Ebisu

Études japonaises

52 | 2015

Patrimonialisation et identités en Asie orientale

Olivier ANSART, *Une modernité indigène. Ruptures et innovations dans les théories politiques japonaises du XVIII^e siècle*

Paris, Les Belles Lettres, 2014, 290 p.

Nicolas Mollard

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1745>

DOI : 10.4000/ebisu.1745

ISSN : 2189-1893

Éditeur

Institut français de recherche sur le Japon à la Maison franco-japonaise (UMIFRE 19 MEAE-CNRS)

Édition imprimée

Pagination : 331-337

ISSN : 1340-3656

Référence électronique

Nicolas Mollard, « Olivier ANSART, *Une modernité indigène. Ruptures et innovations dans les théories politiques japonaises du XVIII^e siècle* », *Ebisu* [En ligne], 52 | 2015, mis en ligne le 20 septembre 2015, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1745> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ebisu.1745>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Institut français de recherche sur le Japon à la Maison franco-japonaise

Olivier ANSART, *Une modernité indigène. Ruptures et innovations dans les théories politiques japonaises du XVIII^e siècle*

Paris, Les Belles Lettres, 2014, 290 p.

Nicolas Mollard

RÉFÉRENCE

Olivier ANSART, *Une modernité indigène. Ruptures et innovations dans les théories politiques japonaises du XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 290 p.

- 1 Kaiho Seiryō (1755-1817) n'est pas tout à fait un inconnu pour le lecteur averti¹, qui le retrouvera avec intérêt dans le dernier essai d'Olivier Ansart paru récemment aux Belles Lettres. À ce penseur original, actif entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, est en effet dédiée la bonne moitié de ce travail, qui écarte à dessein des figures plus communément retenues par l'histoire des idées de la période Tokugawa. L'objectif, en effet, « n'est pas une présentation exhaustive des programmes politiques » de l'époque (p. 21), mais plutôt de tracer les ruptures et les innovations dans la base théorique, dans la justification même de ces systèmes : c'est là qu'Olivier Ansart guette l'émergence de la modernité.

Le postulat : le paradigme positiviste comme prémisse à la modernité

- 2 Après avoir rappelé que la pensée japonaise de l'époque ne présente guère de théories techniquement impeccables, mais des machineries complexes, avec des parties parfois

redondantes, lourdes et bricolées, Ansart s'attèle à en démonter les rouages, en poursuivant un intérêt de longue date² : les justifications proposées pour ces théories. À son avis – et voici l'idée phare du livre – la modernité ne peut émerger qu'avec le passage entre une justification naturaliste, paradigme omniprésent dans la pensée continentale et ses avatars, et une justification positiviste. Soit, en d'autres termes, le basculement d'un système qui est tel qu'il est (ou devrait être) parce qu'il en va ainsi, parce que c'est l'ordre naturel des choses (avec toute une palette de nuances : par volonté divine, par une analogie macrocosme-microcosme, par un ordre moral inné dans l'être humain, par la Voie du Ciel ou la structure de l'univers), à un système dont les normes sont produites par les êtres humains et n'ont aucun ancrage dans un ordre supérieur ou naturel.

Les débuts du positivisme : antécédents continentaux, Sorai et son école

- 3 Ansart rappelle que l'anti-naturalisme n'est pas né au XVIII^e siècle au Japon, mais s'était peut-être déjà exprimé chez des auteurs légistes ou, en tout cas, chez Xunzi, selon lequel « les sages ont modifié la nature et créé l'artifice. Créant l'artifice ils ont fait les rites et les normes de la conduite » (p. 66). Xunzi ne serait toutefois qu'une exception remarquable à la domination quasi absolue du paradigme naturaliste. C'est peut-être parce qu'il l'étudia soigneusement, qu'on pourrait déjà trouver, chez Ogyū Sorai, ce changement de paradigme dont il est question. Ansart (rappelons qu'il est un expert de cet auteur³) lui dédie ici un chapitre entier, articulé sur une série de contre-argumentations à l'adresse de qui pense, au contraire, que Sorai serait encore redevable d'une approche naturaliste.
- 4 Le débat est manifestement ouvert. Il reste difficile toutefois, à partir de ces pages, de s'en faire une idée générale, notamment à cause de certaines lacunes bibliographiques : la dizaine de noms qui figure à la p. 70, par exemple, n'est pas détaillée parmi les sources secondaires citées en fin de volume. Ce ne sont malheureusement pas les seuls renvois orphelins et, à ce propos, qu'il nous soit permis de regretter un système peu maniable de référence aux sources et, surtout, l'absence d'un index, ne serait-ce que des noms propres.
- 5 Pour Sorai, donc, les rites auraient été « fabriqués sans modèle » et la voie ne serait pas un principe abstrait et surnaturel, mais simplement l'ensemble des institutions qui assurent paix et stabilité à la société. Il serait ainsi le premier penseur japonais à « adopter explicitement une philosophie positiviste du droit, pour laquelle les normes sont des créations humaines » (p. 88). Une idée qu'on retrouvera chez ses disciples, comme Dazai Shundai, et au-delà même, chez des personnages tels que Matsudaira Sadanobu.
- 6 Kaiho Seiryō ne fut donc pas le premier à adopter un paradigme positiviste. Chez lui, cependant, cette nouvelle perspective prend une toute autre ampleur. Olivier Ansart l'examine en détail sous trois angles, avec toujours le même souci de l'inscrire en contrepoint aux postulats naturalistes : les passions, la rationalité et le lien social. D'autres « notions embryonnaires qui participent à la dimension moderne » (p. 185) de la pensée de Seiryō sont également passées en revue – égalité, liberté, sphère privée,

compétition, risque, responsabilité individuelle, volonté ; moins centrales à la compréhension de l'argument général, nous en ferons ici l'économie.

Seiryō et son contractualisme

1. À la base de tout, les passions

- 7 Selon Seiryō, toute politique doit partir du « caractère incontournable des passions et des désirs » (p. 112). L'affirmation est audacieuse, surtout en regard du rigorisme moral de la pensée classique (ou des traités de *bushidō*, invoqués ici avec justesse) et à sa solide tradition de répression des désirs, condition nécessaire à l'émergence des vertus. Seiryō exprime ainsi très clairement un changement de perspective sur les passions, dont il constate la présence, sans pour autant vouloir les réfréner, suivant ainsi l'exemple déjà donné par Sorai ou Motoori Norinaga.
- 8 Mais il va plus loin : étant donné qu'il considère que, au niveau individuel, la quête égoïste du gain est le seul motif plausible de l'action, au niveau collectif, le premier vecteur de bien public sera donc précisément cette pulsion individuelle. Une idée extraordinaire et scandaleuse. Seiryō, pourtant, loin de tendre vers un individualisme aveugle, distingue deux sortes de passions : les « grandes ambitions » et les « petits désirs ». Et ce sont les premières qui importent, avec la capacité à élaborer des stratégies patientes, conscientes des contraintes légales et sociales, à transcender, en bref, le profit immédiat.
- 9 Quant à l'État, il doit multiplier les interventions et ériger un cadre inflexible de lois pour guider la vie quotidienne du peuple. Sa fin ultime n'est pas l'harmonisation et la coordination des conduites individuelles (Sorai), mais le bien et l'enrichissement du pays, qui se fait, paradoxalement, par le cumul des stratégies égoïstes que tout un chacun met en œuvre pour son propre profit. Guidées et organisées par l'État, les passions individuelles sont donc le moteur indispensable de la prospérité collective.

2. L'exercice de la raison

- 10 La place de la rationalité dans l'un et l'autre paradigme est complexe et, s'il serait expéditif de reléguer l'ensemble de la pensée naturaliste dans le domaine de l'irrationnel, Ansart n'y décèle pas moins une certaine faiblesse qui se traduit par un manque de force critique, par le fait de céder devant un « climat de résignation » qui poussait ses partisans à « accepter les structures de leur société et les circonstances de leur vie » (p. 145).
- 11 Pourquoi certains sont-ils en haut et d'autres en bas de l'échelle sociale ? Les riches et les puissants, selon Seiryō, savent réfléchir. Les autres se retrouvent en bas par stupidité. Or, pour bien réfléchir, on a besoin d'instruments. Les passions, par exemple, puisqu'elles peuvent être désormais vertueuses. Mais aussi la lecture des classiques, ou encore, la capacité d'empathie avec les autres êtres humains. Pour comprendre comment s'en servir, il faut savoir observer les phénomènes et les mécanismes qui régissent le monde, en prenant la distance suffisante, et pratiquer des techniques qui nous permettent de devenir plus intelligents : n'arrêter jamais de réfléchir, ne baisser jamais l'attention, chercher toujours à aller au fond des choses, mettre en doute, tourner un problème sous tous ses aspects, mastiquer et remastiquer ses idées « comme

ces vieillards édentés qui s'escriment sur les tentacules de poulpe » (p. 158), pour reprendre une image de Seiryō lui-même.

- 12 Il n'est pas inutile à ce point de lire ce passage en regard du texte d'Annick Horiuchi, qui se focalise précisément sur la question de l'acquisition du « discernement », pour en mesurer toute la portée. Le travail d'objectivation du regard proposé par Seiryō revient en effet « à désacraliser la position du dirigeant et à la ramener à l'ordre de la compétence humaine⁴ ». Si tout un chacun, quelle que soit son extraction sociale, peut acquérir le discernement, la voie est ouverte à l'idée que de plus compétents pourraient occuper les fonctions de gouvernement, et donc créer un autre ordre que celui existant. C'est précisément le constat du décalage entre compétences réelles et prérogatives héréditaires de la classe guerrière qui pousse Seiryō à réinterpréter les rapports entre individus au sein de la société.

3. Le lien social comme relation contractuelle

- 13 Seiryō arrive à son contractualisme en partant d'une distinction canonique de la pensée classique entre la « voie des rois » (*ōdō* 王道) et la « voie des hégémons » (*hadō* 覇道, c'est-à-dire des seigneurs de guerre qui se taillent des royaumes à la force de leurs armées). La première était considérée idéale : le roi est parangon de vertus et gouverne par l'exemple ; tandis que la deuxième était condamnée, puisque elle impliquait le gouvernement par la force. Quoique cette condamnation initiale connût quelques aménagements suivant les époques, Seiryō donne à cette alternative une autre valeur, en affirmant que les deux voies sont parfaitement légitimes, et que seules les contingences décident de l'adoption de l'une ou l'autre. Or, puisque les circonstances nécessaires à la voie des rois (pour rappel : que tous soient bons et, en conséquence, qu'il n'y ait pas de frontières extérieures, donc pas d'ennemi ni de pays étranger, et que les biens soient partagés entre tous) ne sont pas présentes dans le Japon de l'époque, on se rabattra, faute de mieux, sur la deuxième : « le rejet du modèle de la voie des rois est aussi rapide et cavalier que, pour l'époque, scandaleux. [...] La voie des rois était une totalité unifiante, ignorant les revendications particulières » (p. 170). La voie des hégémons sépare tout ce que la voie des rois unifiait : pays (*kuni*, donc les fiefs), groupes sociaux, individus. Chacun ne tendant alors plus qu'à vivre, travailler et lutter pour lui-même.
- 14 Pourtant la voie des hégémons ne s'impose par seulement par défaut, puisqu'elle poursuit aussi un objectif supérieur, c'est-à-dire l'acquisition d'une richesse collective (là où la voie des rois, elle, poursuivrait plutôt la paix et l'ordre). Comment un modèle qui oppose tous à tous permet-il la prospérité collective ? D'abord l'État doit intervenir pour prévenir la guerre civile et l'anarchie, et encadrer par des lois les débordements que pourrait causer le régime de compétition générale. Ensuite, il doit offrir des incitations : la promesse de récompenses directes (prix) ou indirectes (la possibilité de garder les richesses acquises). La compétitivité engendre ainsi la prospérité. En résumant : « d'un côté, une économie de don, où chacun obéit à un statut prédéterminé, où l'objectif est simplement la stabilité et l'ordre, et où les relations sont figées dans une hiérarchie naturelle. De l'autre, un marché encadré seulement par les règles nécessaires à son fonctionnement, où l'objectif est l'accumulation de la richesse, et où les relations sont compétitives, où l'effort et le travail sont seuls récompensés » (p. 177-178).

- 15 Et c'est ainsi que « lorsque la relation féodale par excellence, celle du maître et de son vassal, [...] est froidement réinterprétée dans les termes d'une relation contractuelle, [...] la théorie politique a accompli sa révolution copernicienne » (p. 179).

Une justification contractualiste en dehors de l'Occident

- 16 Le livre intéressera en premier lieu les historiens de la pensée sous le régime des Tokugawa. Les amateurs de justification en philosophie politique sauront également en goûter au mieux les parties les plus techniques. Dans la pensée de Seiryō, ils trouveront la fondation d'un système contractualiste, dans un milieu qui ne tient qu'un contact ténu avec la pensée occidentale contemporaine. D'où le titre et l'insistance avec laquelle Ansart revient – et c'est là que son propos prend une portée plus générale – sur cette « modernité indigène », ce contrat social à la japonaise, dont l'idée put émerger grâce à la réunion propice de deux facteurs : d'un côté une réinterprétation radicale des théories importées du continent, favorisée par une première impulsion donnée par Sorai et ses élèves, et de l'autre l'évolution économique de l'Archipel (urbanisation et nouveau style de vie « entièrement constitué autour des relations contractuelles » (p. 224), montée en puissance de la classe marchande, insinuation des rapports mercantiles dans la classe guerrière (p. 225)).
- 17 Olivier Ansart souhaite ainsi que son travail puisse « enrichir notre compréhension de la modernité en affaiblissant le lien posé si souvent entre elle et l'Occident » puisque « les suppositions des théories politiques modernes ne sont ni particulières et uniques – liées à un lieu ou à une culture spécifiques –, ni bien sûr universelles – condamnées à apparaître partout. Elles dépendent simplement de certaines conditions économiques et sociales susceptibles, elles, d'apparaître partout » (p. 251-252). Avec le contractualisme de Kaiho Seiryō, il verse ainsi une pièce à conviction à un vieux dossier que l'on n'est manifestement pas prêt de voir clos : la relativisation de la notion de modernité et la déconstruction d'un eurocentrisme tenace. Après cela, pourra-t-on persister à faire débiter le récit de la modernisation japonaise au seuil de la Restauration de Meiji sans prendre toute la mesure des ruptures et innovations apparues chez les penseurs du XVIII^e siècle ?

NOTES

1. Annick Horiuchi, « Kaiho Seiryō ou les enjeux du discernement », dans J. A. Kyburz *et al.* (dir.), *Éloge des sources*, Arles, Philippe Picquier, 2004 : 393-444 (repris en version anglaise dans W. J. Boot (ed.), *Critical Readings in the Intellectual History of Early Modern Japan*, Leiden/Boston, Brill, 2012, vol. 1 : 473-518) ; Olivier Ansart, « Le premier des modernes ? La conception du lien social chez Kaiho Seiryō (1755-1817) », *Ebisu*, 37, printemps-été 2007 : 71-95. En anglais : Olivier Ansart, « Kaiho Seiryō on "What is to be a Human Being" », *Asian Philosophy*, 16, 2006 : 65-86 ;

Watanabe Hiroshi, « Motivating the people. The Thought of Kaiho Seiryô », dans *id.*, *A History of Japanese Political Thought (1600-1901)*, trad. par D. Noble, Tokyo, 2012 : 229-252.

2. Olivier Ansart, « Les chemins de la justification », dans A. Horiuchi (dir.), *Repenser l'ordre, repenser l'héritage. Paysage intellectuel du Japon (XVII-XIX^e siècles)*, Genève, Droz, 2002 : 4-48 ; et *La Justification des théories politiques. La liberté et l'égalité considérées comme des suppositions*, Paris, L'Harmattan, 2005.

3. Olivier Ansart, *L'empire du rite. La pensée politique d'Ogyū Sorai : Japon 1666-1728*, Genève, Droz, 2010 [1998], 2^e éd. revue et augmentée.

4. Annick Horiuchi, « Kaiho Seiryô ou les enjeux du discernement », *op.cit.* : 440.

AUTEURS

NICOLAS MOLLARD

Université de Genève, Umifre 19 MFJ