

el problema de l'universalisme i el particularisme*



Naoki Sakai

Universitat de Cornell, EUA

A partir de l'aproximació crítica a la formació discursiva de la idea del "Japó" i la seva projecció històrica com entitat peculiar, es planteja el desequilibri jeràrquic entre la tàcita i inqüestionada universalitat d'un Occident modern i la definició particular d'un no-Occident subaltern, revelant la reacció dels intel·lectuals de guerra japonesos envers aquest discurs, així com la complicitat del nacionalisme cultural japonès amb l'hegemonia unilateral nord-americana.

. From the critical approach to the discursive formation of the idea of "Japan" and its historical projection as a particular entity, the hierarchical imbalance is dealt with between the tacit, unquestioned universality of a modern West and the particular definition of a subalternate non-West, revealing the reaction of the Japanese war intellectuals to this discourse, and the complicity of Japanese cultural nationalism with the North American unilateral hegemony.

Tot i que previsiblement conclouré que no és possible caracteritzar el que és postmodern, altre del que és modern, en termes del nostre discurs "modern", em sembla pertinent començar qüestionant el que constitueix la distinció entre modern i postmodern: és a dir, examinaré què hi ha sota la possibilitat de parlar del que és modern. També em sembla essencial considerar un altre altre del que és modern: el que és premodern, que molts cops ha estat la referència per definir la modernitat. Aquesta sèrie d'adjectius (premodern-modern-postmodern) sembla suggerir un ordre cronològic. No oblidem, però, que aquest ordre no es dissocia mai de la configuració geopolítica del món. Com avui sabem, aquest esquema històric, propi més aviat del segle XIX, oferia suposadament un punt de vista per ubicar països, cultures, tradicions i races de manera sistemàtica. El darrer adjectiu de la sèrie és de sorgiment bastant recent, però la dicotomia historicogeopolítica d'allò premodern i allò modern ha estat un dels mecanismes de classificació més poderosos del discurs acadèmic. L'emergència del darrer i més enigmàtic dels tres termes, el de postmodern, més que una transició d'un període a un altre, testimonia el canvi o la transformació com a resultat del qual ha esdevingut cada vegada més problemàtic el caràcter suposadament indiscutible de la dicotomia historicogeopolítica (premodern-modern). Evidentment, no sóc el primer que qüestiona la validesa d'aquest esquema binari. Tanmateix, per sorprenent que ens resulti, és un esquema que s'ha mantingut vigent malgrat totes les crítiques, i seria un acte extrem d'optimisme pensar que la seva inutilitat ha quedat finalment demostrada.

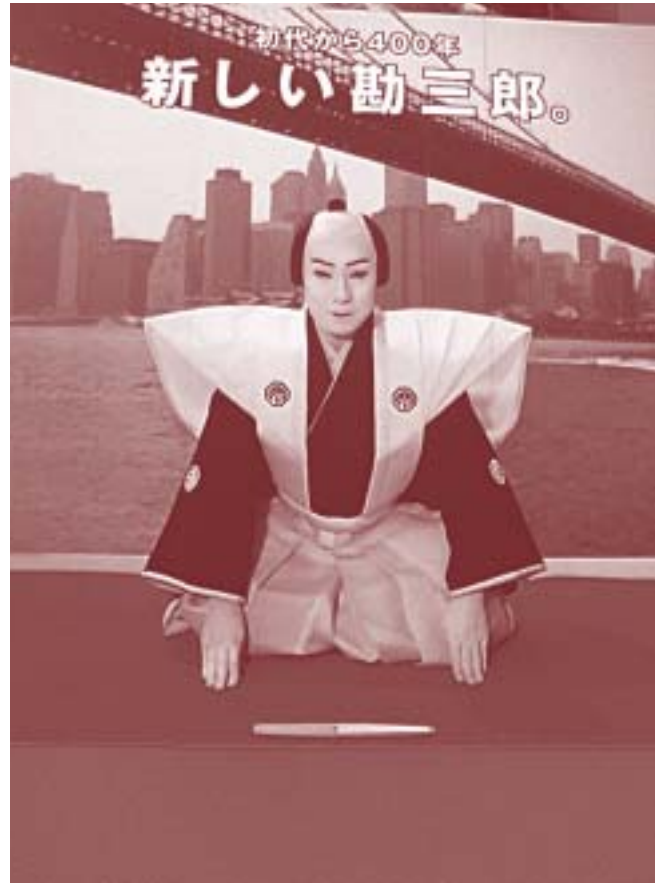
El terme de "modernitat", definit sia com una sèrie de condicions socioeconòmiques sia com l'adhesió d'una societat a determinats valors, no es pot entendre sense fer referència a la dicotomia d'allò premodern i allò modern. Des del punt de vista històric, la modernitat ha estat caracteritzada per oposició al seu precedent; des del punt de vista geopolític, ha estat comparada amb el que no és modern i, més precisament, amb el que no és occidental. La dicotomia, per tant, ha servit d'esquema discursiu per traduir un predicat històric en un de geopolític, i viceversa. Mitjançant l'atribució dels

* Aquest article fou originalment presentat com una comunicació a la conferència "Problems of Postmodernity" organitzada per J. Victor Koschmann i Naoki Sakai al Boston Sheraton Inn, els dies 12 i 13 d'abril de 1987. La traducció al japonès va aparèixer en el número especial "Nihon no posuto modan" de *Gendai Shisô*, vol. 15-15 (1987), p. 184-207. Una versió anglesa fou inclosa al número "Postmodernism and Japan" del *South Atlantic Quarterly*, ed. Masao Miyoshi i Harry D. Harootunian, vol. 87, núm. 3 (estiu 1988), p. 475-504, i es va publicar més endavant a Naoki Sakai, *Translation & Subjectivity* (University of Minnesota Press, 1997), p. 153-176.

Imatge de Tòquio amb un actor del Teatre Kabuki, exemple del constant contrast entre tradició i modernitat a la societat japonesa. Fotografia: Blai Guarné.

predicats es postula l'existència d'un subjecte i, gràcies a aquest aparell discursiu, es distingeixen dia-críticament dues regions: la de l'Occident modern i la del no-Occident premodern. Això no vol dir que Occident no hagi viscut mai una fase premoderna ni tampoc que el no-Occident no pugui modernitzar-se: senzillament, s'exclou la possibilitat d'una coexistència simultània entre l'Occident premodern i el no-Occident modern.

Aquest breu resum de la idea de modernitat sembla suggerir una polaritat o una bifurcació entre possibles maneres de concebre el món des del punt de vista històric i geopolític. Com han assenyalat altres autors, no hi ha cap raó intrínseca perquè l'oposició Occident/no-Occident determini aquesta perspectiva geogràfica de la modernitat, si no és la seva utilitat per postular la hipotètica unitat d'Occident, una constatació imprecisa però potent que durant molt temps hem tendit a donar per garantida. No cal dir que en els darrers dos segles el que entenem per Occident ha canviat d'extensió i d'ubicació arbitràriament. "Occident" és el nom d'un subjecte que s'expressa en el discurs, però també el d'un objecte construït discursivament; evidentment, sempre associem aquesta denominació a aquelles regions, comunitats i poblacions humanes que des del punt de vista polític o econòmic ens semblen superiors a d'altres regions, comunitats o poblacions humanes. Bàsicament, és el mateix que succeeix amb el terme "Japó", que en teoria designa una regió geogràfica, una tradició, una identitat nacional, una cultura, una ètnia, un mercat, etcètera; ara bé, a diferència de la resta de denominacions associades amb particularitats geogràfiques, implica també un rebuig de l'autodelimitació: se suposa que és capaç de sostenir, fins i tot de transcendir, un impuls que el condueix a superar qualsevol particularització. I això equival a dir el següent: Occident no està mai satisfet amb la manera com els altres el perceben; ha d'apropar-se als altres per anar modificant constantment la seva pròpia imatge; es busca a si mateix contínuament en la relació amb l'Altre; no accepta que els altres el defineixin però gosa definir-los a ells; funciona com a productor i no com a receptor de definicions. En resum, Occident representa el moment de la universalitat sota el qual queden subsumits els parti-



culars. De fet Occident també és un particular, però al mateix temps constitueix el punt de referència universal amb relació al qual els altres es reconeixen com a particularitats. En aquest sentit, Occident pensa de si mateix que és ubic.

Aquest plantejament de la hipotètica unitat anomenada Occident no és nou: coincideix, per exemple, amb l'anàlisi de Jürgen Habermas sobre la racionalitat occidental. Habermas "vincula implícitament la pretensió d'*universalitat* amb la nostra *comprensió occidental del món*".¹ Per assenyalar la importància d'aquesta pretensió, Habermas parteix de la dicotomia historicogeopolítica d'allò premodern i allò modern, establint una comparació amb la comprensió mítica del món. En les tradicions culturals que reconeixem (és a dir, les que els antropòlegs han reconstruït per a nosaltres), els mites de les societats arcaiques

"ofereixen un contrast extrem amb la comprensió del món predominant a les societats modernes. Una visió mítica del món és quel-

1. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, trad. a l'anglès de Thomas McCarthy (Boston: MIT Press, 1984), p. 44. [Hi ha traducció a l'espanyol de Manuel Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol. Madrid: Taurus, 1992.]

El filòsof Kôsaka Masaaki (1900-1969), un dels màxims pensadors de l'escola de Kyoto que es caracteritza per la seva contribució a la construcció nacionalista del Japó contemporani.

com molt allunyat del que entenem com a pauta racional de les nostres accions. Des del punt de vista de les condicions necessàries per actuar de forma racional, les visions mítiques del món són antitètiques a la seva comprensió moderna. Per això, els supòsits del pensament modern, no tematitzats fins ara, haurien de fer-se visibles en el mirall del pensament mític.”²

Habermas dóna per suposada l'existència d'un paral·lelisme entre les oposicions binàries: premodern/modern, no-Occident/Occident, mític/racional. A més, la pròpia unitat d'Occident és per a ell un fet indiscutible, una realitat gairebé tàctil. El que resulta més sorprenent, però, és que, tot i que admet la necessitat de comptar amb el no-Occident com a mirall on Occident es fa visible, no té en compte que aquest mirall podria ser extremament obscur. En cap moment es planteja si la imatge que ofereixen etnòlegs i antropòlegs és una representació genuïna del que realment existeix. De fet, parla com si les cultures i les tradicions no occidentals estiguessin clarament delimitades i poguessin ser considerades exhaustivament com a objectes. Fins i tot quan s'enfronta al problema de la incommensurabilitat entre cultures, tota la qüestió de la intel·ligibilitat és reduïda a la intel·ligibilitat del problema de la incommensurabilitat. Per a Habermas, aquesta qüestió no té més importància que la del relativisme cultural: és senzillament un pseudoproblema.

Habermas invoca la confiança epistemològica perquè pretén que la recuperem i retrobem la fe en l'universalisme.³ És a dir, si prenem el terme “etnocentrisme” en el seu sentit més general, que probablement és el més rigorós, podem dir senzillament que Habermas és etnocèntric. Ara bé, si l'aparició del terme “postmodern” ens ha fet sentir dubtes sobre la nostra identitat, si la suposada unitat d'Occident, el nosaltres des del qual i amb el qual pretén parlar Habermas, es difumina, què implica el fet de mantenir la confiança epistemològica? Si la possibilitat mateixa d'una determinada posició enunciativa, la del nosaltres, el *nosaltres* occidental, que tanta relació té amb la teoria de l'acció comunicativa, es troba amenaçada, hem de concloure que la confiança epistemològica de Haber-



mas indica alguna cosa més? Podem dir, *nosaltres*, que aquesta confiança epistemològica trasllueix una inquietud sobre *nosaltres* que ha estat reprimida?

Des d'aquesta perspectiva, és comprensible que l'objecte discursiu anomenat Japó hagi exemplificat un cas heterogeni, difícil d'integrar en una configuració del món estructurada segons la dicotomia del que és modern i el que és premodern. En diverses ocasions s'ha criticat o enaltit la cultura japonesa per ser l'única cultura no occidental que ha sabut adoptar ràpidament el que necessitava dels països occidentals per transformar-se en una societat moderna i industrial. Per això mateix, s'ha esmerçat una considerable quantitat d'esforç intel·lectual per assegurar la innocuïtat d'aquest objecte peculiar en la formació discursiva. Als Estats Units, els resultats d'aquest intent es coneixen amb el nom de “teoria de la modernització” (Modernization Theory). A més de respondre a òbvies exigències estratègiques de l'estat, l'argumentació humanista i científicosocial de la teoria de la modernització responia a una demanda implícita però no menys imperiosa. Seguint les petjades de Max Weber, que també va veure clarament la necessitat d'establir discursivament la hipotètica unitat d'Occident i es va consagrar amb talent a aquesta missió, alguns dels defensors de la teoria de la modernització continuen aquest mateix plantejament, defensant la unitat d'Estats Units com a element central i primordial d'Occident.

En introduir l'oposició entre universalisme i particularisme en l'estudi de les altres cultures, el que aconseguix la teoria de la modernització és en primer lloc reproduir el tipus de formació discursiva en la qual s'havia constituït la unitat d'Occident, amb la diferència que aquest cop el centre se situa explícitament als Estats Units. En segon lloc, genera una nova mena de narrativa històrica que conserva els preceptes de l'historicisme del segle XIX però que no pretén basar-se en la noció d'història nacional. Això no vol dir, però, que aquesta nova narrativa fos menys nacionalista o es trobés en una relació d'antagonisme respecte del nacionalisme. Al contrari, aquesta versió de l'universalisme, com succeeix amb altres universalismes, és decididament nacionalista. Tanmateix, en aquesta nova narrativa, el nacionalisme havia d'articular-se d'una manera diferent. D'una banda, els partidaris de la teoria de la modernització són clarament deutors d'un moment històric europeu que coincideix amb la transició, gradual o ràpida, de la particularitat a la universalitat, o de la universalitat abstracta a la universalitat concreta, i que en darrer terme coincideix amb el procés de racionalització creixent, d'acompliment de la raó. D'altra banda, segons el seu punt de vista, els elements d'universalitat es troben dispersos; és a dir, en comptes de destacar la dinàmica del conflicte entre el *Jo* i l'*Altre*, tracten de demostrar que qualsevol societat és potencialment capaç d'assolir per si sola la raó. Al mateix temps, sostenen explícitament que tota societat, en racionalitzar-se, esdevé similar als Estats Units. Dit d'una manera lleugerament diferent: el progrés sempre implica americanització. En aquest aspecte, els defensors de la teoria de la modernització expressen un punt de vista exitosament implantat en la consciència col·lectiva del Japó de la postguerra, que estableix una equivalència implícita entre modernització i americanització. Si abans la modernització s'havia considerat més o menys equivalent a l'europeïtzació, la teoria de la modernització contribueix a fer que el centre es desplaci de l'Europa occidental als Estats Units.

Òbviament, no té gaire sentit preguntar-se quina de les dues visions de la modernització és la més autèntica. El que pretenc suggerir és que, tot i que el procés de modernització es pot entendre en un

nivell abstracte com un moviment cap a la concreció de certs valors, sempre l'imaginem com un desplaçament concret entre dos punts del mapa del món.

D'aquesta manera, la universalitat i el concepte de modernitat queden més vinculats que mai al nacionalisme nord-americà. Ara bé, és important observar que, gràcies a la doble estructura, l'universalisme es presenta normalment com alliberat dels defectes reconeguts del nacionalisme. Evidentment, la pretensió d'universalitat s'ha emprat en moltes ocasions per reivindicar les exigències del nacionalisme. Gràcies a l'estructura doble, es genera una alternança permanent entre universalisme i particularisme; és possible que cert provincialisme i certa aspiració a la universalitat siguin les dues cares de la mateixa moneda: de fet, particularisme i universalisme no formen una antinòmia sinó que es reforcen mútuament. En realitat el particularisme mai no ha estat un enemic real de l'universalisme, ni viceversa. Precisament perquè ambdós romanen tancats en el que és singular, que no pot ser transformat en el subjecte ni en allò que transcendeix infinitament l'universal, ni l'universalisme ni el particularisme són capaços de descobrir l'Altre: l'alteritat es veu sempre reduïda a l'Altre i, per tant, resulta reprimida, exclosa i eliminada tant en l'universalisme com en el particularisme. Al cap i a la fi, el que normalment anomenem universalisme és un particularisme que es considera a si mateix universal, i és pertinent dubtar que pugui existir algun universalisme exempt d'aquest tret.

En tot cas, perquè aquest tipus d'universalisme fos possible, caldria que es complissin certes condicions. Si se suposa que el centre d'Occident representa la formació social més densament universal, ha d'estar per endavant, en el procés històric de racionalització, d'altres societats menys universalistes i més particularistes; ha de ser forçosament

2. *Ibíd.*

3. Vegeu Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity". A: *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Cambridge: MIT Press, 1985), p. 167. [Hi ha traducció a l'espanyol de Francisco Rodríguez Martín: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 1988.]

l'entitat particular més avançada, ja que la universalitat s'igualava a la capacitat de modificar i racionalitzar les institucions socials. Aquest argument incorpora una equació segons la qual, a partir del grau de racionalitat econòmica relatiu d'una societat, es pot inferir la seva aposta per l'universalisme. És a dir, mentre una societat no funcioni correctament en l'esfera econòmica, no serà possible dir que és partidària de l'universalisme. Per això, quan una societat ens sembla més avançada que d'altres, aquest universalisme és una eina poderosa i eficaç per legitimar el domini d'aquesta societat sobre les altres. Ara bé, si no estem convençuts que aquesta societat sigui superior a les altres en el procés de racionalització econòmica i política, l'argument de l'universalisme perd ràpidament la seva efectivitat i contundència. En aquest cas, l'aposta per l'universalisme posaria en perill l'autoestima d'aquesta societat, seria un llast que faria trontollar la seva imatge global.

El terme "postmodern" reflecteix indirectament aquesta contradicció interna generada per l'universalisme modern. El llibre *The Fracture of Meaning* de David Pollack és un exemple magnífic per observar què succeiria si un universalisme ingenu es trobés davant d'aquesta constatació. Pollack reacciona al canvi percebut en l'entorn reforçant les regles ja existents del discurs en què havia estat naturalitzat l'universalisme. El més significatiu, però, és que abans aquestes regles eren només implícites, s'assumien i acceptaven en silenci, mentre que ara han de proclamar-se en veu alta. Aquí rau precisament la importància de l'obra de Pollack; és més: la seva investigació sobre l'estètica japonesa constitueix un intent deliberat de conservar el marc de referència subjacent al coneixement acumulat sobre el no-Occident, en particular sobre l'Extrem Orient. I el que fa aquesta obra encara més interessant és el gest de respectar i prendre's seriosament el corrent de la crítica teòrica (anomenat de vegades *postestructuralisme* en les publicacions acadèmiques) que millor ha detectat una relació de poder específicament eurocèntrica i humanística en la producció del coneixement. L'agostament que demostra Pollack quan tracta d'eliminar i neutralitzar la força crítica del "postestructuralisme" es traïx gairebé en tot moment quan

invoca l'autoritat de noms com els de Jacques Derrida o Roland Barthes. Tanmateix, hem d'estar atents als punts febles del seu argument ja que, més que ser el producte d'errades tècniques, trasllueixen la permanència d'una formació discursiva obsoleta però arrogant, l'anomenada "modernitat".

Per demostrar que hi ha una dialèctica específicament japonesa anomenada *wakan*, "japonès/xinès", mitjançant la qual s'hauria instaurat la identitat subjectiva del Japó, Pollack manipula una metàfora que durant gairebé un segle ha estat un tòpic recurrent en les anàlisis occidentals sobre l'Extrem Orient: "Per a una granota que és al fons d'un pou, el món es defineix gairebé exclusivament a partir de les parets d'aquest pou".⁴ Fins a mitjan segle XIX, la Xina va ser la paret que envoltava el Japó i en contraposició a la qual l'existència d'aquest era definida. Darrerament, afegeix Pollack, aquest paper han passat a exercir-lo els Estats Units. Si el Japó es definia abans com l'altre de la Xina, avui es defineix com l'altre dels Estats Units. En ambdós casos, el Japó és autoparasitari en un sentit i relacional en l'altre. Sense entrar en la qüestió de si qualsevol tipus possible d'identitat subjectiva ha de ser parasitari o relacional, Pollack enumera una sèrie de "fets científics" que, sense excepció, testimonien l'existència d'una bretxa entre la llengua japonesa i la xinesa. A més, Pollack inicia una descripció detallada del que seria la cultura específicament japonesa: "Amb una premissa simple i de ressonàncies molt modernes: que la cultura i la llengua reflecteixen i es conformen en les mateixes estructures".⁵ Ara bé, la bretxa existent entre la Xina i el Japó en el plànol de la representació, que es recolza en la premissa anterior o en una de les seves implicacions, segons la qual la cultura i la llengua han de poder ser aïllades com un sistema unitari ja que en altre cas no serien unitats que "reflecteixen i es conformen en les mateixes estructures", s'inscriu i es fon en la diferència existent entre el Japó i la Xina en el plànol de la realitat.

En l'àmbit de la lingüística, per poder analitzar i organitzar el que anomenem informació empírica, cal postular prèviament un cert grau de regularitat sistemàtica. El que fa que la lingüística pugui ser un corpus de coneixements formal i sistemàtic

Anunci d'una nova llar japonesa en la qual es combina la tecnologia moderna amb els vestits i rols tradicionals.

és precisament la hipòtesi de la unitat de la llengua, que mai no s'ha de confondre amb l'entitat real o essencial d'una llengua. Ara bé, la unitat sistemàtica d'una llengua no existeix en els diferents actes lingüístics de la mateixa manera com "l'espina dorsal existeix en el cos del mamífer".⁶ Així doncs, és erroni dir que la lingüística descobreix i caracteritza la unitat d'una llengua local o nacional concreta després d'analitzar les dades existents. El que succeeix és justament el contrari: postular la unitat d'aquesta llengua en concret és una condició necessària perquè hi hagi investigació lingüística. La naturalesa d'unitats lingüístiques com el japonès o el xinès és bàsicament discursiva.

Això vol dir que una unitat lingüística no pot ser representada com un espai circumscrit o tancat. La metàfora de la granota i el pou no és tan banal: de fet és extremament encertada, i resulta especialment pertinent en el context del Japó contemporani, on el món exterior sembla una simple imatge projectada a les parets erigides pels *mass media* nacionals. Ara bé, si aquesta metàfora es relaciona amb un dels tòpics habituals de l'epistemologia, el del solipsisme cultural, es produeix una reificació d'aquestes unitats: això és precisament el que succeeix en el cas de Pollack. En part, el motiu rau en la seva manca de destresa per mantenir la diferència entre categoria d'anàlisi i objecte d'anàlisi; però hi ha una altra raó més important: l'absència general d'una crítica teòrica sobre el discurs modern.

Per exemple, les tres unitats esmentades (la llengua japonesa, la cultura japonesa i la nació japonesa) es fan servir sovint de manera pràcticament intercanviable. Com si obeís els models de la historiografia japonesa (*kôkoku shikan*) o el discurs més recent sobre la singularitat del Japó (*Nihon-jinron*), Pollack projecta la imatge estereotipada del Japó contemporani fins a la seva edat mitjana i la seva Antiguitat. Per remarcar les diferències que separen els japonesos dels xinesos i demostrar la relació dialèctica que hi ha entre ambdues nacions, Pollack recorre sovint a un argument circular en el qual la cultura japonesa es defineix a partir de la identitat de la llengua japonesa, la llengua japonesa es defineix a partir de la identitat nacional del poble i, finalment, el poble japonès es defineix per



la seva herència cultural i lingüística. Pollack no s'adona que aquesta sèrie de tautologies és característica d'una formació discursiva històricament específica. El que Pollack no veu és que no hi ha cap base lògica per establir una correspondència entre els referents de les tres categories. Com he argüït en un altre lloc, és només en la història recent que s'ha establert la hipotètica unitat de la cultura japonesa.⁷ La cultura com a objecte del discurs és una invenció nova. Per a Pollack, les tres enti-

4. David Pollack, *The Fracture of Meaning* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), p. 4.

5. *Ibíd.*

6. D'acord amb la crítica de la lingüística positivista que va plantejar Tokieda Motoki a la dècada de 1930, poden argüir-se tres motius: en primer lloc, la unitat de la llengua és molt similar a l'"l'ideal" kantiana o a l'*objectivitat constituent* que fa possible l'estudi empíric de la llengua; la unitat de la llengua, doncs, no es dona mai en "l'experiència", i, per tant, la idea de l'essència universal de la llengua no es pot generar a partir de les dades empíriques obtingudes sobre un nombre cada cop més gran de llengües particulars.

7. És al segle XVIII quan apareixen les unitats de la cultura, la llengua i l'etnicitat japoneses tal com les entenem avui dia. En aquest sentit, el japonès va néixer al segle XVIII. Vegeu Naoki Sakai, *Voices of the Past* (Chicago, 1983), p. 217-335.

tats esmentades són universals transhistòrics; és a dir: *The Fracture of Meaning* és un exemple d'essencialisme cultural. L'argumentació de Pollack tracta de definir el Japó com una particularitat on el sentit d'identitat depèn sempre de l'altre. No cal dir que aquest altre és una entitat universal gràcies a la qual, per contraposició, es fa palès el particularisme del Japó. Per extensió, aquesta definició implica que Japó ha estat des de sempre una comunitat "natural" i que mai no s'ha constituït com una nació "moderna".

Pollack assegura que, malgrat l'evident heterogeneïtat lingüística existent entre la Xina i el Japó, els japonesos van adaptar l'escriptura xinesa i això els va generar una ansietat permanent sobre la seva pròpia identitat.

"Als xinesos, per exemple, no se'ls hauria ocorregut més que a nosaltres de considerar com un 'problema' la idoneïtat de l'escriptura per expressar els pensaments. Tanmateix, la nostra investigació s'inicia precisament en el problema de l'adopció de l'escriptura xinesa en el 'primer' text del Japó, un problema que esdevindrà paradigmàtic de tot el que ve després."⁸

Per a Pollack, la singularitat japonesa es fa palesa sobretot en la necessitat de manllevar una escriptura estrangera. El títol del llibre, "la fractura del significat", procedeix d'aquesta constatació. Però el lector se sorprèn en llegir el següent: "És evident que la noció de 'fractura' en el terreny semiòtic de la cultura no és exclusiva del Japó; al cap i a la fi, la semiòtica moderna no és una disciplina particularment vinculada al Japó".⁹ Òbviament, David Pollack no volia dir: "Als xinesos, per exemple, no se'ls hauria ocorregut més que a nosaltres de considerar com un 'problema' la idoneïtat de l'escriptura per expressar els pensaments". Evidentment, Pollack no *volia dir* això perquè, al cap i a la fi, el significat no presenta una fractura només per als japonesos sinó per a tots nosaltres. Ara bé, no és cert que fer com si no s'admetés que l'escriptura és inadequada per expressar el pensament pot conduir a la formació d'una clausura etnocèntrica? Si tant l'escriptura com la parla són alienes al pensament i inadequades per expressar-lo, acceptar la

fractura del significat, no implica que l'escriptura és sempre estrangera i que, per tant, trenca la delimitació imaginària de la unitat ètnica, cultural i lingüística? No sosté Derrida que, quan algú escriu o parla, es troba sempre fora de la seva hipotètica identitat?

Per criticar el particularisme japonès, i possiblement el que entén com a essencialisme cultural japonès, Pollack necessita construir una imatge del Japó que no admet ni inclou els altres. És a dir, primer ha de crear un objecte per acabar demolint-lo. Durant el procés, però, Pollack comet l'error de definir aquest objecte des del seu propi essencialisme cultural. En conseqüència, l'essentialisme cultural s'accepta com el vocabulari bàsic del subjecte que duu a terme l'estudi en comptes de com un atribut de l'objecte estudiat.

Aquesta mena d'inversió apareix repetidament en el llibre de Pollack. D'altra banda, si atenem a la construcció metodològica general de l'obra, ens trobem amb una altra inversió prou evident. A la Introducció, Pollack sosté el següent: "El que m'interessa són les interpretacions que fan els japonesos d'allò que veuen com a essencialment 'xinès' més que no pas les nostres interpretacions o la interpretació dels mateixos xinesos".¹⁰ Segons la metàfora de la "granota i el pou", aquests tres àmbits, o tres pous, delimiten un horitzó hermenèutic, ja que Pollack defensa la naturalesa hermenèutica del seu estudi. Tanmateix, a la conclusió, diu: "El que m'interessa és un procés dialèctic... per això el meu estudi és abans que res una hermenèutica de la cultura japonesa, una anàlisi de les maneres com ha evolucionat en el temps la interpretació que fan els japonesos de si mateixos i de la seva cultura".¹¹ Aquí s'escull, doncs, el bàndol japonès, ja que Pollack declara que la dialèctica entre xinesos i japonesos només li interessa des del punt de vista dels segons, fins al punt que "ni la Xina ni la idea de la Xina queden necessàriament incloses en l'operació".¹² A Pollack només li interessa la Xina en la mesura que els japonesos se la representen.

El problema és que Pollack no té en compte un fet sense el qual la metàfora de la granota no funciona: la granota no pot veure el seu propi pou a les parets. La totalitat del pou mai no li resultarà visible. Per això, la granota no pot saber que es tro-

Anunci de la dècada de 1940 en la qual s'exalta la tecnologia i el consum, tot seguint els models occidentals.



ba confinada en un espai reduït i no és conscient que allò que per a ella és l'univers sencer no és més que un petit pou. Per entendre que el seu univers és un simple pou, la imatge del pou hauria de projectar-se a les parets. Per tant, per a la granota (els japonesos), la totalitat del pou (el Japó) és bàsicament invisible i només pot ser identificada com una representació projectada sobre les parets. Si tractem la Xina com una mera representació, hauríem de tractar el Japó exactament de la mateixa manera. Més encara: si els japonesos no tinguessin alguna representació del Japó i del seu confinament o subjecció a l'espai japonès, no podrien ser conscients que són japonesos i no podrien identificar-se amb el Japó. De la mateixa manera que la Xina, per als japonesos, és merament imaginària, el Japó és imaginari per als mateixos japonesos. Si vol parlar de la síntesi entre la Xina i la cultura japonesa, Pollack hauria de començar esmentant la síntesi del Japó en la cultura japonesa. Entre els japonesos i el Japó hauria d'haver-hi la mateixa dialèctica que hi ha entre els japonesos i la Xina. Però

Pollack, a causa del seu essencialisme cultural, és totalment cec al problema de la subjectivitat.

Una implicació irònica de la metàfora del pou és que ningú pot estar segur de no patir el mateix destí de la granota. La granota pensa que no hi ha cap altre món diferent fora del seu, i per això suposa que el coneixement que té del seu petit món és vàlid universalment. Ara bé, com sabem que el món dels qui se'n riuen de la granota no és un altre pou? El seu somriure condescendent es congelarà tan aviat com sentin plantejar aquesta pregunta. Al cap i a la fi, el Japó descrit per Pollack és tan diferent de la Xina que els japonesos imaginem a les parets del seu pou?

En cert sentit, *The Fracture of Meaning* es troba envaït per un sentiment d'inseguretat, que probablement sorgeix de la certesa implícita que en algun moment algú farà aquesta pregunta. Per defugir aquesta inseguretat, l'autor estableix una posició enunciativa que li permet parlar en termes universals: una posició ubíqua i transcendent des de la qual observa les coses. L'objectiu és que les paraules de Pollack quedin registrades naturalment com un metallenguatge. El llenguatge de Pollack postula el *nosaltres* des del qual pretén parlar, i el seu *nosaltres*, el subjecte parlant d'aquest metallenguatge, coincideix amb Occident i més específicament amb els Estats Units. Així, un cop més, Occident assumeix la seva universalitat i ubiqüitat enmig de la seva particularitat. No cal dir que l'argument de Pollack pressuposa que l'oposició de la teoria (universal) i l'objecte de la teoria (particular) és paral·lela a l'oposició existent entre Occident i el Japó.

S'instaura així un objecte privilegiat del discurs, anomenat Japó, amb la intenció de mostrar-nos l'entitat suposadament concreta del particularisme, en contraposició al qual el nostre universalisme és definit. El Japó queda definit com una particularitat específica i unitària en termes universals: la singularitat i la identitat de Japó sorgeixen en el

8. Pollack, *Fracture of Meaning*, p. 4.

9. *Ibid.*, p. 16.

10. *Ibid.*, pp. 3-4.

11. *Ibid.*, p. 227.

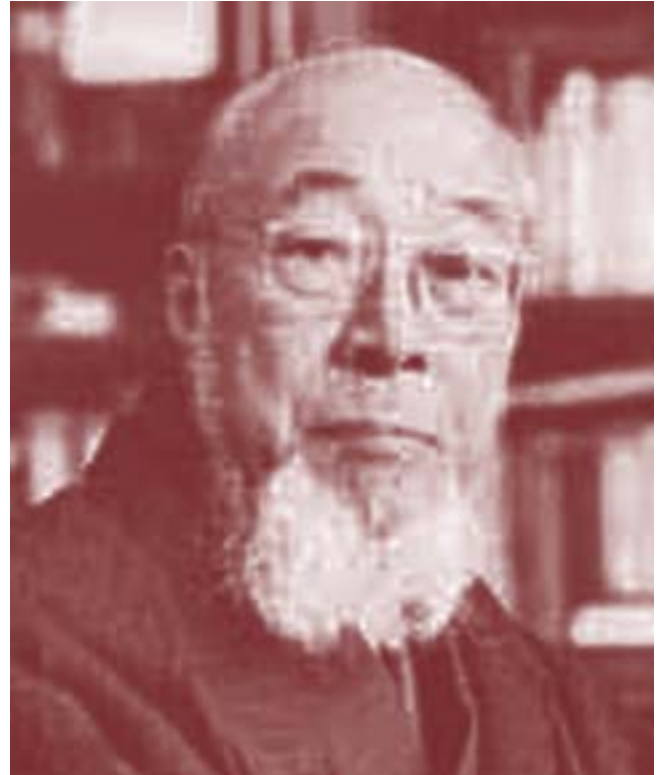
12. *Ibid.*

El filòsof Kôyama Iwao (1905-1993) que va fer una aportació significativa a la identificació dels referents nacionalistes contemporanis del Japó abans de la Segona Guerra Mundial.

moment que aquest destaca com un objecte particular en l'àmbit d'Occident. Només quan s'integra en l'universalisme occidental adquireix la seva pròpia identitat com a particularitat. És a dir, el Japó assumeix conscientment el seu propi "jo" únicament quan és reconegut per Occident. No és casual que el discurs sobre la singularitat japonesa (*Nihon-jinron*) esmenti in comptables casos que exemplifiquen la diferència entre Japó i Occident, el que equival a definir la identitat del Japó a partir d'allò en què divergeix d'Occident. La insistència en la peculiaritat de Japó i en allò que el diferencia d'Occident encarna el neguit de veure el jo des del punt de vista de l'Altre. Ara bé, això equival justament a plantejar la identitat del Japó en termes occidentals, cosa que, al seu torn, implica una tornada a la centralitat d'Occident com a punt de referència universal. Per això es pot dir que Pollack, tot i criticar l'exclusivisme i l'etnocentrisme japonesos, assumeix en realitat el particularisme i el racisme japonesos que tan evidents són en el *Nihon-jinron*. De fet, sense aquesta clara acceptació del particularisme, l'argument de Pollack no se sostindria.

Contràriament al que declaren una i altra part, l'universalisme i el particularisme es reforcen i complementen mútuament: en realitat no estan en conflicte, sinó que es necessiten i necessiten instituir una relació simètrica i útil per als dos si volen evitar una batalla dialògica que podria fer perillar la suposada seguretat i harmonia dels seus móns monològics. Tant l'universalisme com el particularisme, entrelaçats en íntima complicitat, destaquen els defectes de l'altre per tal d'ocultar els propis. En aquest sentit, un particularisme, com pot ser el cas del nacionalisme, no podrà ser mai una crítica seriosa de l'universalisme, perquè en realitat n'és còmplice.

A més, la relació entre Occident i el no-Occident sembla seguir la vella i coneguda fórmula de l'amo i l'esclau. A la dècada de 1930 es va analitzar profusament "l'època posterior a la moderna" (*gendai*), semblant en certa manera a la nostra postmodernitat, i una de les qüestions que més interessava els intel·lectuals japonesos era precisament la relació entre Occident i el no-Occident. En la diagnosi de la seva època, molts d'ells, inclosos els



joves filòsofs de l'Escola de Kyoto, com ara Kôyama Iwao i Kôsaka Masaaki, escolliren com l'element més significatiu la relació existent entre el món occidental (europeu) i el món no occidental (no europeu). Segons observaven, entre el final del segle XIX i el començament del segle XX s'havia produït un canvi fonamental al món. Fins als darrers anys del segle XIX, la història semblava haver avançat linealment cap a la progressiva unificació del món. El planeta sencer s'organitzava en un esquema concret on només hi tenia cabuda un centre, i la història semblava un procés incessant d'unificació i centralització al voltant d'Europa. És per tant comprensible, i en part inevitable, que la història es veiés llavors com un mer procés d'occidentalització (o d'europèitització). Aquest esquema històric contemplava el món sencer des del capdamunt, i es considerava occidental en el sentit que tota la resta del món estava condemnada a occidentalitzar-se. Essencialment, com molt bé representa l'historicisme de Hegel, "la història del món era història europea".¹³

Tanmateix, a finals del segle XIX, Kôyama sosté que el món no occidental comença a avançar cap

a la seva independència i a formar un món propi. Com a resultat d'aquesta transformació, el que fins llavors havia estat considerat el món sencer es revela simplement un món modern (*kindai*), un món entre diversos móns. La possibilitat per a la cognició i la praxi històriques que sorgeix d'aquesta transformació històrica fonamental del món va rebre el nom de: "Història del Món". En aquesta "Història del Món" s'assumí que els canvis històrics no es poden entendre sense fer referència a les categories espacials ja establertes: el clima, la geografia, la raça, la nació, la cultura, etc. Només en el marc que dibuixen aquestes categories es poden entendre els desenvolupaments històrics i interpretar els canvis produïts, que van ser incorporats a una unitat narrativa més àmplia. Aquesta asseveració, senzilla però indiscutible, assenyalà que la història no era només temporal o cronològica sinó també espacial i relacional. La condició perquè es pugui concebre la història com una sèrie lineal i evolutiva d'esdeveniments rau en la seva relació, encara no tematitzada, amb les altres històries, les altres temporalitats *coexistents*. Així com la "història monista" (*ichigenteki rekishi*) negligia la seva dependència implícita de les altres històries i es tenia per autònoma i total, la història "del món" es concebia a si mateixa com les relacions espacials entre històries. En la història del món, per tant, la història no podia ser pensada en termes referits exclusivament a ella mateixa: la història monista no podia concebre el món de la manera com l'escatia la història del món, ja que el món és bàsicament un àmbit d'heterogeneïtat i d'alteritats. Més endavant veurem en quina mesura la història del món de Kôyama era capaç d'enfrontar-se a l'heterogeneïtat i als altres, i examinarem si la història del món podria obrir-se en algun moment als altres en la seva heterogeneïtat i la seva alteritat. Diguem ara que aquesta noció d'alteritat i d'heterogeneïtat s'havia definit sempre a partir de les diferències entre nacions, cultures i històries, com si dins d'una sola nació, cultura o història no haguessin tingut també diferències i heterogeneïtat. Per a Kôyama, l'heterogeneïtat i l'alteritat eren com a molt moments de les diferències *internacionals*.

L'oblit dels predicats espacials, que apareix com la veritat de la història monista quan sorgeix la his-

tòria del món, resulta de determinades condicions històriques. Si el món històric i cultural no s'enfronta al repte o la influència d'un altre, no podrà adonar-se que el seu món no equival al món en un sentit ampli i continuarà imaginant-se com si fos representatiu i representació de la totalitat. La història eurocèntrica és un dels exemples més típics d'això, ja que per a ella el món no existeix. Però Kôyama també afegeix a la llista la història nacional japonesa. La història nacional japonesa és un altre dels exemples d'història monista, on el Japó, malgrat haver rebut la influència d'altres històries i cultures, encara no ha arribat a entendre, a causa de la seva situació d'aïllament (*shimaguni-teki jôken*), que la història resideix precisament en la interrelació amb els altres.

El que remarca Kôyama és el fet que la identitat d'una història es constitueix a través de la interdependència amb altres històries, amb coses diferents d'ella mateixa. Ara bé, com que la història monista no reconeix les condicions que fan possible la seva pròpia identitat, extrapola ingènuament i indefinidament uns valors concrets, insistint en la seva validesa universal: és a dir, interpreta i identifica incorrectament el moment en el qual tenen simultàniament inici la necessitat de proclamar la seva universalitat i la insistència en la seva identitat. Així, el moment de l'alteritat és deliberadament transformat amb el propòsit de mantenir la seva hipotètica centralitat com a instigador d'allò universal i la commensurabilitat dels valors universals i particulars. Això, evidentment, equival a anul·lar l'Altre en la seva alteritat. Segurament, la missió que la història monista creu encarnar se sintetitzi d'una manera precisa en la idea següent: "Ells són igual que nosaltres". Però no oblidem que aquesta asseveració és radicalment diferent d'aquesta altra: "Nosaltres som com ells", on no es garanteix la centralitat del *nosaltres*: és a dir, no es proclama la superioritat sinó la inferioritat de poder del *nosaltres*. Ambdues, però, formen una dualitat *complementària*.

La història monista estava al servei d'una determinada dominació històrica, un tipus de domina-

13. Kôyama Iwao, "Sekaishi no rinen" (The idea of world history), *Shisô*, abril-maig 1940.

ció que encara avui té efectes turbulents. Kôyama, però, va detectar i va intentar definir un punt d'inflexió en l'evolució de la història monista. Kôyama insistia en el fet que era a punt de sorgir una altra història: la història del món, que reconeix les altres històries. La seva emergència havia de marcar un canvi fonamental en la relació entre el subjecte de la història i els seus altres: i això impediria continuar defensant una història monista en la qual els altres no tenien dret a exercir el seu propi reconeixement. En aquesta nova història, el principi seria la pluralitat de les històries i la interacció entre elles. D'aquesta manera, els termes espacials de la necessitat quedarien incorporats en una història que es construiria com una síntesi del temps i de l'espai, i s'internacionalitzaria.

El que defensa Kôyama pot semblar una història genuïnament pluralista per oposició a una de singular i lineal; d'altra banda, si creiem tot el que s'ha dit, sembla que aquesta transició de la història monista a la història del món havia de marcar un canvi històric radical, conduent a un repartiment nou de poders on s'expressarien amb plenitud les diverses particularitats culturals, nacionals i històriques. Tots els móns culturals deixarien llavors d'estar mediatitzats pel que Kôsaka Masaaki va anomenar els "universals ontològics" (*yû-teki fuhen*) i ho estarien pels universals *mu* (*mu-teki fuhen*).¹⁴ En aquest cas, ens trobaríem davant del més enllà dels temps moderns, l'altre costat de la bretxa històrica que permet definir els límits del discurs modern: és a dir, una postmodernitat veritable.

En aquest context, val a dir que, tant per a Kôyama com per a Kôsaka, la unitat del subjecte de la història, de la història pluralista, equival inequívocament al de l'estat nació. Ambdós autors, però, destaquen que l'estat nació no es correspon immediatament amb una raça (*jinsu*) o amb un poble (*minzoku*). Per a ells, l'estat és un *ser-per-a-si* que s'enfronta a d'altres estats, i és en aquest sentit que existeix en el "món". L'estat, per tant, no es pot comparar amb altres "entitats" com la raça, la nació, el clan o la família, precisament perquè ha d'estar mediatitzat per les relacions que manté amb altres estats i ha de ser per tant autoreflexiu: és a dir, un subjecte. D'altra banda, la nació designa una comu-

nitat arrelada a la natura, una comunitat on la gent neix i mor. El lligam que manté units els seus membres és el de la sang, la procreació i la terra, i és natural en la mateixa mesura que és natural el vincle entre mare i fill.

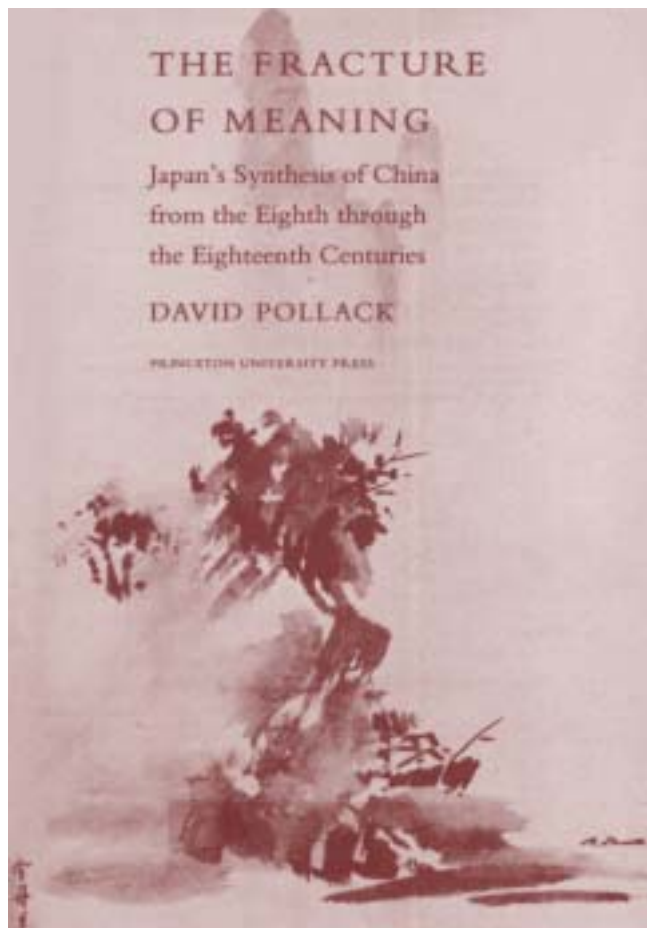
Aquí, Kôyama fa una advertència: la nació en tant que comunitat natural no pot ser mai el subjecte de la història perquè no està mediatitzada per universals. La comunitat natural (Kôsaka l'anomena "substància" [*kitai*]) no és un subjecte per si mateixa, ja que encara ha de racionalitzar-se. La comunitat natural ha d'estar representada per l'estat; és només a través de l'estat com la comunitat natural s'identifica com a *nació-per-a-si*. I només a través de la representació que es fa de si mateixa, la nació esdevé històrica i genera la seva pròpia cultura, un món històric propi. En aquesta fase, una nació forma una història o un món històric propis amb l'estat com a subjecte.

Tot i rebutjar la filosofia hegeliana perquè li sembla una continuació de la història monista, Kôyama segueix rigorosament la construcció de Hegel. Acceptant totes les premisses "modernes", Kôyama tracta de canviar simplement la visió històrica que ofereixen. En introduir la història del món pluralista i declarar que se situa més enllà de la modernitat (*kindai*), Kôyama accepta pràcticament tot allò que l'Estat japonès havia assumit en nom de la modernització. El rebuig d'Occident i d'allò modern expressat per la seva crítica de la història monista sembla demostrar que tota la retòrica de l'antimodernitat amaga en realitat una aprovació acrítica de tot allò modern; això es veu quan Kôsaka i Kôyama s'enfronten a les qüestions on la crítica d'Occident esdevenia més urgent: els problemes del conflicte sino-japonès de la dècada de 1930 i els primers anys de la de 1940.

En una taula rodona que va tenir lloc el novembre del 1941, Kôsaka, Kôyama i altres recordaven la relació existent entre l'evolució històrica i la moralitat d'una nació.¹⁵

KÔYAMA: El subjecte [*shutai*] de l'energia moral hauria d'estar en la nació [*kokumin*]... La nació és clau en qualsevol problema. L'energia moral no té res a veure amb l'ètica individual o personal, o amb la puresa de la sang.

Portada de l'obra de David Pollack, *The Fracture of Meaning* (1986), en la qual l'autor analitza la construcció històrica de la identitat japonesa a través de la relació entre el Japó i la Xina.



Culturalment i políticament, la nació és el centre de l'energia moral.

KÔSAKA: És cert. El poble [*minzoku*] per si sol és un concepte sense sentit. Quan un poble assoleix la subjectivitat [*shutaisei*], esdevé forçosament un poble nacional [*kokka-teki minzoku*]. El poble sense subjectivitat o sense autodeterminació [*jiko gentei*], això és, els pobles que no s'han transformat en una nació [*kokumin*], són mancats de poder. Per exemple, un poble com l'ainu no assoliria la independència, i amb el temps ha estat assimilat a altres pobles [ha estat transformat dins d'una] nació. Em captiva la qüestió de si els jueus seguirien el mateix destí. Penso que el Subjecte de la Història del Món ha de ser un poble nacional entès en aquest sentit.¹⁶

No és fàcil veure les diferències que separen aquest plantejament de la subjectivitat moderna

i el plantejament de la dialèctica hegeliana. En primer lloc, la nació *moderna* ha de ser una encarnació de la voluntat (*jiko-genteisei*). Això és, el subjecte de la nació és en tot moment l'autodeterminació (determinació del jo com a tal) i el jo determinant (el jo que es determina a si mateix). A més, la nació *moderna* ha d'exterioritzar-se per esdevenir conscient de si i fer la seva voluntat. Per això és, sense excepcions, una nació que es representa a si mateixa en l'estat; és la síntesi d'un poble (irracional) i de l'estat (racional). La nació és la raó concretada en una individualitat (*kobetsusei* = poble), el que vol dir que la nació pot no coincidir d'entrada amb el poble. Perquè un poble es transformi en una nació, ha d'estar mediatitzat negativament per altres pobles. Això és, per formar la nació, el poble més fort ha de conquerir i dominar els pobles més febles.¹⁷

La fragilitat de la retòrica antimoderna d'aquests pensadors es fa especialment palesa quan debaten la història del món pluralista en el context de la situació històrica contemporània. En una altra taula rodona titulada "Tôakyôeiken no rinrisei to rekishisei" (Ètica i Historicitat de l'Esfera de Coprosperitat de la Gran Àsia Oriental), que va tenir lloc tres mesos després de l'anterior amb els mateixos participants, es vincula directament la qüestió a la història de la relació sino-japonesa.¹⁸

KÔSAKA: La guerra sino-japonesa [*shina jihen*] implica moltes coses i és extremament complexa. Però el factor que en determinarà finalment el resultat és la qüestió següent: "Quina moralitat és superior, la japonesa o la xinesa?". Evidentment, les maniobres polítiques i

14. Kôsaka Masaaki, "Rekishi-teki sekai" (Historical world) (1938). A: *Kôsaka Masaaki chosakushu* (Complete works of Kôsaka Masaaki), vol. 1 (Tokyo: Risô-sha, 1964), p. 176-217. 15. Kôsaka Masaaki, Suzuki Shigetaka, Kôyama Iwao i Nishitani Keiji, "Sekai-shiteki tachiba to Nihon" (The standpoint of world history and Japan), *Chûô Kôron*, gener 1942.

16. *Ibid.*, p. 185.

17. Kôsaka, "Rekishi-teki sekai", p. 192.

18. Kôsaka Masaaki, Suzuki Shigetaka, Kôyama Iwao i Nishitani Keiji, "Tôakyôeiken no rinrisei to rekishisei" ("Ethics and historicity of the Greater East Asian Coprosperity Sphere"), *Chûô Kôron*, abril 1942.

culturals tenen gran importància. Tanmateix, la nostra actitud moral envers els xinesos pot tenir-ne encara més. Hauríem de considerar mesures com la següent: podríem enviar a la Xina molts dels nostres conciutadans de moralitat excel·lent perquè exhibissin la nostra energia moral fins que la gent d'allà quedés persuadida i convençuda [de la nostra superioritat moral]. La guerra sino-japonesa és també un conflicte entre moralitats. Ara que hem entrat a la Gran Guerra d'Àsia, el conflicte ha augmentat d'escala i s'ha transformat en una batalla entre la moralitat oriental i l'occidental. Dit d'una altra manera: la qüestió és quina moralitat tindrà un paper més important en la Història del Món en el futur.¹⁹

Soprèn que, tal com estaven les coses, els ponents no es limitessin a parlar de la moralitat de la nació japonesa sinó que a més li atribuïssin una superioritat sobre la xinesa. Si pensem en quina devia ser l'atmosfera moral en el moment que es van fer aquestes declaracions, estem temptats de preguntar-nos si Kôsaka no parlava seriosament. Malgrat tot, el que és interessant és que la relació entre la moralitat japonesa i la xinesa es planteja com una mena de dialèctica. Kôsaka sembla convençut que la superioritat de la moralitat japonesa acabarà demostrada, com si ho garantís la superioritat militar del Japó.

Per a Kôsaka, el procés històric implica una sèrie de conflictes inevitables que permeten jutjar la moralitat d'una nació en contraposició a la d'una altra. L'incident a la Xina (la guerra sino-japonesa) és una guerra moral, i la guerra del Pacífic és un altre camp de batalla on es dirimirà la superioritat moral d'Orient o d'Occident d'acord amb la moralitat definitiva de la totalitat, és a dir, de tota la humanitat. En aquest sentit, la història tal com la concep Kôsaka és la història del desenvolupament moral que duu a l'establiment d'una moralitat per a la humanitat, a l'emancipació definitiva del gènere humà. Tot i haver criticat repetidament el terme "humanisme", Kôsaka no pot resistir la temptació de recórrer a l'humanisme per justificar l'*status quo*. És a dir: la seva crítica de l'humanisme i de la modernitat és en el fons una celebració dissimulada.

Al marge de la increïble vanitat que demostra aquest episodi, hi ha una formació teòrica que contradiu clarament les premisses de la història del món pluralista. Imaginar la relació entre Xina i Japó en termes del conflicte entre la moralitat xinesa i la moralitat japonesa equival a postular una relació dialèctica entre ambdues moralitats. És a dir, segons aquesta visió optimista, la moralitat japonesa acabarà demostrant la seva universalitat i alhora la particularitat de la moralitat xinesa. Això hauria de donar-se necessàriament en un procés durant el qual les particularitats quedarien sotmeses al domini d'una universalitat. Segons Kôyama: "[Els xinesos] tenen una percepció subjectiva del seu sinocentrisme però els manca una consciència objectiva del 'Món'... Encara que a la Xina hi ha moralitat, al Japó hi ha energia moral."²⁰

El que veiem aquí és l'aspecte més lleig de l'universalisme, i no hauríem d'oblidar que és aquesta, precisament, la realitat del "pluralisme" de Kôyama. No només anticipava, sense qüestionar-se-la, la victòria dels japonesos sobre la Xina, sinó que assumia la superioritat moral japonesa; per a ell, la provisional superioritat militar del Japó (que al cap i a la fi era falsejada pels mass-media nacionals) l'autoritzava a parlar amb condescendència. Si l'alternança dialèctica entre la moralitat universalista i la particularista funcionés tal com Kôyama suposava, hauria anul·lat la coexistència pluralista d'històries i tradicions que tan rotundament defensava a la crítica de la *història monista*. En l'esquema binari de l'universalisme i el particularisme, els subjectes plurals s'anirien organitzant progressivament com tantes altres particularitats sotmeses a un únic centre d'universalitat.

Com es pot evitar, doncs, la detestada *història monista*? Per a la història del món, no seria diferent de la història del progrés cap al domini complet d'un centre únic. Kôyama i Kôsaka es creuen amb dret d'imputar als xinesos la manca d'un sentit històric mundial, per la seva insolència i finalment, pel seu particularisme: s'hi creuen autoritzats perquè pensen que estan parlant des de la posició de l'universalisme.

La història del món pluralista resulta ser una versió més de la història monista. No sé pas com es pot evitar aquesta conclusió, si els subjectes de la

La precarietat, a tots els nivells, fou una de les conseqüències de la desfeta militar de la Segona Guerra Mundial, condicions de vida que alimentaren un retorn a un cert nacionalisme japonès a partir de la dècada de 1960.

història del món es fan equivaldre a les nacions. Si s'afirma i s'exalta la identitat nacional com a única base de la praxi històrica, com es pot plantejar una crítica efectiva de la modernitat? La crítica de la modernitat que desenvolupen Kôyama i Kôsa-ka és en el millor dels casos una semblança d'antiimperialisme sota el qual es defensa obertament la modernitat japonesa (incloent les inevitables conseqüències de l'impuls expansionista). El que els molesta de la història monista no és pas que la seva organització eurocèntrica deixi un gran nombre d'individus sense la possibilitat de respectar-se a si mateixos. Allò que rebutgen és el fet que, en aquesta organització eurocèntrica del món, la *hipotètica* unitat dels japonesos quedi exclosa del centre. I el que haurien volgut aconseguir era canviar el món de manera que els japonesos passessin a ocupar la posició central: la del subjecte que determina les altres particularitats des de la universalitat pròpia. Per aconseguir aquest objectiu, podrien acceptar qualsevol tret occidental, amb la condició que s'adaptés a l'estructura de l'estat nació modern. El que els movia no era pas una determinació antioccidental sinó la voluntat de seguir la via de la modernització. Atès que la centralització i l'homogeneïtzació són dos dels requisits de la modernització, la seva filosofia de la història del món il·lustra de manera paradoxal la inevitabilitat de la guerra en demostrar la impossibilitat de coexistir *fora* d'Occident. El Japó, fins i tot en el seu particularisme, estava ja implicat en l'Occident ubic i per això no podia ser vist, ni històricament ni geopolíticament, com quelcom *exterior* a Occident. Això vol dir que, per criticar Occident en relació al Japó, era necessari començar fent una crítica del Japó. De forma similar, la crítica del Japó implica necessàriament una crítica radical d'Occident. En la mesura que hom pretén parlar des de la posició del *nosaltres*, des de la hipotètica unitat d'Occident o Japó, no pot defugir la dicotomia de l'universalisme i el particularisme: per radical que sigui la postura plantejada, no podrà dur a terme una crítica efectiva.

Després de la derrota del Japó el 1945, Takeuchi Yoshimi és un dels pocs intel·lectuals que analitza seriosament la moralitat japonesa en relació amb la Xina i reconeix obertament que el conflicte que el Japó acaba de perdre és una guerra entre



la moralitat japonesa i la xinesa. Takeuchi va demostrar brillantment, basant-se en arguments socioeconòmics i morals, la inevitabilitat de la derrota del Japó. Tanmateix, Takeuchi, tot i que durant la guerra es comptava entre els que s'oposaven a la idea de l'"Esfera de Coprosperitat de la Gran Àsia Oriental" defensada per la història del món, és també un dels pocs que van gosar veure certa legitimació en el que havia incitat molts filòsofs, inclosos els partidaris de la història del món, a adoptar la retòrica del *pluralisme*. Takeuchi tracta d'argumentar per tots els mitjans la preocupació intel·lectual que envoltava el problema de la dominació occidental, el qual, evidentment, no havia desaparegut amb la derrota del Japó.

De manera similar al mode com Kôyama defineix la història monista, Takeuchi destaca la naturalesa involuntària que la modernitat presenta per al no-Occident. En aquest cas també, el terme "modernitat" no significa un concepte merament temporal o cronològic sinó també un d'espacial, en el sentit que, per al no-Occident, la significació de la modernitat rau en la relació espacial amb Occident. Segons Takeuchi, per a Orient la modernitat és bàsicament el sotmetiment al control polític, militar i econòmic d'Occident. L'Orient modern no va néixer fins que no va ser envaït, derrotat i explotat per Occident. En altres paraules, Orient només accedeix a l'època moderna quan esdevé un objecte per a Occident. Per tant, per al no-Occident, la certesa de la modernitat és la seva reacció respec-

19. *Ibid.*, p. 120-121.

20. *Ibid.*, p. 129.

te d'Occident: segons Takeuchi, és inevitable que sigui així perquè la modernitat es configura precisament amb relació a la problemàtica de la identitat subjectiva d'Occident.

“La modernitat és l'autoreconeixement d'Europa, el reconeixement del jo modern d'Europa com quelcom diferent al seu jo feudal: i aquest reconeixement només pot donar-se en un procés històric concret, en el curs del qual Europa s'allibera dels seus trets feudals (alliberament marcat pel naixement del capitalisme lliure en el camp econòmic o per l'establiment de la personalitat moderna com un individu independent i igual en les relacions humanes). Europa només és possible en aquesta història; i a la inversa: podem dir que aquesta història sols és possible a Europa. I això perquè la història no és una forma temporal buida sinó un ens etern on hi ha una lluita per superar les dificultats i arribar a ser un mateix. Sense això, el jo desapareixeria i la història desapareixeria.”²¹

Occident (Europa) no pot ser Occident si no lluita contínuament per transformar-se; Occident no és res objectivament, només pot ser quelcom reflexivament.

“La capital [d'Europa] vol estendre el seu mercat, els missioners tenen el mandat d'estendre el regne del cel. Per mitjà d'una tensió permanent, els europeus s'esforcen per ser ells mateixos. Aquest esforç incessant per ser ells mateixos fa impossible que continuïn sent el que són en si mateixos. Per poder ser ells mateixos, han d'arriscar-se a desaparèixer.”²²

La idea de progrés o la d'historicisme no s'entenen sense fer referència a aquesta cerca incessant del jo, a aquest procés constant de recentrament al voltant d'un mateix.

Era inevitable que aquest procés d'autoalliberament dugués Occident a envair Orient. En envair Orient, “[Europa] va descobrir allò heterogeni i es postulà a si mateixa per contraposició a això”. Al mateix temps, la invasió europea introdueix el capitalisme dins d'Orient. Com sabem, el sorgiment del capitalisme a Orient s'ha interpretat com una conseqüència de l'expansió que Occident havia emprès

per sobreviure i com un testimoni del progrés i el triomf de la raó en la història del món. Evidentment, la reacció d'Orient a l'expansió d'Occident va ser oposar-li resistència. Ara bé, va ser justament amb aquesta resistència com Orient va quedar sotmès al domini d'Occident i va contribuir, com a moment, a la formació d'una història del món monista i eurocèntrica. En aquest esquema, Orient estava destinat a fer el paper d'autoconsciència que havia fracassat en la reafirmació dialèctica permanent i a resituar Occident com a autoconsciència segura de si mateixa; d'altra banda, Orient també funcionava com l'objecte necessari per al procés de formació d'Occident com a subjecte cognoscitiu. Es pensava que Orient havia d'oferir una sèrie interminable de coses diferents i estranyes, alhora que s'afirmava implícitament la familiaritat de les coses *nostres*. El coneixement de les coses orientals es conformava a partir de les relacions de poder existents entre Occident i el seu altre-objecte, i com demostra *l'Orientalisme* d'Edward Said, continuava confirmant i consolidant aquesta relació. No hem d'oblidar, però, que segons això Orient no pot ser representat per a si mateix: només pot ser representat per a Occident.

D'una banda, Occident es defineix per contraposició a allò que li és aliè: és a dir, Occident necessita el seu altre per a la seva identitat. D'altra banda, Occident és ubic i invisible, ja que se suposa que és la condició de possibilitat per a un coneixement universalment vàlid. Només en la formació discursiva que anomenem modernitat pot existir la universalitat com a universalitat essencialment occidental. Però, com diu Takeuchi: “Orient resisteix”. Insisteix en el terme “resistència”.

Orient resisteix, pertorba el domini d'Occident. Però observem que la modernització d'Orient es va veure impulsada per aquesta resistència. Takeuchi insisteix en el fet que, si no hagués resistit, Orient mai no hauria estat modernitzat. De la mateixa manera, la modernització d'Orient no s'ha d'entendre com una mera imitació de les coses occidentals, tot i que hi ha alguns casos, com el de la modernització del Japó, en què la voluntat de resistir va ser molt feble. Com demostra àmpliament el fet que Orient necessités modernitzar-se i adoptar elements occidentals per poder resistir-s'hi, la moder-

nització d'Orient testimonia un avenç o un èxit d'Occident i, per tant, sempre és occidentalització o europeïtzació. És obvi que Orient, fins i tot en la seva resistència, està sotmès al mode de representació dominat per Occident. I el seu intent de resistir-se a Occident està condemnat al fracàs, ja que Orient no pot ocupar la posició de subjecte. És possible, doncs, definir Orient com allò que mai no podrà ser subjecte?

No cal dir que ni Occident ni Orient són referents immediats. La unitat d'Occident depèn totalment de la manera com s'enfronti a la resistència en l'expressió de la seva identitat subjectiva. En aquest punt, l'explicació que fa Takeuchi del terme "resistència" sembla oscil·lar entre dues lectures diferents.

Al mateix temps, Takeuchi assenyala que Orient no connota cap comunió interna entre els noms que hi queden subsumits: s'estén des de les regions del Proper Orient fins a les de l'Extrem Orient. En zones tan diverses, és difícil trobar algun tret religiós, lingüístic o cultural comú. Orient no és un món unificat ni una unitat cultural, religiosa o lingüística. La base de la seva identitat es troba fora d'ell mateix; el que el dota d'un vague sentit d'identitat és el fet de ser allò que Occident exclou i objectivitzava al servei del seu progrés històric. Orient ha estat des del principi una ombra d'Occident. Si Occident no existís, Orient tampoc no existiria. Segons Takeuchi, aquesta és la definició bàsica de la modernitat. Per al no-Occident, la modernitat significa sobretot el fet de veure's mancat de la pròpia subjectivitat. Així doncs, ha de conquerir el no-Occident la seva subjectivitat? La resposta de Takeuchi a aquesta pregunta sembla traslluir la mena d'ambigüitat tan característica de tot el seu discurs. "No hi ha *resistència*, és a dir, no hi ha voluntat de conservar el jo (el jo per si mateix no existeix). La manca de resistència significa que el Japó no és oriental. Però al mateix temps, la manca d'un desig de mantenir-se (no hi ha jo) significa que el Japó no és europeu. És a dir, el Japó no és res."²³

Segons Takeuchi, "Japó no és res". Ara bé, el Japó és realment tan nebulós i amorf sense aquesta voluntat de recentrar-se? Com que el Japó no vol ser ell mateix, postular-se de nou –argumenta Takeuchi– no aconsegueix ser ell mateix i tampoc

ser com Occident. En la seva crítica del Japó contemporani, sembla com si el Japó no hagués tingut mai cap representació de si mateix, com si el seu jo no s'hagués concretat en diverses institucions: com si hagués mancat un estat que imposés el sentiment nacional en els habitants de la regió, com si els habitants de la zona no poguessin identificar-se en termes nacionals, com si la nació anomenada Japó hagués existit durant milers d'anys com una simple comunitat natural.

Japó és una nació moderna. Va ser precisament l'esforç per mantenir-se el que va fer que els habitants dels territoris japonesos s'organitzessin en una nació i es representessin en l'estat d'aquesta nació. Ara bé, una nació sense un sentiment d'identitat, com hauria pogut iniciar una guerra que va durar més de quinze anys i va tenir conseqüències de proporcions desastroses des del punt de vista humà i econòmic? Takeuchi sembla atrapat en la dicotomia historicogeopolítica d'allò premodern i allò modern, d'acord amb la qual, com que Occident és modern, Japó ha de ser premodern o com a mínim no modern. Quan parla del Japó, Takeuchi no analitza la dicotomia formada per Occident i el no-Occident exclòs per Occident, sinó que accepta d'entrada la seva validesa. Però aquest mecanisme analític cau per terra quan es troba davant de l'objecte de la seva anàlisi.

Aparentment, l'error d'interpretació prové de la convicció de Takeuchi que, per contrarestar l'agressió d'Occident, el no-Occident ha de formar nacions. A partir d'aquí, allò que és heterogeni a Occident podrà organitzar-se en una *resistència* monolítica contra Occident, en la qual, però, haurà de predominar l'homogeneïtat nacional. L'existència de la nació seria impossible sense construir el que Hegel va anomenar "l'esfera universal homogènia". Per això, ens agradi o no, el procés de modernització implicat en la formació general de la nació ha d'incloure l'eliminació de l'heterogeneïtat inter-

21. Takeuchi Yoshimi, "Kindai towa nanika" (What is modernity?) (1948). A: *Takeuchi Yoshimi zenshū* (Complete works of Takeuchi Yoshimi), vol. 4 (Tokyo: Chikuma Publishers, 1980), p. 130.

22. *Ibid.*, p. 131.

23. *Ibid.*, èmfasi afegit.

L'intel·lectual japonès Takeuchi Yoshimi (esquerra) (1910-1977) s'inspirà en l'obra de l'escriptor xinès Lu Xun (dreta), pseudònim de Zhou Shuren (1881-1936), per tal de repensar la identitat japonesa moderna.



na. Entre la nació en conjunt i els elements heterogenis interns es repeteix exactament la mateixa relació que hi ha entre Occident i el no-Occident. Segons aquest esquema, la nació està sempre representada per l'estat i per tant és un subjecte al qual estan subjectes els seus membres, mentre que els elements heterogenis es veuen privats de la seva subjectivitat i per tant no estan subjectes al subjecte.

Takeuchi, que conserva sempre la fe en l'emancipació universal de la humanitat, és positivament partidari del pensament modern. En aquest sentit, pensa que al cap i a la fi la història del món monista és inevitable i que, per tant, l'emancipació universal no estarà a càrrec d'Occident sinó d'Orient. Per a ell, Orient és el veritable subjecte de la història. Mentrestant, hem d'acceptar l'eliminació de l'heterogeneïtat per poder construir la nació, el subjecte de la història. És un error qualificar Takeuchi d'antimodern, ja que rebutja només alguns aspectes limitats de la modernització.

D'altra banda, podem distingir un fil argumental que suggereix una altra lectura del terme "resistència". En teoria, la resistència no contribueix a la formació de la identitat subjectiva d'Orient. És a dir, la resistència no és una negació per mitjà de la qual es planteja un subjecte, contraposant-lo a allò que es nega. La resistència té a veure més aviat amb la negativitat, quelcom diferent de la negació, una negativitat que continua entrebancant una hipotètica estasi en la qual el subjecte esdevé adequat per a si mateix. En aquest punt, Takeuchi analitza quelcom de fonamental per al problema de la modernitat i d'Occident.

"No sé què és la resistència. No puc definir lògicament el significat del terme resistència... M'aterra la idea racionalista segons la qual tot pot fer-se present. Em fa por la imposició d'una voluntat irracional subjacent a la creença racionalista. Al meu parer, aquí sembla residir [l'essència d']Europa. [Fins fa poc] no m'havia adonat que aquesta por m'obsedia. Quan vaig comprendre que la majoria de pensadors i escriptors del Japó, exceptuant uns pocs poetes, no sentien el mateix que jo i no tenien por del racionalisme, i quan vaig adonar-me que allò

que ells havien produït en nom del racionalisme –inclòs el materialisme– no s'assemblava al racionalisme, vaig sentir dubtes. Però en aquell moment vaig descobrir Lu Xun i vaig veure que ell havia tingut la mateixa por que jo... Si em preguntessin "què és la resistència?", l'única resposta que podria donar és: 'És allò que trobareu en Lu Xun'." ²⁴

La resistència sorgeix d'una por molt arrelada al desig de representar-ho tot, un desig essencial per a la subjectivitat moderna. Lu Xun exemplifica un intent desesperat d'oposar-se a la subjectivitat, d'oposar-se a la subjecció a la subjectivitat, i en últim terme, d'oposar-se a la subjecció al subjecte.

"A Lu Xun li és impossible adoptar una actitud d'observació indiferent, és a dir, l'actitud pròpia de l'humanisme. Perquè el foll [el mateix Lu Xun] no pot salvar l'esclau, com espera ingènuament l'humanisme... L'esclau és esclau precisament perquè necessita ser salvat. Per això, quan algú el desperta, entra en l'estat "sense cap camí a seguir", que és "el moment més dolorós de la vida". Haurà d'acceptar la consciència de ser un esclau i haurà de sentir por. Tan aviat com es rendeixi i demani ajuda, oblidarà el seu estatus d'esclau. Dit d'una altra manera, l'estat "sense cap camí a seguir" és l'estat de vigília, de manera que, si l'esclau creu que hi ha un camí per on avançar, forçosament ha d'estar somniant."

I afegeix:

"L'esclau ha de rebutjar la seva identitat d'esclau, però al mateix temps, ha de rebut-



jar el somni d'alliberament. Ha de mantenir una aguda consciència del seu miserable estatus i ha de continuar en "l'estat de vigília més dolorós de la vida". Com que en aquest estat no hi ha cap camí a seguir, no pot desitjar ser algú diferent de qui és. Aquesta és la desesperació que hi ha en Lu Xun i que fa possible al mateix Lu Xun... No hi ha espai per a l'humanisme..."²⁵

Aquí, la resistència és sobretot allò que trastorna una possible relació representacional entre el jo i la seva imatge. És quelcom que s'oposa a la formació de les identitats que sotmeten les persones a les diferents institucions. Tanmateix, això no les allibera; no condueix a l'emancipació perquè sovint les persones, a través dels mots d'emancipació, se sotmeten a allò que més les atemoreix. Potser seria millor deixar-les dormir, en comptes de "despertar a crits els de son més lleuger i aconseguir que aquests pocs infortunats pateixin l'agonia de la mort irrevocable". En qualsevol cas, encara que hi hagi algú decidit a mantenir-se despert, igualment haurà de resistir-se a l'esperança d'anar més enllà. Tot i que Takeuchi està profundament compromès amb els valors de la modernitat, el que li permet criticar la modernitat és precisament el seu sentit de la resistència. Això és el que el diferencia dels qui contempen ingènuament la possibilitat de superar allò modern. Aquests, precisament en fer el gest de l'emancipació, cauen en el parany de la modernitat. Com que Takeuchi ha renunciat a la ideologia de l'emancipació, pot criticar amb eficàcia la modernitat tot i el seu compromís amb alguns valors moderns.

La incertesa que suscita el terme "postmodernitat" podria assenyalar una progressiva difusió de la resistència. Crec que interpreto bé el significat del terme "jo" quan, potser injustificadament, l'associo amb allò que Takeuchi va veure en Lu Xun.²⁶ Només en aquest punt es pot parlar d'esperança, tot i que caldrà fer-ho amb reticència, tal com s'expressa Lu Xun en el seu breu relat "La meva antiga llar".

"La sensació sobtada d'esperança em va fer por. Quan Jun-tu em va demanar el cremador i els palets d'encens, vaig riure en pensar que continuava adorant els ídols i mai no se'ls trauria del cap. Tanmateix, el que ara anomeno esperança no era més que un ídol que jo mateix havia creat. L'única diferència és que allò que Jun-tu desitjava era a l'abast de la mà, mentre que allò que jo desitjava era més difícil d'aconseguir.

Quan em vaig adormir, es va desplegar davant dels meus ulls un mar de color de jade sota una lluna rodona i daurada que sorgia d'un cel fosc. Vaig pensar: no podem dir que l'esperança existeixi, però tampoc que no existeixi. És com els camins que travessen la terra. Perquè en realitat, la terra no té camins per recórrer, però quan molts homes passen per un lloc, es crea un camí."²⁷

24. *Ibid.*, p. 144.

25. *Ibid.*, p. 155-57.

26. Vegeu Jacques Derrida, *Dissemination*, trad. a l'anglès de Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 61-171. [Hi ha traducció a l'espanyol de José Martín Arancibia, *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.]

27. Lu Xun, "My Old Home". A: *Selected Stories of Lu Xun*, trad. a l'anglès de Yang Hsien-ji i Gladys Yang (Beijing: Foreign Languages Press, 1972), p. 63-64.