner à tout moment. Les secousses régulières rappellent aux Tokyoïtes que la plus grande ville du monde elle-même n'existe encore qu'en vertu d'un sursis. Mektoub dirait un Musulman - mais l'Islam, soit dit en passant, n'est pas vraiment en odeur de sainteté au Japon ! À quelle certitude s'accrocher dans une telle situation de précarité, sinon celle de l'impermanence des choses ? Cette résignation au destin que les artistes de l'époque d'Edo ont pu sublimer à travers les thèmes de l'*ukiyo-e*, (l'image d'un monde flottant), renvoie d'abord à une vision bouddhiste de la « vacuité » (en japonais *ku*, idéogramme comportant la connotation d'une « ouverture céleste ») : accepter la vie, c'est accepter l'évanescence et le caractère éphémère de tout ce qui nous attache aux mirages de la *maya*, accepter même l'impermanence et l'inexistence d'un soi propre et immuable. Le Bouddhisme en tire une conséquence nihiliste : niant les apparences trompeuses - « *Comme les étoiles, les mouches volantes ou la flamme d'une lampe, comme une illusion magique, une goutte de rosée ou une bulle, comme un rêve, un éclair ou un nuage ; ainsi devrait-on voir tous les phénomènes conditionnés* »¹⁹ - et les fausses distinctions de l'esprit - ni naissance, ni mort, ni création, ni destruction - il conclut à la nature vide de toute chose.
- 16 Mais la pensée japonaise a su acclimater à son monde insulaire les sagesses du continent asiatique comme le souligne le philosophe historien des religions Tetsuo Yamaori : « *Cette conscience indienne de l'impermanence a subi une transformation importante dans le climat japonais. Je veux parler de la perception que l'impermanence des cycles et de la régénération par la succession des saisons vit dans le monde naturel qui nous entoure. Au printemps, les fleurs s'épanouissent, en automne, les feuillages rougissent et tombent, en hiver, la bise souffle. Mais avec la nouvelle année, le printemps revient. Les jours de soleil alternent*

avec ceux où il pleut, et cette alternance soutient la vie. La capacité de supporter sagement et obstinément bourgeoise, bientôt l'ombre de la mort se fait sentir, elle est acceptée calmement quand elle arrive et l'être humain retourne à la terre, à la nature ; telle est la perception qui s'est développée. »²⁰. Ce que Pascal Quignard redit à sa manière : « l'ancienne pensée japonaise est le contraire du Bouddhisme indien. Ce n'est pas le néant qui hante l'univers, mais la vie neuve qui revisite une fois l'an la surface de la terre et l'espace intermédiaire qui est situé entre le soleil et l'humanité (...) coup de foudre, tempête. »²¹. Se référant au journal (daté de 1340) d'un abbé Kenkô, le poète des ruines du Havre²² ajoute que chaque feuille nouvelle renouvelle tout à chaque saison : « ce n'est pas le déclin du printemps qui amène l'été, mais quelque chose de plus fort que le déclin. Il y a quelque chose d'indéclinable. Il y a une poussée qui ne connaît pas de répit. Les choses qui commencent n'ont pas de fin. »²³ Figure moderne de cette vitalité japonaise dans le domaine des sciences sociales, Masao Maruyama est le plus célèbre politologue nippon du XX^e siècle. Loin de la quête occidentale de l'essence des phénomènes comme de l'immuable cher à la sagesse chinoise, il caractérise la pensée nipponne par « la force continue et changeante des choses ». Pour Maruyama, cette capacité d'adaptation au changement qui permet de voir et comprendre la nature dans toute sa spontanéité serait le *basso ostinato* nippon : la même formule d'une harmonie tonale se répète obstinément dans une suite de variations, comme des points d'inflexion qui sont autant de lieux d'une inclination véhémente de l'*ikioi* – puissance de vie et autorité à la fois – sur une même ligne mélodique. Maruyama exhume les strates archéologiques de la pensée japonaise²⁴ et il met ainsi en perspective une invention singulière de la modernité entre prémodernité et supramodernité, au carrefour d'une transformation de la tradition chinoise et des influences occidentales. Cette basse obstinée, dont les traces apparaissent comme des lieux du référent d'une conscience historique japonaise, témoigne d'un « lococentrisme »²⁵ nippon où la force du lieu, des circonstances ou de la situation, prime sur toute détermination du sujet historique.

- 17 Ce lococentrisme permet d'insister sur l'irruption spontanée des événements, leur succession et surtout sur la force avec laquelle ils se forment. C'est aussi le lieu du référent d'un égrenage du temps en présents éternels, sans nostalgie d'un fondement ou d'une essence : l'immanence contre la transcendance, la dynamique versus la statique de l'être. Citant Maruyama, Le Japonologue Pierre Lavelle précise que ce culte de l'ici et maintenant aboutit à « une fraîcheur refusant les jongleries avec les idées creuses et insistant sur l'observation expérimentale »²⁶. Il ajoute : « L'égrenage du temps en présents éternels doit beaucoup à l'impermanence bouddhiste mais a abouti à un sécularisme optimiste »²⁷. Au risque du comparatisme dans le miroir de l'occident, on pourrait voir le reflet d'un imaginaire de la modernité à travers ce sécularisme : la modernité, non pas comme une période de l'histoire, mais comme un éthos, au-delà du vertige de ce qui passe et de la rupture avec la tradition, « c'est l'attitude qui permet de saisir ce qu'il y a d'héroïque dans le moment présent »²⁸ écrit Foucault dans sa lecture de Kant. L'analyse historique de Maruyama ne se prolonge pas au-delà de l'époque Edo, mais cette vision d'un monde qui échappe sans cesse aux tentatives de captures reste d'actualité dans un Japon contemporain qui a toujours su surfer sur les tsunamis de sa situation d'archipel, en tirant profit de l'instabilité même de sa condition. L'innovation s'appuie sur des couches successives de progrès qui constituent des fondations à renouveler pour repousser les limites du possible, ce qui donne un cocktail de modernité et de tradition dans le paysage urbain d'Asakusa, théâtre de contrastes du futur passé dans le présent. Contre le discours du mépris occidental - toujours prompt à vilipender le gréganisme d'un esprit asiatique qui

ignorerait l'individu²⁹ le lococentrisme nippon témoigne du fait qu'il n'y a pas de processus d'individuation ou de subjectivation sans événements, sans être pris dans un flux, le devenir d'une situation historico-sociale qui constitue la véritable singularité. On sait que les pensées orientales dénoncent le caractère illusoire du sujet au cœur de la philosophie occidentale. Le Japon aurait trouvé une troisième voie selon Claude Lévi Strauss : son sujet est centripète, plutôt qu'une cause, il est un résultat : « *il résulte de la façon dont des groupes sociaux et professionnels de plus en plus restreints s'emboîtent les uns dans les autres (...) il est comme le lieu dernier où se reflètent ses appartenances.* »³⁰ Un sujet centripète donc, qui se définit du dehors par la place qu'il occupe, un peu comme l'organisation des blocs d'immeubles Tokyoïtes sans adresse (cf supra note 12) : « *on dirait, poursuit Lévi-Strauss, que le Japon a retourné comme on retourne un gant le refus du sujet pour extraire de cette négation un effet positif, y trouver un principe dynamique d'organisation sociale qui mette celle-ci également à l'abri du renoncement métaphysique des religions orientales, de la sociologie statique du confucianisme et de l'atomisme auquel le primat du moi expose les sociétés occidentales.* »³¹ On comprend ainsi comment la culture japonaise se singularise : elle emprunte aux Chinois, aux Européens, aux Américains, « *mais tous ces emprunts furent si soigneusement filtrés, leur plus fine substance si bien assimilée que jusqu'à présent la culture japonaise n'a pas perdu sa spécificité* »³². Il y a quelque chose de deleuzien dans ces agencements créatifs, comme les flux de la ritournelle des « Mille plateaux »³³, une ligne de fuite qui serait précisément la ligne de création reliant au champ historico-social et qui apparaît toujours comme un passage en force dans une topologie dynamique.

Le chasseur du néant.

- 18 Mais le danger qui guette toute ligne de fuite, Deleuze nous l'a appris, c'est de se scléroser en ligne de mort. Cette dérive morbide, la première école de philosophie au Japon, l'Ecole de Kyoto, en a fait l'expérience. Ce courant de pensée marque une contribution originale du Japon à l'histoire de la philosophie, à travers un prodigieux travail de traduction et d'hybridation entre traditions occidentales et orientales. Pourtant, en Europe comme aux États-Unis, cet effort de synthèse s'est longtemps heurté au monopole de la langue gréco-occidentale de l'être. Il faut reconnaître, qu'aujourd'hui encore, nos universités n'ont d'universel que leur ethnocentrisme – posture de mépris et d'ignorance la plus commune du monde selon Lévi-Strauss – et les prétentions au dialogue interculturel restent un supplément d'âme dans le ciel des idées. Les doctes amis de la sagesse cosmopolite et de l'humanisme bien de chez nous ont toujours du mal à croire qu'ils ne sont pas les seuls à penser, si bien que la réception³⁴ de l'école de Kyoto est restée teintée de paternalisme, plus timide en Europe qu'en Amérique. Mais, à la décharge de notre universalisme si particulier, les années de l'émergence de ce courant de pensée coïncident avec celles de la glorification du *Kokutai*³⁵ et de l'ultranationalisme nippon avec lequel se sont compromis ses fondateurs tels Nishida Kitarô ou Tanabe Hajime (lequel change de plume après la capitulation de 1945 pour développer une philosophie de la repentance).
- 19 Pour Nishida, la vocation philosophique commence avec un solipsisme dont il veut guérir : « *un des problèmes de la modernisation au Japon, c'est que les Japonais n'avaient pas de moi clos comme en possède l'individualité occidentale (...) Nishida a développé sa pensée pour se libérer de la clôture de la pensée occidentale.* »³⁶ Il va donc partir à la recherche d'une troisième voie entre la pensée européenne de l'être et la pensée asiatique du néant : «

l'Orient et l'Occident ne sont pas complètement séparés l'un de l'autre, mais sont comme les branches d'un même arbre.»³⁷ Et le tronc commun, il pense le trouver dans « *les profondeurs de la vie ordinaire et quotidienne* »³⁸. Il va forer profond le pionnier de Kyoto, toujours plus profond dans la caverne des philosophes, avec l'ambition de déloger la substance aristotélicienne de sa centralité métaphysique. Mais, plus il bute sur les fondations quasi inébranlables du sujet occidental, plus s'impose la nécessité de chercher un absolu de substitution qu'il va trouver dans l'idée religieuse de néant. Cette idée, pour le meilleur et pour le pire, est étroitement liée à la fortune philosophique (à titre posthume en occident) de l'école de Kyoto et, à travers des usages pour le moins polysémiques, elle va accompagner le parcours de Nishida dans ses avancées comme dans ses errances. Reste que parler d'un « concept » de néant, c'est l'intellectualiser, en faire un objet de pensée, un « néant oppositionnel ». Or le néant n'est pas un concept qui puisse être pensé puisqu'il échappe précisément à la juridiction des catégories de notre entendement. Et dans ses derniers développements, « *La thèse nishidienne fondamentale vient alors, écrit Michel Dalissier : le « néant absolu » ne représente pas l'opposition à l'être, mais bien plutôt une forme subtile de l'opposition à l'opposition, l'« englobement » de l'être, enveloppe fuyante qui « entoure » à l'infini un être qui se « condense » en son sein.* »³⁹ Pour le dire plus simplement, le « néant absolu » serait le fond d'où surgit tout ce qui est dans la nature comme dans l'histoire. Tel le chasseur⁴⁰ qui traque sa proie, Nishida va poursuivre la ligne de fuite du néant dans ses replis à l'égard de toute forme de présence. Mais qui peut prétendre ainsi trouver le « lieu du néant » à travers une régression à l'infini dans laquelle se rétracte toute réalité ?

- 20 Au début de son odyssée philosophique, marchant dans les pas de William James, Nishida était parti sur les traces de « l'expérience pure » vue comme une réalité préalable à toute distinction entre sujet et objet. Il s'appuie alors sur la notion d'« éveil à soi » – notion qui soit dit en passant n'est pas sans rappeler son compagnonnage dans le grand véhicule Zen – laquelle précise le sens de l'activité dans l'expérience pure. Nishida écrit ainsi : « *Ce n'est pas l'intuition de l'unité sujet-objet qui est chez moi le fondement, mais je vois tout ce qui est étant et effectif comme quelque chose qui s'est nié lui-même et qui, de la sorte, est une réflexion du soi qui se réfléchit en lui-même. Je veux penser le « voir (voyant) » non- voyant au fondement de toutes choses.* »⁴¹ Mais l'expérience pure a besoin d'un point de vue fondamental, et, chemins de la philosophie faisant, elle est pensée plus profondément en tant que « lieu transcendantal », lieu d'une structure relationnelle préalable à l'individu que Nishida décrit au moyen de la métaphore du miroir. Comme la plupart des penseurs japonais, le pionnier de Kyoto est en effet sensible au lococentrisme. Et pour lui le *basho* (lieu) apparaît comme le lieu d'une appropriation créatrice, habité par un esprit japonais dont l'essence tiendrait en la « *Capacité à se vider de son soi propre pour englober l'autre* »⁴². Il s'explique ainsi sur cette question du lieu : « *Quelle est la forme de la logique du basho ? Elle consiste en ceci que l'individuel, à la fois, exprime absolument la totalité et devient, de l'auto-expression de la totalité, un centre de perspective. Autrement dit, la forme de la logique du basho est la forme de l'auto-identité contradictoire. Notre monde est créateur étant donné que chaque fait est un fait absolu s'auto-déterminant. Cela signifie que chaque fait s'établit moyennant la négation de l'ensemble du monde.* »⁴³. Et pour suivre encore le maître du *basho* du néant à travers les arcanes de sa pensée, référons nous à une autre citation : « *L' auto-identité comme basho et l' être comme basho doivent donc signifier que le basho s'auto-détermine de manière telle que ce qui est immanent est transcendant et que ce qui est transcendant est immanent. L'un n'est pas l'être, le multiple n'est pas l'être. J'affirme donc qu'ils sont*

les auto-déterminations du néant. Le néant n'est pas simplement le néant. Le véritable néant est auto-identité contradictoire. Chaque élément du multiple est en tant qu'individuel négation de l'un, tandis que l'un est en tant que total négation du multiple. »⁴⁴.

- 21 Mais le néant nishidien est polysémique, répétons le, et d'un usage métaphorique à sa consécration d'absolu métaphysique – néant absolu – un tournant essentiel marque le parcours du philosophe. Et même s'il se réfère toujours aux grandes figures de l'histoire de la philosophie occidentale, de Platon à Husserl en passant par le Cusain, ses textes s'imprègnent d'une religiosité orientale. Il écrit ainsi en 1932 dans « La détermination autoconsciente du néant » : « *N'y a-t-il pas, cachés au fond de la culture orientale qui a formé nos ancêtres pendant des millénaires, la vision des formes de l'invisible et l'écoute des voix du silence, (...) je voudrais donner des bases philosophiques à cette aspiration.* »⁴⁵. S'il s'agit bien toujours pour Nishida de retrouver une dynamique de l'être derrière la substance aristotélicienne qui l'aurait statufié dans l'ontologie occidentale, la poursuite du néant absolu le rapproche toujours d'avantage de la vacuité chère aux méditations zen. Et de son corrélat, l'interdépendance des choses - cela est parce que ceci est et ceci est parce que cela est : pour la sagesse bouddhiste, tout dans l'univers est intimement lié, vie, matière et esprit, tout est interdépendant, ici-bas et dans l'au-delà, le plus petit grain de poussière reflète l'ensemble du cosmos qui vibre lui-même en harmonie avec l'ensemble de ses composantes. La quête de la pleine conscience qui, selon les enseignements des maîtres zen, mène à la libération de l'éternel retour du cycle de la vie et de la mort, cet éveil à soi prend plutôt la forme d'une phénoménologie radicale pour Nishida. Pas besoin d'être mort ou de faire zazen pour se débarrasser des visières de son petit moi en pénétrant au cœur des choses. Et que découvre-t-il le veilleur Nishida, dans cet état de déprise spirituelle qui serait comme « *un éclair d'éternité dans le temps, une sensation éphémère de la totalité au milieu des buts et des ambitions fragmentaires qui autrement conduisent nos vies* »⁴⁶ ? Précisément qu'on peut s'émanciper de son propre regard et que c'est alors le monde ordinaire – non pas le monde des apparences extérieures, mais plutôt ce qu'il cache - qui en nous fait retour, le monde dans lequel on ne se reconnaît plus et qui est toujours là néanmoins, comme une présence intime, la plus intime qui puisse être. Comme l'écrit encore James W. Heisig, « *Pour Nishida seul un « je » qui s'est nié radicalement peut rencontrer le monde tel qu'il est.* »⁴⁷
- 22 Je reviens à Asakusa dans mes habits de touriste de sanctuaire shintoïste. J'avais apporté dans mes bagages deux ouvrages pour tuer le temps, comme on dit si bien : les œuvres complètes de Platon et *Acheminement vers la parole* de Heidegger. Je ne les ai pas ouverts sur place où les temps morts n'ont pas eu lieu, mais j'y suis revenu, à ces deux monuments-livres de la philosophie occidentale, après mon retour à Lyon, en passant par la découverte de Nishida et une plongée dans les sources japonaises traduites - voyage immobile à grands pas autrement plus long que mon séjour éclair à Tokyo ! Dans l'un des textes de son acheminement vers la parole, Heidegger dialogue avec un Japonais anonyme (à dire vrai, c'est pourquoi je l'avais choisi dans ma bibliothèque). Je l'avais déjà lu, il y a longtemps, en passant trop vite dessus comme un touriste de la lecture. Je reviendrai plus loin rapidement sur ma relecture, et je m'arrête ici sur le fait que dans le déploiement de l'entretien, l'interlocuteur japonais dit : « *nous nous étonnons aujourd'hui encore et nous nous demandons comment les Européens ont donné dans l'idée de prendre dans un sens nihiliste le rien dont ladite conférence [il s'agit de « Qu'est-ce que la métaphysique ? » texte traduit en Japonais en 1930] entreprend la situation. Pour nous, le vide est le nom le plus haut pour cela que vous aimeriez dire avec le mot : « être »...* »⁴⁸ Et

Heidegger de lui couper la parole « ... en une tentative de pensée dont les premiers pas sont encore aujourd'hui incontournables. Elle devient, certes, l'occasion d'une grande confusion qui trouve son fond au cœur même de ce qui est en question, et se rattache à l'emploi du nom d'« être ». Car, à proprement parler, ce nom appartient à la propriété de la langue métaphysique, alors qu'avec ce mot, j'intitule la tâche qui s'efforce de porter au jour le déploiement (*das Wesen*) de la métaphysique, et par là seulement d'amener cette dernière à prendre place dans ses limites. »⁴⁹ Les limites en question permettent de souligner l'enjeu interculturel du dialogue entre différentes traditions philosophiques – ce que précisément va entreprendre Nischida – et Heidegger évoque toute l'importance d'une confrontation de la métaphysique occidentale avec son impensé. Pourtant, le néant est-il vraiment absent de notre tradition philosophique ? J'en viens à Platon, plus précisément à son *Timée*. Dans ce dialogue, Platon évoque un être féminin qui est aussi un lieu qu'on ne saurait voir ou concevoir, parce que la *chôra* ne relève ni du mythe, ni du logos, mais plutôt du rêve ou de la divination. Elle est ce genre d'être obscur, bâtard et orphelin, dans lequel se reconnaissent les vagabonds et les poètes. Il faut se retirer, disparaître, renoncer à toute forme d'identité pour commencer à approcher la *chôra*, un lieu hors du lieu, au carrefour de la lumière des idées et des formes sensibles. Les théosophes de l'âge d'or de l'Islam l'ont appelé « le pays du non où », « le monde imaginal », « le huitième climat » : « âlam al-mithâl » en Arabe. Platon, mais aussi d'autres grandes figures de la philosophie occidentale, des présocratiques à l'existentialisme en passant par l'idéalisme allemand, ont posé le problème du néant, et plus souvent celui du non-étant⁵⁰. On pourrait aussi évoquer la théologie négative et les divers courants de la gnose ou de la mystique, du *Tsimtsoum* de la Kabbale (retrait de Dieu) à l'œuvre au noir des alchimistes⁵¹. Mais, il est vrai aussi qu'il s'agit là, sinon d'une tradition cachée, du moins restée dans l'ombre d'un grand récit du sujet, un peu comme sa face sombre. Ce qui permet de mesurer à la fois toute la grandeur et la gageure de l'ambition nashidienne. Et de comprendre, d'une certaine manière, sa dérive dans « le côté obscur de la force » au terme de sa traque de l'absolu du néant. Un peu comme celle de Heidegger. Car il y a quelque chose de pourri dans la « maison de l'être », ou dans le « lieu du néant absolu », lorsque leur appropriation⁵² les réduit en *heimat* ou en *kokutai*.

Shintoïsme d'Etat

- 23 « Le monde de l'expérience pure ou de l'expérience immédiate (...) s'appelle maintenant monde de la réalité historique. »⁵³ Le chasseur du néant a de nouveau changé son fusil d'épaule : il écrit ces lignes en 1936, à l'heure de ces « sombres temps » où selon Hannah Arendt « La lumière de ce qui est public obscurcit tout. »⁵⁴ Avec la Grande Dépression, première crise mondiale du capitalisme, l'expansionnisme des idéologies totalitaires se déchaîne sous le soleil couchant de la vieille Europe. L'empire du soleil levant n'est pas en reste, d'autant plus que la grande misère d'un « Japon des campagnes » oublié de Meiji fournit une masse de soutiens et de soldats à un pouvoir militariste anti- Lumières. Traditions contre modernité, à l'exception de la technique. Mais déjà les Lumières japonaises n'avaient pas renié en bloc leur passé : bien au contraire, c'est un savant dosage qui avait permis une certaine occidentalisation du « pays des Kamis ». C'est en effet avec la révolution de Meiji que l'ouverture au monde se double de l'instauration d'un Shintoïsme d'Etat⁵⁵. Le Japon devient officiellement le « pays des dieux »⁵⁶ où le Tenno, empereur de statut divin⁵⁷, est à la fois prêtre suprême du Shintoïsme (en fait un syncrétisme shinto-bouddhiste) chef d'Etat, chef de famille, guide spirituel et gardien

d'un esprit japonais et d'une morale nationale consacrant l'unité de la vie publique et de la vie intérieure. Dans son rescrit sur l'éducation en 1890, en pleine phase de modernisation et sous le régime représentatif d'une monarchie constitutionnelle⁵⁸, le Tenno déclare ainsi : « *Nos sujets grâce à l'excellence de leur loyauté et de leur piété filiale ne font qu'une seule âme, et, d'âge en âge, la splendeur de ces vertus s'en trouve accomplie et parfaite. C'est la quintessence éclatante des principes fondamentaux de notre nation.* » Avec les années noires de la Grande Dépression et la montée en puissance d'un pouvoir totalitaire⁵⁹ qui instrumentalise le trône du Chrysanthème, les dogmes restent les mêmes, mais ils se radicalisent à travers un caractère religieux qui fait du Japon lui-même un « dieu-pays ». Le Shintô d'Etat a ainsi accompagné l'émergence de l'Etat-nation japonais puis sa dérive totalitaire. Jusqu'en 1945, de nombreux Japonais révèrent le sanctuaire d'Ise et le palais impérial, et ils doivent s'incliner devant le portrait de l'empereur. Mais cette dérive politico-religieuse a été d'avantage diffusée par les écoles et les relais de propagande de l'idéologie *Kokutai* que par les sanctuaires. Le rapt du religieux par l'ultranationalisme impérial caractérise le Shintoïsme d'Etat⁶⁰. L'expansionnisme japonais se fonde ainsi symboliquement sur une relique de légende – fragment de discours découvert par un activiste religieux et attribué au premier empereur Jimmu « *Je couvrirai les huit directions et en ferai ma demeure* » – pour construire le slogan politique du *Hakkō ichiu* (« tout le monde sous un même toit ») et diffuser sa propagande, de la guerre sino-japonaise (1937-1945) à la seconde guerre mondiale.

- 24 Mais le régime ultranationaliste s'appuie aussi sur des intellectuels, soucieux officiellement d'éclairer la modernité par la spiritualité japonaise. Nishida et certains de ses disciples vont s'embrigader dans cette triste aventure. Naïveté politique ? Opportunisme ? Quête enragée de reconnaissance ? Retour aux choses-mêmes sous le ciel des idées ? Ses défenseurs ont beau clamer que l'œuvre majeure de Nishida prouve qu'il ne s'agirait que d'un égarement passager, il n'empêche que certains écrits sont accablants : le philosophe a bel et bien fini par confondre sa quintessence du néant absolu avec la « quintessence éclatante du *Kokutai* ». Et son lococentrisme abstrait a voulu s'incarner dans l'archipel Japonais. Il écrit ainsi : « *Aujourd'hui, nous ne devons pas seulement tirer fierté de la particularité de notre Kokutai, mais aussi en sonder la profondeur historique et la clarifier. Et ainsi imprégner le monde de sa lumière en pratique et en théorie. Car notre époque est celle-là même où le monde prend conscience de lui-même.* »⁶¹. Le prophète Nishida rêve tout éveillé d'un « homme nouveau », et il traduit le scénario hégélien de la fin de l'histoire par l'hégémonie du Japon et de la culture orientale : la mission de l'empire du soleil levant serait d'amener l'homme à réaliser sa vraie nature, car « *l'échec de Hegel représente le «résultat ultime des façons de penser de la culture occidentale», dont les effets les plus clairs ont été l'occidentalocentrisme et l'impérialisme.* »⁶². Mais pourquoi l'Archipel Japonais devrait-il s'imposer comme le centre du monde ? Nishida répond qu'à chaque époque, « *un seul État est appelé à gouverner le monde* » ; « *on peut dire que la solution des problèmes du monde actuel viendra des principes de notre Kokutai* » ; « *la Voie Impériale doit devenir mondiale* »⁶³. Et il précise que ce qui qualifie le Japon pour cette domination mondiale, « *c'est précisément cette capacité à vider son moi pour englober l'autre qui est le principe de la subjectivité particulière à notre pays.* »⁶⁴ N'en jetez plus, la coupe est pleine !
- 25 Pourtant, n'est-ce pas précisément cette capacité d'évidement de soi, où l'on reconnaît son approche du néant, qui serait à la source de la dérive de Nishida ? Ne s'est-il pas brulé les ailes, par excès d'arrogance, à vouloir penser trop loin un geste

d'appropriation (Cf. note 52) d'héritages et de traductions dans le sens d'une unification autour du Japon qui incarnerait ainsi le *basho* du néant ? Un passage de l'*Acheminement vers la parole* de Martin Heidegger pourrait nous éclairer. Dans son dialogue avec le Japonais anonyme⁶⁵ qu'il faut imaginer dans la peau de notre chasseur de néant, il dit : « *Les extrêmes orientaux ont-ils besoin, ont-ils même avantage à faire la chasse au système conceptuel européen ?* »⁶⁶. Et son interlocuteur de répondre : « *Face à l'industrialisation technique de toutes les parties du monde, il semble qu'il n'y ait plus ici aucun moyen d'esquive.* »⁶⁷. Puis le philosophe du Dasein évoque le fait que, malgré toutes les manières de se confronter ou de se confondre avec la manière d'être en Europe, une véritable rencontre pourrait ne pas avoir lieu. Avant de parler d'un grand péril : « *le péril menace depuis une contrée où nous ne le soupçonnons pas, mais où pourtant il nous faudrait précisément en faire l'épreuve* »⁶⁸. Le Japonais lui rétorque alors : « *Ainsi vous avez déjà fait l'épreuve de ce péril, sinon vous ne pourriez pas attirer l'attention sur lui.* »⁶⁹ On pourrait l'entendre de manière métaphorique, comme une référence à l'expérience de « l'égarement » – sur des chemins qui ne mènent nulle part – commune au penseur de l'être et à celui du néant, mais il est dit plus loin que c'est la langue de l'entretien qui ruine « *la possibilité même de dire ce dont nous parlons* »⁷⁰. Heidegger ajoute que la tentation japonaise de se référer aux modes de représentation européens et leurs concepts, « *elle est renforcée par un processus que j'aimerais nommer la complète européanisation de la terre et de l'homme.* »⁷¹ Et l'éblouissement face au triomphe de la raison idolâtrée comme une nouvelle divinité est aveugle « *à ce point qu'on ne peut même plus voir comment l'européanisation de l'homme et de la terre attaque et ronge aux racines tout ce qui est essentiel* »⁷².

Des miroirs équivoques

- 26 Point n'est besoin de se référer à la dialectique du maître et de l'esclave pour comprendre que le langage totalitaire de la raison instrumentale est menacé de bug par le travail de son propre négatif, d'autant plus que dans le cas des échanges entre l'Europe et le Japon de l'extrême étranger
- 27 – « *Ils traduisent, traduisent, traduisent...* » disait Lacan – on ne sait plus très bien qui est le maître. « *La langue de l'Europe, c'est la traduction* »⁷³, s'émerveille Umberto Eco, comme en écho au propos de Nishida sur le Japon et sa « *capacité à se vider de son soi propre pour englober l'autre.* » Or parler du Japon avec un grand J ou de l'Europe avec un grand E, c'est toujours capturer dans l'unité ou l'unification ce qui précisément permet la traduction : le lieu de la traduction se situe toujours en un hors-lieu échappant à la clôture d'une identité. Heidegger le reconnaît à sa manière : « *il y a quelque temps j'ai nommé (bien malhabilement) la langue : la maison de l'être* »⁷⁴. dit-il, pour revenir sur le risque qu'il évoque dans son entretien avec un Japonais. Néanmoins, dans sa propre traduction du dialogue, loin de faire preuve d'hospitalité linguistique, il capte la substance du Japonais réduit à l'anonymat (cf note 65) pour nourrir son propre discours. Le nihilisme⁷⁵ se loge aussi entre les phrases, et l'on peut bien évoquer l'universalité de la raison, dans cette ouverture égocentrée du dialogue l'autre ne sera toujours qu'une invention du même. Le chantre du « berger de l'être » – encarté au parti national-socialiste, est-il besoin de le redire après tant d'encre coulée ? – était-il un salaud sartrien ou un apostat au credo des philosophes selon lequel l'identité européenne consiste essentiellement à s'ouvrir aux autres identités ? A la décharge de ce grand penseur cloué aujourd'hui au pilori de la bien-pensance, il faut rappeler que

l'humanisme cosmopolite n'a jamais eu les vertus qu'on lui prête dans le ciel des idées. Même sur le vieux continent éclairé par l'héritage des Lumières, l'hégémonie nationale dans ses dimensions culturelle, linguistique ou territoriale ne s'oppose pas à l'universalité. Bien au contraire, comme le souligne Jacques Derrida : « *Le nationalisme et le cosmopolitisme ont toujours fait bon ménage, si paradoxal que cela paraisse ; et depuis Fichte, de nombreux exemples pourraient l'attester. Dans la logique de ce discours « capitalistique » et cosmopolitique, le propre de telle nation ou de tel idiome, ce serait d'être un cap pour l'Europe ; et le propre de l'Europe ce serait, analogiquement, de s'avancer comme un cap pour l'essence universelle de l'humanité.* »⁷⁶. À chacun sa « destinée manifeste »⁷⁷ sur l'échiquier des grandes puissances et pourquoi le Japon aurait-il fait exception ? Nombre de critiques du « despotisme oriental » ne l'ont pas vu de cet œil là, parmi lesquels le philosophe Karl Löwith – lequel, soit dit en passant a aussi vilipendé le « solipsisme existentiel » de Heidegger – auteur d'un des pamphlets les plus hargneux contre les traductions japonaises. Après un séjour de cinq ans au Japon, du temps de Nishida, il trempe sa plume dans le fiel lorsqu'il écrit : « *Ce ne sont pas seulement les produits mais également les biens de l'esprit que l'on prétend améliorer, en commençant par emprunter les méthodes de notre pensée scientifique, en les limitant ensuite de manière critique, pour finalement en arriver au résultat réconfortant que l'on comprend la chose encore « un peu plus profondément » et « de manière plus complexe ». La raison profonde de cette confiance naïve en sa propre supériorité est l'amour de soi des Japonais qui leur fait croire que ce qui est correct et juste s'incarne dans le pays des dieux qu'est le Japon.* »⁷⁸ Löwith nous décrit une société japonaise schizophrène, coincée entre la soumission à des traditions archaïques et un désir de modernité qui se limiterait aux gris-gris de la technique, une société malade du ressentiment à l'égard de la civilisation européenne qu'elle voudrait égaler, dépasser, mais qu'elle ne pourrait que singer, tout incapable qu'elle serait de faire preuve d'esprit critique. S'imaginant dans son délire revanchard comme la quintessence du meilleur de l'Orient et de l'Occident, elle n'aurait retenu que le plus superficiel, la verroterie et les colifichets techniques du génie européen, et, ce faisant, elle se serait exposée au virus du nihilisme contre lequel elle n'aurait aucune défense immunitaire, telles les valeurs individualistes et civiques qui font l'esprit européen. Quand à la pensée Japonaise, Löwith la résume au néant Nishidien, sans créativité propre et inapte à philosopher sans glorifier la nipponité ou agiter son étendard impérial. « *Honnête commentateur des ouvrages classiques* », mais coincé dans son logos européocentriste, Löwith aurait ainsi raté sa rencontre avec le Japon selon Bernard Stevens : « *Ainsi, voulant contrer la tendance japonaise à glorifier sa propre singularité régionale, Löwith cherche à minimiser celle-ci à un point tel qu'il manque de voir quelle en est la portée véritable: d'être simplement – de manière certes problématique, incomplète, insatisfaisante mais, en tous les cas, effective – le site par excellence de la rencontre, jusque là systématiquement ajournée, entre l'Orient et l'Occident (...) c'est bien au site d'une telle confluence que, à l'occasion de la percée nishidienne, la philosophie européenne se voit aujourd'hui, et pour la première fois, convoquée.* »⁷⁹

- 28 La philosophie, et plus largement l'ethos Européen. Caricaturale la vision de Löwith sur la société nipponne, certes ! Nombre d'observateurs contemporains vantent plutôt sa capacité à capter les signes culturels occidentaux et les utiliser à sa manière, sans que leur intégration transforme ses coutumes. L'anthropologue Masahiro Ogino souligne ainsi : « *Les japonais ne voient que les choses qui les intéressent. C'est un système d'autorégulation qui n'a guère de rapport avec la réalité, ce qui est capté ce sont les signes culturels que l'autre porte ou qu'il reflète et non l'autre lui-même. Ce sont d'abord des signes que l'on peut choisir (...) le mode de vie occidentalisé reste japonais, ce n'est pas une transformation*

radicale. *Le système d'intégration des signes culturels venant des étrangers ne menace pas la culture japonaise, ni sa propre plasticité.* »⁸⁰ Pourtant, malgré tous les stéréotypes d'un « extrême-orientalisme » qui en disent sans doute plus long sur les petites peurs occidentales que sur le Japon lui-même, il y a une parcelle de réalisme dans les vues de Löwith. L'histoire et l'actualité récente du Japon montre que cette société n'a pas échappé au nihilisme inhérent à « l'euro-péanisation du monde », et sa cohésion interne en a été ébranlée. Le triste sort des invisibles (immigrés, SDF) des « évaporés » (des dizaines de milliers de disparus volontaires chaque année) la multiplication des *hikikomori* (agoraphobes cloîtrés chez eux), la génération *otaku* (adolescents repliés sur eux-mêmes) les taux de suicide ou les *karôshi* (morts par excès de travail), la dépopulation qui semble inexorable... autant de symptômes des « désillusions du progrès » pour reprendre le titre d'un ouvrage de Raymond Aron⁸¹. C'est sans doute pour lutter contre ce malaise de la modernité que reflourissent depuis les années 1970 des discours sur la singularité de l'identité nippone, que ce soit pour réaliser le fantasme collectif d'une hyper-modernité japonaise victorieuse par KO de la modernité occidentale, ou pour entretenir la nostalgie du temps d'Edo. Développant ainsi parfois d'excellentes études sur la Japonité, les *Nihon-jinron* virent quelquefois au nationalisme culturel, en caressant le mythe de l'unicité intangible du peuple Japonais, dans la lignée de la tonalité idéologique d'avant-guerre du *Yamato-damashii* – littéralement, « Esprit japonais » que l'Encyclopedia of Shinto en ligne définit ainsi : « *Yamato damashii se réfère à une faculté inhérente de sagesse de bon sens, d'ingéniosité et de jugement prudent caractéristiques et unique au peuple japonais.* » Au pays du soleil levant, le Shintoïsme a persisté en passant sous silence ses références à la mythologie ou au mandat divin de la famille impériale, mais les replis sur la tradition se traduisent aussi par de nouvelles dérives nationalistes. Les propos du Premier ministre nippon Yoshirô Mori en 2004 – « Le Japon, le pays des dieux dont l'empereur est le centre » – ont défrayé la chronique. Loin d'être un acte manqué, ils s'inscrivent dans une série continue de dérapages verbaux contrôlés qui tendent à exonérer le Japon de son passé colonial ou de ses crimes de Guerre. Si le sanctuaire de Yasukuni est l'un des lieux de culte shinto les plus connus au monde, c'est surtout parce que des criminels de guerre condamnés par le Tribunal de Tokyo y sont toujours honorés. Nombre d'hommes politiques nippons ont visité le sanctuaire, parmi lesquels, en 2013, le premier Ministre Shinzô Abe, membre actif de « l'Union politique Shinto » et ancien membre du *Nippon Kaigi*, ce lobby ouvertement révisionniste qui compterait, parmi ses soutiens, une grande part de parlementaires et ministres du gouvernement conservateur. Loin du Japon évoqué plus haut dont l'histoire se ressourçait sans cesse dans le « présent éternel », cette conception figée de l'identité nippone à usage politicien tranche avec l'ouverture de champ d'une tradition vivante s'inscrivant dans un processus permanent de réinterprétation. « *L'ironie de l'histoire en outre, souligne Emmanuel Lozerand, est que le discours traditionaliste sur la spécificité japonaise est pour bonne part d'origine occidentale, même si cela peut être nié ou inconscient. Car, à côté du discours moderne, auquel on le réduit parfois naïvement, l'Occident a aussi fabriqué un discours antimoderne, issu de la pensée contre-révolutionnaire (...) Ainsi se renforce le stéréotype, par un jeu d'échos et de reprises, entre traditionalistes des deux rives, d'Orient et d'Occident.* »⁸²

29 Un jeu d'échos et de reprises, à travers des miroirs équivoques qui renvoient aussi l'image d'une Europe malade de sa nostalgie de grandeur. Ainsi, en creux d'une identité européenne qui a de plus en plus de mal à affirmer ses valeurs d'ouverture et de tolérance, on voit renaître un nationalisme exclusif de tout ce qui est censé mettre en

péril l'identité du vieux continent : un européisme se réclamant lui aussi d'une culture commune aux peuples de l'Europe, mais centré sur un héritage chrétien, une ethnicité blanche ou un refus du déclin de la grande civilisation européenne. Les situations diffèrent d'un pays à l'autre, néanmoins elles soulignent toutes les recompositions d'une frontière entre « nous et les autres » qui semblent participer de l'image d'une citadelle européenne. Du Royaume-Uni à la Pologne en passant par la France ou l'Italie, la résurgence d'une rhétorique publique réactionnaire en appelle au grand repli⁸³ pour se préserver du multiculturalisme et des migrations vues comme de nouvelles invasions barbares. Tout cela au nom du droit des peuples à préserver leur prétendue homogénéité et l'intégrité de leur culture et de leurs valeurs. Ce « racisme respectable »⁸⁴ dont on peut entendre mugir l'écho à travers les campagnes électorales d'un républicanisme français, je voudrais bientôt y revenir.

30 Car c'était là, précisément, l'objet de mon invitation par l'Université de Tokyo.

NOTES

1. Barthes, Roland, *L'empire des signes*, Seuil, 2007, p. 14.
2. Montesquieu, « De l'esprit des lois » in *Œuvres complètes*, tome II, Gallimard, La Pléiade, 1951 p. 322.
3. Lacan Jacques, *Avis au lecteur Japonais* en préface à la traduction de ses *Écrits* en 1972.
4. Michaux Henri, *Un barbare au Japon*, Œuvres Complètes, La Pléiade, 1984.
5. Rosset Clément, *Le réel et son double*, Gallimard, 1993.
6. Saïd Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, 2005.
7. Loti Pierre, *Madame Chrysanthème, suivi de Femmes japonaises*, Puiseaux, Pardès, 1988.
8. *Op. cit.*, p. 11.
9. Encore s'agit-il de distinguer un bon usage du dépaysement d'un usage instrumental et autocentré. Ainsi le désamour de Loti pour Madame Chrysanthème et « l'âme nippone » est-il sans doute lié au fait que l'obscur objet de son désir d'exotisme refuse de se plier jusqu'au bout à ses fantasmes. Du coup, pour l'écrivain, madame Chrysanthème est à la fois adorable et d'une inquiétante étrangeté. Et il se demande comment un peuple spécialiste de la courbette peut-il vénérer des masques aussi terribles ? Cela dit, c'est surtout le fait que le Japon de Meiji brade ses tradition antique qui désespère Loti : non pas parce que l'empire nippon se condamne ainsi à devenir une imitation de l'Occident, mais parce qu'il ne pourra plus incarner l'antithèse d'une modernité que l'écrivain ne semble pas porter dans son cœur. Ce qui fait écho à un propos de Milan Kundera : « *Les Français tu sais, ils n'ont pas besoin d'expérience. Les jugements chez eux précèdent l'expérience (...) Ils ne s'intéressaient pas à ce que nous pensions, ils s'intéressaient à nous en tant que preuve vivante de ce qu'ils pensaient eux.* » (Kundera Milan, *L'ignorance*, Folio Gallimard, 2005, p. 194.)
10. Foucault Michel, *Dits et Ecrits III*, Gallimard, 1994, p. 620.
11. La culture de l'entreprise chère au Japon (et les relations de subordination hiérarchique qu'elle suppose) peut permettre d'expliquer l'importance de la durée annuelle du travail. Le nombre de jours de congés est encore très limité (entre 9 et 14 jours) et la réduction du temps de travail relève surtout d'ajustements sur les heures supplémentaires (même si la semaine à cinq jours a été adoptée ainsi que le passage officiel aux 1 800 heures annuelles).

12. La prétention à l'universel abstrait du modèle occidental ne saurait faire oublier l'efficacité d'autres systèmes. Jean Bel souligne ainsi toute la portée sociale d'une organisation de l'espace topographique autour du bloc d'immeuble : « *Le bloc n'est pas seulement l'un des éléments de l'espace topographique. Il est avant tout le territoire couvert par une organisation collective (...) le bloc est un groupe projeté sur le sol. L'illisibilité topographique du bloc revêt ainsi un sens nouveau : elle manifeste la primauté de l'organisation collective sur l'arrangement des éléments matériels qui l'abritent. Les maisons individuelles peuvent être disposées sans ordre, affectées d'un numéro très différent de ceux de leur voisine, qu'importe ! Leurs habitants font tous partie d'une organisation collective, groupe de voisinage et de quartier et cela seul importe. Le système des blocs s'avère en fait d'une très grande adaptabilité à des modes d'occupation du sol plus modernes ; et cette adaptabilité s'explique de la même manière : les formes spatiales ont beau changer, qu'importe ! Ce sont les mêmes formes sociales qui demeurent et cela seul compte.* » (Bel Jean, « L'espace de la ville japonaise », in *L'espace géographique*, Tome 9, N°2, 1980).

13. Lévi-Strauss Claude, *L'autre face de la lune. Ecrits sur le Japon*, Seuil, 2011. p.35.

14. Selon la légende qui remonte au 7^e siècle, ces trois divinités sont deux pêcheurs de la rivière Sumida et le seigneur du village. Après avoir trouvé dans leurs filets une statue de la déesse Kannon, ils décidèrent de lui ériger un temple et de prêcher la voie du Bouddhisme. C'est pour leur rendre hommage que mille ans plus tard, le shogun ordonna la construction d'un sanctuaire qui éleva les trois Bouddhistes au rang de divinités... shinto ! Ce syncrétisme religieux souligne l'adaptation du Shintoïsme nippon au Bouddhisme : les divinités shinto (Kami) sont soumises au cycle karmique comme toutes les créatures, mais elles peuvent aussi veiller sur l'enseignement de la miséricorde bouddhiste. En effet, le syncrétisme entraîne la croyance selon laquelle les divinités japonaises ont choisi d'apparaître sous la forme des multiples bouddhas et bodhisattvas. Et jusqu'à la fin de l'époque d'Edo, les Japonais n'établissent plus de différence stricte entre kami et bouddha.

15. Comme en témoignent les statistiques nationales : ainsi, en 2015, sur une population totale de 127 millions d'habitants, le Japon comptabilisait : 90 millions de shintoïstes (plus de 70 % de la population) 89 millions de bouddhistes (près de 70 % de la population) ; 2 millions de chrétiens (moins de 2 % de la population) ; 9 millions de Japonais pratiquant d'autres religions (7 % de la population).

16. Lavelle Pierre, *La pensée japonaise*, PUF, 1997, p. 14.

17. La mythologie des Kamis est racontée par des textes fondateurs que sont le Kojiki (Chronique des faits anciens) et le Nihon Shoki (Annales du Japon).

18. Très dépouillés, ces lieux de prières qui sont aussi parfois des lieux de fête (théâtre Nô, lutte sumo...) ne contiennent souvent qu'un autel très rudimentaire où sont déposées les offrandes. Le cœur même du sanctuaire qui renferme la relique sacrée n'est accessible qu'aux prêtres.

19. *Soûtra du diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, Fayard, 2001, p. 74.

20. Yamaori Tetsuo, Trois portes pour comprendre la vision japonaise de la vie et la mort <https://www.nippon.com/fr/in-depth/a02903/?pnum=2>, mis en ligne le 11.04.2014.

21. Quignard Pascal, *Sur le jadis*, Grasset, 2002, p. 65.

22. Le Havre est sans doute le port d'attache japonais de Quignard. « *Je n'ai jamais quitté les ruines du Havre où je marchais, enfant (...) Le moderne est arrivé pour moi par le hasard de la vie à l'état de ruines* » Pascal Quignard, Emission *Changement de décor*, France Culture, 15 février 1999.

23. Quignard Pascal, *Sur le jadis*, op. cit. p. 42.

24. Maruyama Masao, « Prototypé, couche archaïque et basse obstinée : mes approches de l'histoire des idées japonaises », in *Les formes cachées de la culture japonaise*, Tokyo, Ed. Iwanami-shoten, 1984.

25. Cf. à ce propos le chapitre Lococentrisme (p.p.15-19) dans l'ouvrage de Hisayasu Nakagawa, *Introduction à la culture japonaise*, PUF, 2014. L'auteur souligne notamment qu'à la différence des Européens pour lesquels tout commence par le sujet, au Japon même « le je est défini en fonction de

la circonstance, par sa relation à l'autre : sa validité est occasionnelle au contraire de ce qui se pratique dans les langues européennes où l'identité s'affirme indépendamment de la situation. » (p.15).

26. Lavelle pierre, op. cit. p. 25.

27. *Ibid.*

28. Foucault, Michel, « Qu'est-ce que les lumières » in *Dits et écrits*, tome IV, Gallimard, 1994, p. 569.

29. Comme le souligne Emmanuel Lozerand « Le mythe du manque d'individualité des Japonais, profondément enraciné dans l'histoire de l'Occident, présent dans l'archipel lui-même, est pourtant aussi absurde que celui de l'individualisme forcené des Occidentaux, car, comme le dit Norbert Elias, individu et société ne sont pas deux choses différentes. Toute société individualise en socialisant, socialise en individualisant » (« Il n'y a pas d'individu au Japon. Archéologie d'un stéréotype », Ebisu [En ligne], 51 | 2014, mis en ligne le 01 novembre 2014 URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1495> ; DOI : 10.4000/ebisu.1495.

30. Lévi-Strauss Claude, *L'autre face de la lune. Écrits sur le Japon*, Seuil, 2011, p. 51.

31. *Ibid* p. 52.

32. *Ibid* p. 54.

33. Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Minuit, 1980.

34. Cf. La réception de l'école de Kyoto, *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 92, n°4, 1994.

35. Essence nationale immuable s'incarnant dans la tradition ou les institutions et incarnée par l'empereur.

36. Yoneyama Masaru, « Dialogue 16 », in Yann Kassile, *Penseurs japonais*, Edit. de l'éclat, 2006, p. 200.

37. Nishida Kitarô, cité par Heisig James W., *Les philosophes du néant. Un essai sur l'école de Kyoto*, Ed du Cerf, 2008, p. 125.

38. *Ibid*, p. 51.

39. Dalissier Michel, *La topologie philosophique, un essai d'introduction à Nishida Kitarô*, Archives de Philosophie, 2008/4 (Tome 71) pp. 631-668, p. 641.

40. L'image du chasseur de néant est de Michel Dalissier : « la fuite de la bête (le néant, la vérité) attire à elle le chasseur (l'être, le philosophe)... Que la bête soit encore vivante, à portée, vulnérable, ou non, c'est sa fuite même que poursuit le chasseur, comme « happé » par et en elle, qui, en ce sens, poursuit le néant en son lieu. » (Michel Dalissier, Nishida Kitarô : le philosophe, sa pensée, et ses enjeux, [http://www.gis-reseau-asie.org/article/archive-des-articles-du-mois/Novembre 2007](http://www.gis-reseau-asie.org/article/archive-des-articles-du-mois/Novembre%202007)).

41. Nishida Kitarô Zenshu (NKZ), Édition des œuvres complètes de Nishida, Tokyo, 1987, vol. 4, p. 22. L'hermétisme du style de Nishida participe de sa légende et Michel Dalissier traduit plus concrètement cette idée de l'éveil à soi : « Nous attestons de la négativité qui se trouve en nous lorsque, comme on dit, nous « faisons le vide », lorsque nous oublions notre « moi » figé pour nous « éveiller à nous-mêmes » à notre réalité abyssale, d'où sourd notre force créatrice, qui nous fait passer de l'état passif à l'état actif. Quand le « je » n'est plus rien de « produit », il devient le siège d'une « production ». L'expression « pratique » et « poétique » de cet éveil, là où plus aucun « être » ne peut s'offrir à l'éblouissement de l'intuition, constitue le geste parfait, « intuition à même l'action » que l'on pourra illustrer dans le domaine des arts martiaux, et des arts plastiques. » (Michel Dalissier, op.cit.).

42. NKZ, op. cit., vol. 12, p. 434.

43. Nishida Kitarô, Tremblay Jacynthe (traduction), *L'éveil à soi*, Éd. CNRS, 2004, p.235. La lecture de Rolf Elberfeld traduit mieux la pensée de Nishida. Il souligne ainsi que la constitution relationnelle des choses prend la dimension d'une structure, ou plutôt d'un champ qui apparaît comme le sujet de « l'expérience pure », en précisant : « Le nom donné, chez Nishida, à la substance en tant que rapport relationnel de la réalité est le « lieu ». Le « lieu » est l'essence en tant que relation, par laquelle l'étant, avant tout, est ce qu'il est, et en ce sens il est la « base » (Zugrundliegende). On comprend

ici pourquoi Nishida appelle aussi sa logique du lieu une « logique des prédicats », contrairement à la « logique du sujet » aristotélicienne. » (Elberfeld Rolf, *Lieu. Nishida, Nishitani, Derrida*, in *Revue Philosophique de Louvain*, N° 92-4, 1994, p. 481).

44. Nishida Kitaro, *L'éveil à soi*, *op. cit.*, p. 195.

45. NKZ, *op. cit.*, vol. 4, p. 6. Je reprends, pour cette citation, la traduction plus explicite de Pierre Lavelle, *La pensée Japonaise*, *op. cit.*, p. 98.

46. Heisig James W., *op.cit.*, p. 73. La référence à l'éclair peut évoquer l'éclaircir de Heidegger, impensé selon lui en tant qu'éclair « visible après coup, invisible lui-même sinon aveuglant, et pourtant origine de toute visibilité. » (Heidegger Martin, « D'un entretien de la parole. [Entre un Japonais et un qui demande] », in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1981, p. 125, note 12).

47. Heisig James W., *op.cit.*, p. 109.

48. Heidegger Martin, *op. cit.*, p. 105.

49. *Ibid.*

50. Laurent Jérôme et Romano Claude (Dir), *Le Néant, contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, PUF, 2010.

51. L'œuvre au noir – la phase de dissolution de la substance – c'est d'abord l'expérience de l'esprit qui réussit à soulever le voile des illusions. La pierre philosophale est la quintessence même du grand œuvre : parvenir à la plus haute exaltation des facultés symboliques, en harmonie avec le grand tout ; trouver le lieu et la formule d'une résonance parfaite entre l'univers et sa propre intimité. Ou encore, comme disent les alchimistes : « séparer le chaos en principes actif et passif, pour les rassembler à nouveau par les noces chimiques qui donnent naissance au fils de sagesse ; le fils devenant son propre père, père avant que d'être fils, engendrant père et mère. »

52. Je renvoie à Heidegger Martin, *op. cit.*, p. 129, note 13 : « l'appropriation, pour peu qu'elle soit pensée, est tout le contraire d'une prise de possession. »

53. Nishida Kitaro, préface de l'édition de 1936 de *Essai sur le Bien* Chap. I et II, *L'expérience pure, la réalité*, Editions Osiris, 1997, p. 13.

54. Arendt Hannah, Préface à *Vie Politique*, Gallimard, p. 8.

55. Le Shinto devient religion d'État. En 1872, la création de l'office du culte shinto permet la prise en charge publique de la promotion du culte et de ses rites avec des prêtres-fonctionnaires. Et tous les Japonais doivent se faire inscrire comme membre d'un sanctuaire local.

56. Dans la mythologie shinto, la déesse du soleil a envoyé son petit fils Ninigi no mikoto « le Petit-fils céleste » régner sur Terre. Le « mythe de la descente du Petit-fils céleste » raconte qu'il était entouré d'un groupe de divinités qui seraient les ancêtres des clans au service de la Cour. En descendant sur Terre pour y insuffler la vie, les *Kamis* auraient créé l'archipel japonais.

57. L'empereur se veut le descendant de la déesse du Soleil Amaterasu. En 1889, un sanctuaire est consacré au fondateur mythique de la dynastie, l'empereur Jimmu.

58. La constitution de Meiji qui établit une monarchie constitutionnelle se veut un don de l'empereur fait à son peuple.

59. Un pouvoir militaire expansionniste et ultranationaliste qui met en place une police spéciale (emprisonnement des opposants de gauche, des syndicalistes ou de certains intellectuels) un parti unique (1940) de multiples instruments de contrôle des esprits (censure de la presse, refonte des manuels scolaires...) des mesures eugénistes et une propagande raciste qui permet de justifier les massacres coloniaux.

60. Ce qui explique officiellement son démantèlement par avec la Directive shintô du Commandement des forces alliées. Celle-ci est publiée le 15 décembre 1945 sous le titre complet de « Abolition du parrainage, du soutien, de la continuation, du contrôle et de la diffusion gouvernemental du shintoïsme d'État ». La directive dépasse la simple séparation de l'Église et de l'État, car il s'agit de délimiter la frontière entre une doctrine religieuse relevant de la liberté de conscience et une propagande diffusant une idéologie ultranationaliste et militariste. La doctrine

shinto est notamment éliminée des manuels scolaires. Et sont mises au ban de l'espace public les doctrines relatives à une supériorité du pays des Kamis, du peuple japonais ou de son empereur contraint de renier son *arahitogami* - « ascendance divine » ou « divinité à forme humaine » - dans une allocution radiodiffusée le 1 janvier 1946.

61. Nishida Kitarô cité par Lavelle Pierre, *Nishida Kitarô, l'école de Kyoto et l'ultranationalisme*, in *Revue Philosophique de Louvain* Année 1994 N°92-4, pp. 430-458.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*

65. Le germaniste Tomio Tezuka est le Japonais de l'entretien en question. Il a publié sa propre version de l'entretien qui montre que Heidegger a très largement transformé le dialogue en monologue.

66. Heidegger Martin, *op.cit.*, p. 88.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*, p. 89.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 100.

71. *Ibid.*, p. 101.

72. *Ibid.*

73. Eco Umberto, *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, Grasset Paris, 2007.

74. Heidegger Martin, *op. cit.*, p. 90.

75. Le nihilisme vu comme une volonté de calculabilité universelle - dont le déploiement de la technique serait la réalisation de la métaphysique et le destin de l'Europe - pourrait se résumer à cette superbe formule de Heidegger : « *Le pire qu'il puisse arriver à l'homme, c'est de n'être plus confronté qu'à lui-même, aux images de lui-même, ne plus avoir de confrontation avec une altérité qui le sauve.* »

76. Derrida Jacques, *L'autre cap*, Éd. de Minuit, Paris, 1991, p. 48-49.

77. Le *Manifest Destiny*, cette idéologie d'une mission divine de l'expansion étasunienne vers l'ouest qui caractérise le messianisme américain a des airs de famille (les ressemblances n'excluant pas de grandes différences) avec le *Lebensraum* nazi, le *Hakkō ichiu* japonais et, plus largement, avec les missions civilisatrices des grandes nations européennes.

78. Lôwith Karl, in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Sämtliche Schriften 2) Metzlersche, Stuttgart, 1983, p. 536. J'utilise la traduction de Bernard Stevens, *Karl Lôwith et le nihilisme japonais*, in *Revue Philosophique de Louvain*, tome 92 N°4, 1994, pp. 508-545.

79. Bernard Stevens, *op. cit.*

80. Jeudi Henri-Pierre, Galera Maria Claudia, Ogawa Nobuhiko, *L'effet transculturel*, L'harmattan, 2007, p. 32.

81. Aron Raymond, *Les Désillusions du progrès : essai sur la dialectique de la modernité*, Gallimard, 1996.

82. Lozerand Emmanuel, *Il n'y a pas d'individu au Japon*, *op.cit.*

83. Bancel Nicolas, Blanchard Pascal, Boubeker Ahmed, *Le Grand Repli*, La Découverte, 2015.

84. Rachad Antonius, *Un racisme respectable*, in Jean Renaud et alii, *Les relations ethniques en question*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 2002.

RÉSUMÉS

Cet article est extrait d'un carnet de voyage à Tokyo en février 2018 où Ahmed Boubeker était invité pour une conférence universitaire. À mi chemin entre la démarche ethnographique et la fantaisie du flâneur, le Japon de l'auteur est un peu comme l'Orient des orientalistes : chargé d'affects et de percepts, mais essentiellement reconstruit de références littéraires et philosophiques. À travers le prisme du lointain, ce texte tente de trouver un point de recul, un écart pour revenir sur des partis pris ou préjugés, à la fois sur le Japon et la France.

This article is from a travel diary in Tokyo in February 2018 where Ahmed Boubeker was invited for a university conference. Halfway between the ethnographic approach and the flâneur's fantasy, the author's Japan is a little like Orient of Orientalists : charged with affects and percepts, but essentially reconstructed with literary and philosophical references. Through the prism of the distant, this text tries to find a point of recoil, a gap to correct bias or prejudices, both on Japan and France.

AUTEUR

AHMED BOUBEKER

Ahmed Boubeker sociologue. Il est professeur à l'Université Jean Monnet de Saint-Etienne et directeur adjoint de l'UMR Centre Max Weber. Son dernier ouvrage *Les plissures du social. Des circonstances de l'ethnicité dans une société fragmentée*, a été édité par les Presses Universitaires de Lorraine en 2015.