

## Le rationalisme dans le Japon pré-moderne

TAKASHIMA, Motohiro

---

### Plan

- I Le rationalisme et la modernisation du Japon
    - 1 « Esprit Japonais et Génie Occidental »
    - 2 Qu'est-ce que le rationalisme pré-moderne ?
    - 3 Réductionnisme et Holisme
  - II Les rationalismes du Japon pré-moderne : exemples de réductionnisme et de holisme
    - 1 Le « Li » néo-confucéen participe-t-il du rationalisme ?
    - 2 Le rationalisme concernant la religion
      - a. Ihara Saikaku
      - b. Yamagata Bantô
      - c. Mori Ôgai
      - d. Holisme et réductionnisme
    - 3 Le rationalisme concernant l'économie
      - a. Ihara Saikaku
      - b. Ishida Baigan
      - c. Holisme et Réductionnisme
- 

### I Le rationalisme et la modernisation du Japon

#### 1 « Esprit Japonais et Génie Occidental »

La modernisation (industrialisation, capitalisation, occidentalisation) du Japon s'est réalisée après la Réforme de Meiji (1868) par l'importation rapide de la technologie et du système social occidental. Le projet fondamental du gouvernement de Meiji ne consistait pas seulement à transplanter telles quelles ces techniques venues de l'extérieur ( mise en place de la télécommunication en 1869, de la Compagnie des Transports Maritimes en 1870, du chemin de fer en 1872, de l'usine de soie de Tomioka, des becs à gaz etc.) ; il conduisit, en cherchant à développer la capacité à créer de telles techniques en interne, à la mise en forme du système éducatif (division du territoire en académies en 1872, fondation de l'Université de Tokyo en 1877 etc.). Ainsi, la modernisation se fit en même temps sur le plan matériel, et sur le plan des mentalités (établissement du rationalisme moderne).

Durant les premiers temps, suite notamment à la guerre de l'opium en Chine (1840-42), la modernisation fut menée sous l'impulsion d'une peur panique envers la société occidentale. C'est en un sens une réaction tout à fait censée et saine face à une société inconnue.

En ce qui concerne la pensée chinoise, on avait depuis

longtemps commencé à percevoir les limites de son efficacité. Ainsi, durant la seconde partie de l'époque pré-moderne, une critique antiquariste vit le jour au sein du confucianisme japonais ; pourtant malgré l'acceptation des cinq principes éthiques et des cinq principes moraux (morale fondamentale des relations humaines) qui constituent le cœur de la pensée de Confucius ou de Mencius, il n'y eut pas de réception directe d'autres principes du néo-confucianisme, tels que la métaphysique fondée sur le « Li » (la loi de l'univers, l'unité des principes *Yin* et *Yang*).

Le confucianisme ne contenait évidemment aucun élément permettant d'accélérer la modernisation. La pensée chinoise était plus un frein qu'un adjuvant à cette dernière. Les dirigeants et les intellectuels japonais de la fin de l'époque d'Edo avaient certes déjà conscience des limites de cette pensée chinoise, mais elle avait toujours été le cadre dans lequel les discours s'étaient construits. Ils se basaient sur les termes techniques du confucianisme (tels que *jinsei*, le gouvernement vertueux, ou encore *jin*, *gi*, *rei*, *chi*, *shin*, la compassion, la justice, le respect, la sagesse, la croyance sincère etc.).

Dans ce contexte, la réception au Japon de la culture occidentale se fit en suivant la règle dite de « l'esprit japonais et (du) génie occidental ». Cette formule signifie que lors de l'adoption des techniques et savoirs de l'occident moderne, la culture japonaise traditionnelle ne disparaît pas, mais se retrouve au contraire placée au centre du processus. Il s'agit donc de recevoir une culture inconnue, « le génie occidental », avec une individualité, « l'esprit japonais ». C'est le type de conception développée par un Sakuma Jôsan dans l'expression « vertus de l'orient, arts de l'occident » (*Réflexions sur mes erreurs*<sup>1</sup>). À l'arrière plan de ce terme d'« orient » se cache bien sûr cette Chine sur laquelle on ne peut compter mais c'est le Japon qu'il désigne directement.

Cependant, la véritable mise en présence des « vertus orientales et des arts occidentaux » n'est pas chose aisée. Ainsi, on a beau parler d'« esprit japonais et de génie occidental », peut-on vraiment comprendre le rationalisme cartésien en ayant comme base de réflexion le confucianisme ? Quelqu'un qui se concentre sur la mise en pratique des principes éthiques et moraux du confucianisme peut-il opérer une mise à distance objective de l'homme, voire de la nature elle-même, et décomposer leurs fonctions d'un point de vue mécaniste ? Il eût alors fallu, pour que le

« génie occidental » (rationalisme moderne) puisse voir le jour, que « l'esprit japonais » disparaisse. Or, en réalité, la modernisation du Japon ne se fit pas selon ce processus : « l'esprit japonais » constitua un pré-requis indispensable au déploiement du « génie occidental ».

Tsuji Tetsuo fait remarquer, à propos de la pensée scientifique japonaise :

« Les rapports entre l'académisme japonais traditionnel et la science sont de moins en moins considérés comme étant simples. On ne peut plus aujourd'hui décréter unilatéralement que les techniques traditionnelles n'étaient pas scientifiques et ne représentaient qu'un obstacle à l'introduction de la Science. Si ces techniques ne sont vraiment d'aucune utilité dans le processus de réception et de recréation de la science, alors la traduction de celle-ci est totalement impossible. Si l'on peut recréer la science en la rendant intelligible en langue japonaise, c'est que la culture japonaise traditionnelle recelait déjà cette potentialité. » (*La pensée scientifique au Japon : ses tâtonnements vers l'autonomie*)<sup>2</sup>

Ainsi, on peut penser que l'académisme traditionnel japonais (l'essence de cette culture japonaise désignée par des termes comme « vertus orientales ») et l'académisme moderne occidental (l'ensemble culturel désigné par « arts occidentaux » et regroupant les sciences naturelles modernes et le rationalisme) ont pu entretenir les trois types de rapports suivants :

- 1) La culture occidentale moderne est importée sans trop contredire la culture japonaise traditionnelle pré-existante.
- 2) La culture occidentale entre en force, écrasant complètement la culture japonaise pré-existante.
- 3) La culture japonaise pré-existante sert de réceptacle à la culture occidentale.

La modernisation japonaise s'est sans doute déroulée au croisement de ces trois directions.

Cependant, un tel classement se contente finalement de souligner la complexité de la modernisation concrète. La véritable question est : comment comprendre la modernisation (rationalisation), et pour cela comment la définir ?

## 2 Qu'est-ce que le rationalisme pré-moderne ?

Le rationalisme, cela va sans dire, est un invariant, et il ne saurait y avoir un rationalisme japonais particulier. Mais pourtant, cet « esprit japonais allié au génie occidental » n'est pas non plus une fiction nationaliste, née dans un Japon

perturbé par une modernisation non-désirée. La notion d'esprit japonais allié au génie occidental ne relève en fin de compte ni de l'illusion ni du délire. C'est en effet selon cette ligne directrice que la modernisation du Japon s'est déroulée. Dès lors, je voudrais examiner ce qu'est le rationalisme, et en particulier essayer de déterminer comment il conviendrait de considérer celui-ci au Japon.

La première difficulté réside dans le fait que le terme même de « rationalisme » regroupe plusieurs contenus et possède différentes définitions.

- 1) Dans le cadre étroit de l'histoire de la philosophie, on parle du rationalisme de Descartes par opposition à l'empirisme des anglo-saxons.
- 2) Dans le courant plus large de la pensée occidentale moderne, le rationalisme guide la société moderne et l'irrationalisme (mysticisme, romantisme etc.) s'y oppose.
- 3) Enfin, on parle de rationalisme à propos de l'idéologie qui sous-tend l'économie et le contrôle de l'administration de type capitaliste. C'est dans ce cadre que prend forme la domination sans partage du monde moderne par le rationalisme : ce dernier, en s'armant de la raison ou encore de l'efficacité fonctionnelle (basée sur les notions d'efficacité, de résultats et d'administration etc.) s'oppose au pouvoir traditionnel.
- 4) Enfin, et c'est sans doute l'aspect le plus important : bien que les explications précédentes puissent donner l'impression que le rationalisme se limite à une caractéristique de la modernité, la pensée rationnelle existait déjà avant celle-ci. Dans le sens où l'on peut toujours trouver une sorte de rationalisme dans quelque société et à quelque époque que ce soit, celui-ci connaît nombre de concrétisations, différentes les unes des autres. On pourra à ce propos se référer à *La morale protestante et l'esprit du capitalisme* de Weber<sup>3</sup>.

Je n'ai pas la place ici de traiter de tous ces aspects du rationalisme. Je voudrais néanmoins examiner le rationalisme pré-moderne afin de déterminer lequel a présidé à la modernisation du Japon. La réception du rationalisme moderne s'est opérée via « l'esprit japonais allié au génie occidental ». Comme pré-requis à l'introduction du « génie occidental », il y avait cet « esprit japonais ». Dès lors, on peut supposer qu'un certain rationalisme devait exister dans cet « esprit japonais pré-moderne ».

Tsuji Tetsuo soulève des questions tout à fait intéressantes à ce propos<sup>4</sup>. Là où Descartes considérait les hommes et les

animaux comme des machines élaborées, les techniciens japonais de l'époque d'Edo voyaient plutôt les machines comme des êtres vivants. Au lieu de saisir la nature des machines en les décomposant en leurs parties, ils essayaient de les comprendre en observant minutieusement le mouvement global. Ainsi, Tsuji explique que l'approche des techniciens japonais, lorsqu'ils apprennent les techniques d'ingénierie occidentale, est organique avant d'être théorique.

Ce qui fait la force de cette interprétation, c'est qu'elle soulève une question essentielle à propos des frictions entre la culture occidentale moderne et la culture japonaise traditionnelle lors de la réception de la première par la seconde.

Je voudrais mettre l'accent sur les deux points suivants : d'une part, on a pu autrefois critiquer la technique japonaise en mettant en avant une absence de créativité faisant d'elle une simple imitation, mais même cela ne fut pas chose aisée. En effet le processus d'autonomisation de la technologie japonaise a été rendu possible par la répétition de ces imitations difficiles. D'autre part, imiter ne signifie pas reproduire telle quelle l'ingénierie occidentale, et ces techniques, loin de n'être que des savoirs théoriques appris tels quels de l'extérieur, furent accumulées par une suite d'expériences et furent toujours jaugées à l'aune des techniques traditionnelles pré-existantes.

### 3 Réductionnisme et Holisme

Dans le processus de réception des techniques occidentales modernes, les techniques traditionnelles japonaises firent office de base. L'esprit japonais constituait un pré-requis à l'introduction du génie occidental. Or, si ce dernier est en fait le rationalisme moderne, ne pourrait-on pas postuler l'existence, dans l'esprit japonais, d'un rationalisme pré-moderne ? Si l'on entend par rationalisme un type de relation de correspondance correcte à la réalité, force est d'admettre qu'il n'y a pas qu'une seule manière de voir le réel. Or j'ai déjà mentionné ailleurs de l'existence d'une double conscience de l'être humain, et j'entendais par-là qu'il existe plusieurs (au moins deux) façons d'appréhender la réalité<sup>5</sup>. Le rationalisme pré-moderne ne pourrait-il pas lui aussi se définir dans le cadre de l'épistémologie ?

Quoiqu'il en soit, voici les deux types de conceptions en question :

Tout d'abord, nous avons le réductionnisme, type de discours épistémologique moderne<sup>6</sup>. Cette position consiste à penser que le tout est la somme des parties, et que l'on peut le décomposer en ses parties. Ainsi, comprendre une entité (un tout) revient à isoler ses éléments ou ses parties

constitutives. Nous autres, hommes modernes, en expliquant la matière (le tout) par les molécules ou atomes (les parties), et, de la même façon, en décomposant les organismes vivants (le tout) en ADN etc. (les parties), avons pu expliquer scientifiquement la matière et le vivant.

De même, les sciences humaines ou la philosophie, à l'instar des sciences naturelles, prennent l'individu (la partie) comme unité de référence indivisible et voient la société (le tout), comme un assemblage de ces individus. Le réductionnisme est la position épistémologique qui fonde aujourd'hui les sciences naturelles et le capitalisme.

Pourtant, on ne peut pas expliquer entièrement le monde ou l'humain selon ce modèle. La perception réductionniste n'est qu'une partie des perceptions humaines.

Ainsi, l'homme (le tout), est composé d'os et d'organes (les parties). Mais il ne suffit pas d'un montage d'os et d'organes pour créer un homme. Se pose en effet le problème de la vie, qui lie ces parties et en fait un tout. Nous avons donc : le tout (l'homme) = somme des parties (os et organes) + relation (vie).

C'est à dire que le tout est plus que la somme des parties, qu'un assemblage de morceaux. Le tout est une entité unique qui ne peut être réduite à ses éléments, et qu'il convient de comprendre comme tel. C'est ce qu'on appelle holisme. Cette position épistémologique sera importante pour définir le rationalisme pré-moderne.

J'ajouterais en passant que le réductionnisme est la position épistémologique moderne, et qu'il correspond à une ontologie qui fait du monde un assemblage d'unités éparses. Dans la relation à autrui, je suis moi, l'autre est l'autre, et chacun est égoïste. De même, dans la relation à la nature, l'homme est l'homme et la nature la nature ; ainsi considérée celle-ci n'est vue que comme étant au service de l'homme (anthropocentrisme). A l'inverse, l'épistémologie holiste est une ontologie selon laquelle le monde est un tout uni. Toutes les autres entités se reflètent en une seule. Dans ce cadre, moi et autrui, l'homme et la nature se trouvent mis en corrélation.

### II Les rationalismes du Japon pré-moderne: exemples de réductionnisme et de holisme

#### 1 Le « *Li* » néo-confucéen participe-t-il du rationalisme ?<sup>7</sup>

Le *Li* (jp. *Ri*), ou Loi de l'univers, est la ligne directrice des choses, et renvoie aux notions de justesse/devoir (*giri*), norme/raison (*jōri*), et de nécessité/vertu (*dōri*). On trouve de nombreuses occurrences de ce terme dans les classiques chinois, mais c'est dans les écrits de Zhu xi (jp. Shūshi) (1130-1200) qu'il prend le sens le plus important pour l'histoire de la pensée. Le néo-confucianisme de Zhu xi est

très pratiqué dans le Japon pré-moderne. La question est dès lors de savoir si ce *Li* représente un rationalisme ou non.

Le *Li* néo-confucéen n'est pas un concept auto-induit. Avant lui, on trouve le *Qi* (jp. *Ki*), ou souffle, humeur, un concept apparu très tôt dans l'histoire de la pensée chinoise. Le *Qi* est un corps gazeux, aérien, et c'est de sa condensation que naissent les choses. Le *Li*, à l'inverse, n'est pas un corps. Cette Loi de l'univers est une idée, et constitue le mouvement fondamental d'un objet dans le monde de la validité quotidienne. C'est la forme, le modèle idéal de l'objet, de sorte que sans ce fondement, l'objet (la chose déterminée) perdrait sa détermination et ne serait plus ce qu'elle est.

Ainsi, le fait qu'une chaise serve à s'asseoir est connu par l'expérience dans le monde de la validité quotidienne, mais à partir du moment où on étiquette ce fait *Li*, c'est dans le sens d'ordre ou de modèle suivant lequel la chaise est nécessairement faite pour s'asseoir.

Un point important à propos de ce *Li* néo-confucéen est que cet ordre, ce modèle, trouve une actualisation dans le cœur (*shin*), l'esprit intérieur de l'homme. La subjectivité humaine, dérivée de cet esprit, réalise le *Li* de toutes les choses. La raison (*Risei* = sens du *Li*) est un des cinq principes moraux du confucianisme. L'homme doit actualiser ces cinq principes afin de devenir ce qu'il convient qu'il soit. Mais qu'en est-il de la chaise ? Le *Li* de la chaise est de permettre de s'asseoir. Tous les êtres ont un *Li* propre. S'il y a bien un tel ordre ou modèle, et non une simple règle, où se trouve le sujet actualisant ? C'est là que Zhu xi fait intervenir l'esprit humain (la subjectivité humaine). Le *Li* du néo-confucianisme consiste ainsi en une intime relation entre le *Sein* (empirique, physique) et le *Sollen* (idéal, métaphysique) ; il est donc très différent de l'épistémologie des sciences modernes. Plus problématique encore est la notion de Sage (*Seijin*). En effet le but de l'étude dans le néo-confucianisme est d'augmenter la subjectivité de l'esprit humain afin de devenir un Sage. Le Sage peut contrôler les mouvements de l'univers entier, et actualiser l'ordre idéal et nécessaire (le *Li*) de l'univers. Il va sans dire qu'une telle subjectivité poussée à l'extrême relève de la fiction totalement irréaliste. C'est l'une des raisons qui suscita au Japon la critique du néo-confucianisme par les antiquaristes, et celle de « l'esprit chinois » (*karagokoro*) par les tenants du shintô primitiviste.

Si l'on définit le rationalisme comme une relation de correspondance étroite au réel, force est de constater que le *Li* néo-confucéen s'éloigne de cette définition. C'est pourquoi je voudrais maintenant observer un peu plus en détail des exemples précis de rationalisme pré-moderne.

## 2 Le rationalisme concernant la religion

### a. Ihara Saikaku

Avant l'époque d'Edo, les modes de vies individuels étaient définis dans le cadre de la religion. Les hommes priaient les dieux et les bouddhas, et survivaient en gagnant leur pain quotidien. Dans la religion, le sens de la vie ou l'ordre régissant groupe social étaient clairement définis. À l'inverse, avec le passage à l'époque pré-moderne, le cadre religieux cesse de fonctionner aussi activement chez les individus. On explique rationnellement le sens de la vie et l'ordre du groupe social, hors des considérations sur le divin.

Ainsi, Ihara Saikaku (1642-93), écrivain pré-moderne, fait du désir l'essence même de l'homme : « L'homme d'aujourd'hui est advenu par agrégation et condensation du désir » (*Nihon eiday zô, Le grenier de la famille japonaise* 3-4<sup>8</sup>).

Le « désir », c'est à dire l'intérêt personnel et le désir personnel, est en fait l'égoïsme. Saikaku fait de l'attachement à l'argent la foi du nouvel âge : « Suivez les conseils du dieu de l'économie : économisez votre argent ! » (ibid 1-1).

Ce « dieu de la débrouille » (de l'économie) est une « divinité » très réaliste et rationnelle. Toutes les classes de la population (guerriers, paysans, artisans, marchands) croient en lui. Saikaku pousse le vice jusqu'à souligner que prêtres et moines ont eux aussi foi en ce dieu. Ces derniers devraient bien sûr plutôt croire en leurs dieux, mais Saikaku exprime ici la perte d'efficacité des croyances anciennes.

Dans le « monde des désirs », on aura beau invoquer toutes les divinités de la chance et du bonheur (Ebisu, Daikoku, Bishamon, Benzaiten etc.), les souhaits ne seront bien sûr pas exaucés (ibid 4-1). On ne peut compter que sur soi-même. Si l'on veut économiser de l'argent, on doit se « débrouiller » (économiser) soi-même. Ainsi, Saikaku recherche le fondement de l'individu, du soi, non plus à l'extérieur, chez les dieux et les bouddhas, mais à l'intérieur de l'ego lui-même. L'individu « désire » et doit se « débrouiller » lui-même. C'est ce « soi » qu'il appelle « dieu de la débrouille ». L'ego est ainsi la divinité de cette nouvelle époque<sup>9</sup>.

L'ego remplace donc dieux et bouddhas aux fondements de la société pré-moderne. Cela ne veut pas dire que ces derniers aient perdu tout lieu d'expression. La religion sert d'arrière-plan et de soutien à cet ego-dieu de la débrouille (désir). La religion à l'époque pré-moderne devient ainsi le lieu où le désir s'enrichit<sup>10</sup>. À l'époque d'Edo, on développe des quartiers et des faubourgs autour des établissements religieux, et magasins, lieux d'amusement ou échoppes louches s'y installent (théâtres, bordels, etc.). Saikaku nous dit que « personne n'a la foi, mais chacun suit le chemin du

désir » (ibid. 1-1).

#### b. Yamagata Bantô

Le confucianisme se trouve au cœur de la pensée japonaise pré-moderne. Comment ce courant considère-t-il la religion ? Le confucianisme connaît des développements variés à Edo. L'antiquarisme critique du néo-confucianisme voit le jour. Qui plus est, au sein même de ce dernier, on a vu apparaître le confucianisme marchand au Kaitokudô à Osaka, ou encore le confucianisme paysan au Kazusa Dôgaku à Chiba.

Le Kaitokudô est une école créée en 1724 (Kyôho 9) par les habitants de la ville d'Osaka. Yamagata Bantô (1748-1821)<sup>11</sup> en est le personnage le plus représentatif. Bantô était un habile marchand, et il développe une pensée proche du rationalisme radical correspondant à ses activités très capitalistes. Il apprend le confucianisme au Kaitokudô avec Nakai Chikuzan et Riken, et l'astronomie auprès d'Asada Gôryû. La caractéristique principale de sa pensée réside dans sa réfutation du mysticisme ; il se fit l'avocat d'une cosmologie basée sur le mouvement de la Terre, critiqua les époques mythiques de l'histoire antique, ou encore les « hérésies » de l'époque, et prêcha l'a-manissisme.

J'aimerais ici m'arrêter sur ce dernier point. L'a-manissisme (*mukiron*) consiste à nier l'existence des « mânes » (*kishin*), c'est à dire des esprits ancestraux<sup>12</sup>. Durant leur vie, les hommes possèdent en eux une « âme » appelée *konpaku* (esprit et *anima*). Après la mort, cette âme quitte le corps et devient des mânes. Celles-ci sont les esprits des ancêtres.

Dans la société chinoise existait un système familial du type famille étendue (branche aînée + toutes les branches cadettes) dont le poids est, socialement, supérieur à celui de l'Etat. Cette grande famille était faite de clans patrilinéaires se mariant à l'extérieur, et dont la fonction essentielle était d'honorer les ancêtres en communiant avec eux. Dans cette société, les mânes sont un truisme et sont expliqués théoriquement par le néo-confucianisme.

Bantô, bien que néo-confucéen, prône l'a-manissisme, et ce pour deux raisons :

- 1) Il n'existe pas au Japon de système familial de type grande famille étendue. Les notions d'ancêtre et d'âmes de ces derniers existent, mais leur culte est du ressort du bouddhisme (système d'autel dans les temples), et le culte confucéen était très peu répandu dans les familles.
- 2) Un autre aspect important de la pensée de Bantô est sa raison « religieuse », dont je vais parler ci-dessous.

Dans l'*Age du rêve*, Bantô explique que les fantômes (démons) n'existent pas (10-1)<sup>13</sup>.

Il en veut pour preuve que, si quelqu'un raconte qu'il a vu un fantôme, celui-ci n'est jamais nu mais toujours habillé comme de son vivant. Comme des vêtements ne peuvent en aucun cas devenir des fantômes (démons/mânes), l'existence des fantômes va contre la raison.

Ainsi, Bantô dénonce une religion trompeuse et obscurantiste. « Ne vous laissez pas abuser par ces histoires de mânes et de monstres », dit-il plus loin (ibid). De plus, à propos des croyances populaires, il déconseille de révéler « Tenjin, Inari, Shôten, Myôken, Fudô, Kannon, les dieux abominables, et autres renards et blaireaux » (ibid. 10-11).

Pour Bantô, les entités surnaturelles invisibles, que ce soient les dieux et les bouddhas ou même les divinités célestes et les mânes du confucianisme, n'existent pas. Le *Canon des mutations (Yi Jing)* nous enseigne que « les familles qui accumulent les bonnes actions seront obligatoirement récompensées, mais celles qui accumulent des actions non bonnes seront obligatoirement punies ». Or, le disciple de Confucius, Ancius, fut peu fortuné et mourut jeune, alors que le brigand légendaire Tao che eu richesse et longue vie. Au vu de tels exemples, Bantô nous dit qu'il est clair que ni les dieux ni les mânes n'existent.

Cependant ces deux conceptions sont importantes dans le confucianisme. Alors, s'il n'existe aucune entité surnaturelle, quel sens donner à ces conceptions ?

Concernant le gouvernement du monde, les décisions prises sont dites sous ordre/mandat céleste, et dans les affaires privées, on dit avoir obtenu l'approbation des mânes. Pour Bantô, cela ne signifie pas que le Ciel et les mânes existent, mais symbolise le fait que ces décisions « ont été prises en dépit des intérêts du décideur » (10-1). Ainsi le Ciel et les mânes ne sont autres que l'intérêt d'autrui (10-4). Ce ne sont donc pas des entités donnant réellement des ordres. En renvoyant au Ciel ou aux mânes, on signale en réalité que la décision n'est pas arbitraire ou guidée par l'intérêt personnel, mais qu'elle découle d'un commun accord entre les individus.

Cette interprétation s'appuie bien sûr sur des références aux *Entretiens* de Confucius et autres classiques. Ainsi, Bantô cite ce passage des *Entretiens* (Chp. 3) : « Pour révéler les esprits, il fait comme s'ils étaient là » (10-5, 9, 11<sup>14</sup>). D'habitude, on interprète ce passage en disant que lorsqu'on accomplit des rites pour les ancêtres, il faut imaginer qu'ils sont là, comme vivants devant nos yeux. Les esprits existent, mais on ne les voit pas. C'est ce qu'on entend par « comme s'ils étaient là ».

Bantô, cependant, considère que si l'on doit faire

« comme si » ils étaient là, c'est parce qu'ils n'existent pas en réalité. S'ils existaient, il suffirait de le dire tel quel. Employer l'expression « comme si » revient donc à dire qu'ils n'existent pas (10-9).

L'interprétation de Bantô est celle du rationalisme économique moderne. Elle nie l'existence d'entités surnaturelles invisibles. Cette position se fonde sur un ego qui s'affirme en niant les dieux et les bouddhas pour prendre leur place. Ce débat autour du « comme s'ils existaient » est un phénomène issu de la prise de conscience de soi moderne, et son devenir deviendra plus clair à Meiji<sup>15</sup>.

#### c. Mori Ôgai

Mori Ôgai (1862-1922), écrivain de Meiji, est l'auteur d'une nouvelle intitulée *Comme si* (1912<sup>16</sup>). Autrefois, dans la culture japonaise, les croyances aux entités surnaturelles manifestées par les mythes, la religion, le respect des ancêtres etc. fonctionnaient comme une pensée simple et claire, guidant les individus dans leur quotidien. Or, arrive la pensée matérialiste moderne. Le héros d'Ôgai redoute qu'avec l'analyse critique du surnaturel dans le cadre des sciences modernes, les questions de la morale, du devoir, de l'immortalité de l'âme et de la liberté ne cessent d'être posées. L'absolu n'existe pas. Rien n'est certain. Tout est relatif. C'est ainsi que toute la société, de l'histoire de l'Etat jusqu'aux actions individuelles, peut sombrer dans le chaos. Le héros est torturé par les dangers que recèle cette pensée moderne.

Faire « comme si » est alors la seule solution pour échapper au chaos. Le néo-kantien Hans Vaihinger (1852-1933) est connu pour sa Philosophie du « comme si », *Die Philosophie des Als Ob*. « Comme si » signifie faire « comme si » quelque chose existait, c'est à dire prétendre que du non-être est. C'est exactement le discours développé autrefois par Bantô. Le héros d'Ôgai se retrouve dans cette position du « comme si », et considère que même si on ne peut pas prouver l'existence du « devoir », « les humains doivent de toutes façons faire comme si le devoir existait ».

#### d. Holisme et Réductionnisme

Le « comme si » de Bantô, en affirmant que ce que l'on tenait pour existant n'existe en fait pas, représente l'activité libre de l'ego moderne libéré de la religion. C'est une pensée qui, allant dans le sens d'un passage du tout holiste (l'unité d'un ensemble où tout s'entrecroise, les dieux et bouddhas, c'est à dire le surnaturel) aux parties du réductionnisme (des individus épars, l'ego moderne etc.), souligne les parties et nie la totalité. Pourtant, même chez ce Bantô, le tout ne disparaît pas complètement. Le Ciel et les mânes demeurent des concepts importants du confucianisme, et, réinterprétés

comme étant non pas des objets religieux mais une image du bien commun, furent définis « comme si » ils existaient. C'est certes un réductionnisme mettant l'accent sur les individus, mais il est sous-tendu par un holisme, l'existence prétendue.

Celle-ci diffère chez Ôgai ; la pensée de ce dernier est imprégnée par une époque où les activités libres de l'ego moderne ne cessent de gagner du terrain. Ôgai craignait, avec l'invalidation dans la modernité des modes de relations éprouvés, l'arrivée d'un nihilisme voulant détruire l'ordre qui maintenait l'Etat, la famille et l'individu. Sans le « tout », on ne pourra même plus expliquer le devoir des gens. Ôgai parle donc de « comme si » en pensant au maintien d'un certain holisme.

L'« existence prétendue » de Bantô sort du holisme (les dieux et bouddhas) pour aller vers le réductionnisme (l'ego moderne), là où le « faire comme si » d'Ôgai réclame le holisme dans la hantise du réductionnisme.

### 3 Le rationalisme concernant l'économie

#### a. Ihara Saikaku

A l'époque du « dieu de la débrouille », on croyait à « l'argent » et non plus aux divinités. Saikaku l'appelle : « le temps ou l'argent gagnait de l'argent » (*Le grenier de la famille japonaise* 5-4<sup>17</sup>).

Les activités économiques dans la société japonaise franchissent alors une nouvelle étape. Les riches marchands privilégiés des premiers temps font progressivement place à une nouvelle classe marchande naissante. (ibid 1-4 : le cas de Mitsui, 6-5 : le cas de Kônoike<sup>18</sup>).

La monnaie (l'argent), fonctionne comme un capital. De même, les bon d'échanges de riz utilisé dans les transactions en riz était considéré comme ayant une valeur monétaire et faisait l'objet de spéculations. Ainsi, l'expression « l'argent qui fait de l'argent » renvoie au développement des pratiques capitalistes de crédit (ibid 1-13<sup>19</sup>).

Le « monde de désir » décrit par Saikaku est certes un monde d'égoïsme, mais pas d'égoïsme primaire : un réseau lié par des relations de confiance en est la condition *sine qua non*. Le désir a toujours été quelque chose d'égoïste ; cependant, ce n'est pas l'égoïsme qui permet la réalisation des désirs. Dans une société capitaliste, la réalisation des ambitions individuelles a pour pré-requis la confiance en autrui.

On comprend dès lors que le marchand a deux sortes de vertus. Une première qui ne le concerne que lui, et une autre qui comprend sa relation à autrui. C'est à dire que cette dernière, tout en appartenant au côté de l'individu tourné sur lui-même, devient un principe moral concernant autrui.

Saikaku emploie les termes de sens de l'économie ou de

sens des affaires pour désigner la vertu du marchand tournée vers lui-même. Il conseille même de prescrire, contre « les affaires de la pauvreté », des « pilules de riche » : « 5 ryō<sup>20</sup> au lever. 20 pour le travail. 8 au coucher. 10 au cas où, et 7 pour la santé ! » (ibid. 3-1). « Au cas où » signifie ici l'économie, mais en réalité, on peut penser que tout ce qui suit le « lever » renvoi aussi au fait d'économiser. De même, comme exemple de sens des affaires, il nous dit qu'« on appelle riche celui qui, ayant décidé de gagner de l'argent par sa propre astuce sans recevoir d'héritage de ses parents, aura fait fructifier son capital au-delà de cinq cent plaques d'argent » (ibid. 1-1).

Il parle d'« honnêteté » pour désigner la vertu englobant la relation à autrui. « Faire de la franchise la base de toute chose, c'est là la coutume du pays des dieux. » (4-3). L'honnêteté est la marque d'un esprit désintéressé, et, englobant aussi la sincérité envers autrui, constitue le cœur de la morale urbaine.

#### b. Ishida Baigan

Ishida Baigan (1685-1744), qui réfléchit sur la condition marchande, la « voie du marchand », explique les vertus que sont le « sens de l'épargne » et « l'honnêteté » comme suit.

Il souligne d'abord que le sens du mot épargne est à bien distinguer de celui d'avarice. L'avarice est le fait d'accumuler de l'argent dans son propre intérêt, mais l'épargne ne relève pas d'un tel comportement égoïste. Selon Baigan, l'économie est « issue de l'honnêteté », et est « pour (le bien de) tous » (*Discours sur la bonne tenue de la maison, Discussions sur la ville et la campagne*<sup>21</sup>). L'économie ne se confond pas avec l'intérêt particulier. Elle revient selon lui à l'« honnêteté innée », et constitue un comportement altruiste (*Discours sur la bonne tenue de la maison*).

Baigan soutient ainsi que l'économie est ainsi une vertu tournée vers soi, mais que son caractère d'utilité publique la rapproche de l'honnêteté.

Il explique d'ailleurs cette dernière comme suit : « Ce qui est à moi est à moi, ce qui est à autrui est à autrui. Recevoir ce que l'on prête et rendre ce que l'on doit, que chaque chose soit comme elle le doit sans plus d'intérêt qu'un cheveu, c'est ça l'honnêteté. Grâce à elle le monde peut être en harmonie, et tous dans les quatre mers peuvent être comme des frères. » (*Discours sur la bonne tenue de la maison*).

Baigan développe sa « morale du marchand » à partir de cette notion d'honnêteté. Il nous dit que « percevoir de la marge, c'est là la voie du marchand » (*Discussions sur la ville et la campagne*<sup>22</sup>). Tout comme les guerriers vivent de leur rente, les marchands vivent de leur profit. C'est cela, la

« voie du marchand ». Baigan décrit ainsi comme essentielle la position d'un marchand qui, à l'époque, se trouvait au plus bas de la pyramide sociale, au point que l'on discute l'utilité de cette classe<sup>23</sup>. Dans les *Discussions sur la ville et la campagne*, il nous dit : « Les Guerriers, paysans, artisans et marchands aident tous au gouvernement du monde. Cela ne pourrait se faire s'il manquait une classe »<sup>24</sup>. « Le marchand est le serviteur de la cité ». « Le commerce du marchand aide le monde », et consiste à ce que « moi (le vendeur. ndt) j'en profite, et l'autre (l'acheteur) aussi » (*Discussions sur la ville et la campagne*). Ainsi, le caractère d'utilité publique de ce concept d'honnêteté détermine la place des activités économiques du marchand.

#### c. Holisme et réductionnisme

Le marchand a deux vertus. La première le concerne lui (l'économie etc.), et l'autre englobe sa relation avec autrui (honnêteté etc.). Le réductionnisme se concentre sur les désirs épars des individus distincts les uns des autres, là où le holisme souligne que ce qui semble épars est en fait relié par une certaine harmonie qui en fait un tout.

Holisme et réductionnisme ne sont en fait qu'une seule épistémologie, qu'une seule ontologie. Dans le cas de Saikaku, le « dieu de la débrouille » (l'économie) participe du réductionnisme, alors que l'honnêteté renvoie au holisme. De même, chez Baigan, l'économie, expliquée par le réductionnisme, finit par être quasi confondue avec l'honnêteté holiste.

#### Notes

1. Sakuma Jōsan, *Seikenroku* (in Satō Keisuke dir. *Collection sur la pensée Japonaise, Nihon shisō taikēi*, vol. 55 : Watanabe Kazan ; Takano Chōei ; Sakuma Jōsan ; Yokoi Shōnan ; Hashimoto Sanai, Iwanami shoten, 1971, p. 244). On trouve le même genre de propos chez Yokoi et Hashimoto.
2. Tsuji Tetsuo, *Nihon no kagakushisō : sono jiritsu he no mosaku*, Chū.ō kōron sha ; Chū.ō shinsho, 1973, p. 11.
3. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd.XX/XXI,1904/05 (Kajiyama Tsutomu et Ōtsuka Hisao trad. Iwanami shoten ; Iwanami bunko, 1955, p. 94 (Chapitre 1-2).
4. op. cit. p. 124-133.
5. Takashima Motohiro « La 'double structure de l'être humain' (selon Watsuji Tetsurō) et 'l'accession à la bouddhété' (selon Dōgen) : Réflexion préliminaire au tour de la question (de l'être) : qu'est-ce que l'être humain », « 'Ningensonzai no nijū kōzō' (Watsuji Tetsurō) to 'bukkōjō' (Dōgen) : 'Ningen toha nanika' (sonzai) wo meguru yobiteki kōsatu » (in Satō-Yorizumi Mitsuko ed. *Recherches croisées sur la structure de la pensée de Dōgen, à partir de la notion de temporalité, Jikanron wo tegakari toshita*

- dôgen no shisô no sôgôteki kenkyû*, publication des résultats du projet de recherche mené sous la tutelle de la Société Japonaise pour la Promotion de la Science, 2003-2005, p. 79-85. Takashima Motohiro, « Les potentialités de la pensée japonaise : éthique et histoire de la morale » (Actes du colloque de Mars 2006, p. 279-286.)
6. Par exemple, les quatre principes du *Discours de la méthode* de Descartes (Deuxième partie, Iwanami shoten ; Iwanami bunko, 1953. p. 29) ; ou encore, le cinquième principe des *Règles pour la direction de l'esprit* (Iwanami shoten ; Iwanami Bunko, 1950, p. 31).
  7. A ce propos, voir Takashima Motohiro, *Yamazaki Anzai : Le néo-confucianisme japonais et le shintô suika*, *Yamazaki Anzai : nihon shûshigaku to suikashintô* (Perikan sha, 1992).
  8. In *Collection de la littérature japonaise classique*, *Nihon kotenbungaku zenshû*, vol. 40, *Œuvres d'Ihara Saikaku* t. 3, Shôgakukan, 1972. Toutes les autres citations on la même source.
  9. Un des exemples frappant de cette « déification » du désir du soi se trouve chez Fujitani Mitsue (1768-1823), penseur de la fin de l'époque pré-moderne. v. Takashima Motohiro, *Les passions des japonais*, *Nihonjin no kanjô*, Perikan sha, 2000. p. 211.
  10. Takashima Motohiro, « La place du bouddhisme pré-moderne et l'anti-bouddhisme » (in *Le bouddhisme japonais*, *Nihon no bukkyô*, n°4, Hôzôkan, 1995).
  11. Sur sa vie, v. Arisaka Takamichi, « Yamagata Bantô et l'Age du rêve », « Yamagata Bantô to *Yume no shiro* » (in Mizuta et Arisaka dir. *Collection sur la pensée japonaise*, vol. 43 : *Tominaga Nakamoto ; Yamagata Bantô*, Iwanami shoten, 1973, p. 693 et suiv.)
  12. Sur les mânes, v. *Yamazaki Anzai : le néo-confucianisme japonais et le shintô suika*, op. cit. p. 69 et suiv.
  13. *L'Age du rêve*, *Yume no shiro* (in Mizuta et Arisaka dir. op. cit.)
  14. On peut interpréter de la même façon le « comme s'ils étaient présents en haut, comme s'ils étaient présents à droite et à gauche » du *Zhong Yong*, *la Voie médiane* 10-10 (un des classiques confucéen ndt.)
  15. sur l'ego moderne, v. *Les passions japonaises*, op. cit. p. 221 et suiv.
  16. *Comme si* (in *Œuvres complètes de Mori Ôgai*, *Mori Ôgai zenshû*, Chikuma shobô, 1971)
  17. On trouve d'autres exemples de cette façon de pensée en 2-3 et 6-4.
  18. Oka et al. dir. *Histoire de l'économie japonaise de l'époque pré-moderne à l'époque moderne*, *Nihonkeizaishi : kinsei kara kindai he*, Minerva shobô, 1991. p. 163. Oikawa et al., *L'histoire économique du Japon : Du grand cadastre et recensement de Toyotomi à la reconstruction après-guerre*, *Nihonkeizaishi : taikôkenchi kara sengô fukkô made*, Zeimu keiri kyôkai, 2002, p. 17.
  19. Suzuki Kôzô, *Le capitalisme est né à Edo*, *Shihonshugi ha edo de umareta*, Nihon keizai shinbunsha ; Nikkei business bunko, 2002. p. 163, 171. Sur les premiers marchés à terme, v. entre autre Iwai Katsuhito, *Raconter le capitalisme*, *Shihonshugi wo kataru*, Chikuma shobô ; Chikuma gakugei bunko, 1997. p. 254).
  20. Monnaie or de 41-42g environ, ndt.
  21. *Seikaron* (in Shibata Minoru dir. *Collection sur la pensée japonaise*, vol. 42 *L'éthique de l'école Ishida*, *Sekimon shingaku*, Iwanami shoten, 1971, p. 28 ; *Tohi mondô* (in Odaka Toshiro et al. dir., *Collection de littérature japonaise classique*, vol. 97 : *Les penseurs pré-modernes*, *kinseishisôka monjû*, Iwanami shoten, 1966, p. 391. Sur l'économie et l'honnêteté, voir aussi Yoshida et Imai, dir. *La pensée d'Ishida Baigan*, *Ishida Baigan no shisô*, Perikan sha, 1979, p. 112, 139 ; et Imai Jun, *La pensée morale de la société bourgeoise du Japon pré-moderne*, *Kinseinihon shominshakai no rinrishisô*, Risô sha, 1966, p. 99.
  22. op. cit. p. 423.
  23. Shibata Minoru « A propos de l'éthique de l'école Ishida » in Shibata dir. op. cit. p. 472.
  24. op. cit. p. 426. Il appelle cela le discours sur les fonctionnaires et la multitude. v. Suzuki Shôzô (1579-1655) *Pour une morale de la multitude*, *Banmin tokuyô*, Ogyû sôrai (1666-1728), *Discours du professeur Sôrai*, *Sôrai sensei tômon shû*, etc. La société féodale pré-moderne n'est pas simplement organisée selon une distinction des classes, mais sur des catégories de travailleurs qui échangent et communiquent grâce aux activités commerciales (v. Watanabe Hiro, *La société japonaise pré-moderne et le confucianisme des Song*, *Kinseinihon shakai to sôgaku*, Tôkyô daigaku shuppankai, 1985, p. 47)

(Traduit par Matthias HAYEK)

たかしま もとひろ／お茶の水女子大学 文教育学部・教授