Discours pour la remise de prix à la SFEJ

14 décembre 2018

Simon Ebersolt

Madame la Présidente, Mesdames, Messieurs, chers collègues de la Société française des études japonaises,

Je voudrais tout d’abord remercier vivement ceux qui se sont occupés de l’organisation de ce prix de thèse 2018, Mme Horiuchi, Mme Bauer, M. Hayek, M. Nanta, et en particulier le jury prestigieux composé de Mme Garnier, de M. Griolet et de M. Souyri. Sachez que c’est avec émotion et quelque peu intimidé que je reçois cette récompense devant vous, mais que c’est en même temps une fierté et un grand honneur pour moi que de recevoir un prix de thèse de la part de la Société qui incarne la japonologie française.

Avant de présenter succinctement mon modeste travail, je tiens à remercier mes directeurs de thèse, M. Lozerand et M. Fruteau de Laclos, qui, par leur érudition et leur générosité, par leurs conseils et leur sollicitude, m’ont orienté dans mes recherches et insufflé du courage ; je remercie aussi le directeur du Centre d’études japonaises, M. Lucken, qui m’a toujours fermement soutenu dans mon parcours, et les responsables du Groupe d’étude de philosophie japonaise, Mme Saitô et M. Kuroda, qui m’ont donné l’occasion de présenter mes travaux et d’animer le groupe avec eux. Je remercie également le département LCAO de m’avoir offert l’opportunité d’occuper un poste de lecteur la dernière année de mon doctorat.

Je témoigne enfin ma vive reconnaissance à mes professeurs responsables à l’université de Kyôto, M. Fujita Masakatsu et Mme Uehara Mayuko, ainsi qu’à mes camarades et amis de l’université où j’ai passé la majeure partie de mes recherches doctorales.

Si je commence ainsi par les traditionnels remerciements, ce n’est pas seulement par amour du rituel et des convenances, mais aussi parce qu’ils expriment bien l’une des thèses principales, sinon la thèse philosophique principale, de mon étude, à savoir que l’individualité (en l’occurrence le docteur, la thèse de doctorat) n’est pas une donnée première, mais qu’elle émerge à partir de rencontres, sur fond de communauté (en l’occurrence la communauté des chercheurs).

Cette idée principale que j’ai explicitée à partir de l’œuvre de Kuki Shûzô, elle se retrouve dans la structure même de ma thèse de doctorat, dans la méthodologie que j’ai adoptée. Contrairement à ce que pourrait laisser à penser son sous-titre – *Kuki Shûzô, philosophe japonais* –, mon étude n’est pas une simple monographie sur *un* philosophe d’*un* pays, mais un *essai d’histoire de la philosophie* qui allie histoire intellectuelle et travail conceptuel : d’une part, établir un dialogue entre Kuki et le contexte philosophique, littéraire, politique, c’est-à-dire les rapports entre Kuki et des individus, entre Kuki et les communautés – ce qui suppose un travail d’histoire intellectuelle ; d’autre part, présenter les solutions personnelles que Kuki a tenté d’apporter aux problèmes dérivant de ce contexte, c’est-à-dire l’émergence de concepts à prétention universelle – ce qui suppose un travail sur les concepts.

Ma thèse est en outre un essai d’histoire de la philosophie *japonaise*, à travers laquelle j’ai voulu donner quelques éléments de réponse à la question : « qu’est-ce qu’être un philosophe japonais dans la première moitié du XXe siècle ? » Étant donné les intenses échanges entre les philosophes japonais modernes et l’Europe philosophique, l’histoire de la philosophie japonaise est un domaine d’étude fécond qui vise un *champ de tension* entre d’une part, la prétention de la philosophie, et notamment d’individus-philosophes, à l’universalité conceptuelle et, d’autre part, les contacts, qui peuvent se transformer en frictions, entre des communautés nationales de prime abord très différentes auxquelles ces individus appartiennent et qui sont caractérisées par des langues et des histoires dynamiques. Autrement dit, il s’agit d’un champ de tension *entre individus, nations et* *monde*.

De ce point de vue, le cas de Kuki est passionnant : ayant vécu et étudié au Japon à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, mais aussi en Europe pendant sept ans (1921-1928), il a évolué *entre* des communautés nationales différentes (ses langues d’écriture, le japonais, l’allemand et le français, expriment cette dimension inter-nationale de l’homme) tout en revendiquant une certaine spécificité japonaise, mais en même temps une universalité conceptuelle.

Pour sonder l’œuvre *entière* de Kuki, j’ai substitué au schéma psychologisant de l’écartèlement de l’auteur entre le « rationnel » et le « sensuel » (repris par la plupart des commentateurs) une tension conceptuelle entre *concret donné* et *logique de l’identité*, ce qui m’a permis d’interroger non seulement ce qui semble de prime abord le plus philosophique, sa pensée de la contingence, ses théories de la rime et du temps, mais aussi son essai sur l’*iki* (idéal éthique et esthétique de l’époque d’Edo) ainsi que ses déclarations d’ordre politico-culturel sur la guerre et l’ethnie (*minzoku* 民族), ce qui m’a permis *a fortiori* de comprendre combien il était réducteur de qualifier ce penseur de « néo-traditionnel » (Lavelle) ou de « fasciste » (Karatani, Pincus).

En analysant le contexte intellectuel dans lequel Kuki a fait ses premières armes en philosophie, entre 1905 et 1928, notamment à Tôkyô, Heidelberg, Paris, Fribourg et Marbourg, j’ai vu que ses premières idées sont caractérisées par un état d’esprit intuitionniste qui lui fait adopter une attitude d’« ironie » par rapport à l’idée d’« universel » (Première Partie), laquelle avait été mise en avant par deux positions ayant dominé le monde philosophique et intellectuel de ses années de jeunesse, la théorie néokantienne de la connaissance et ce que j’ai appelé l’« individualisme universaliste de l’ère Taishô » (notamment le courant Shirakaba et le « mouvement pour la culture », *kyôyôshugi* 教養主義), selon lequel un moi originellement isolé se connecte directement à un universel abstrait.

L’intuitionnisme de Kuki s’exprime, à son retour au Japon (1929-1930), dans la volonté de saisir « ce qui est concrètement donné » à la conscience et de l’énoncer logiquement (Deuxième Partie). Ce donné est présenté sous différentes figures du « nous », du commun, plus « concret » que l’universel abstrait : premièrement, le « nous » au sens de l’identité ethnique du peuple (*minzoku*), par définition différent des autres « nous » (notamment occidental), et dont la signification est exprimée par la langue ; deuxièmement, le « nous » entre deux individus comme coexistence intersubjective de l’*iki*, en tant que champ de tension et d’attirance entre une femme et un homme ; troisièmement, le « nous » comme rencontre contingente entre individus. J’ai notamment comparé la position de Kuki sur l’individu et l’ethnie avec les courants politiques et intellectuels puissants à l’époque, le marxisme et le nationalisme, qui,tout en niant l’individu, posaient respectivement un « nous » de classe et un « nous » ethnique.

C’est à partir d’un article intitulé « Le temps métaphysique » et publié en 1931 que la philosophie de Kuki connaît une phase de systématisation (Troisième Partie). Elle s’exprime tout d’abord par ce que j’ai appelé la « trinité de la contingence », dont l’une des trois figures est originaire par rapport aux deux autres : c’est seulement *par* le phénomène de la rencontre (première figure) qu’apparaissent l’individu (deuxième figure) et l’idée de possibilité (troisième figure). Phénoménologiquement, nous sommes toujours déjà en situation de communauté, de rencontre, phénomène présentement *commun à* moi et *à* autrui à partir duquel émerge l’individualité : autrement dit, c’est seulement parce que *nous nous* rencontrons que nous nous rendons compte de nos différences individuelles et que nous pensons à des possibilités autres. De ce point de vue, le couple conceptuel pertinent n’est donc pas l’*opposition* entre identité et différence, ou entre le même et l’autre, mais la *simultanéité* du commun et du différent.

Cependant, malgré cette intuition de la rencontre, l’œuvre de Kuki avait un arrière-plan à la fois pratique et logique : une existence de l’*amor fati* alliée au principe d’identité (l’avers et l’envers d’une même médaille). Notre auteur adopte un point de vue existentiel qui « assimile » l’autre rencontré dans l’identité du moi : en considérant comme un « destin » ce qui ne m’était pas destiné, *je* l’as-simile dans l’identité du moi. Dans une période trouble de crise, notamment de guerre, Kuki a finalement privilégié cette logique de l’identité au détriment de la logique du commun. Et c’est ce privilège final de l’identité du « moi » ou du « nous » ethnique – et non pas du « nous » commun-différentiel – qui fait finalement de la philosophie pratique de Kuki une sorte d’existentialisme incapable d’articuler individu, peuple et monde.

Les deux principaux résultats théoriques de ma thèse – le caractère commun-différentiel de la rencontre contingente et la logique spéculative-existentielle de l’identité – m’ont alors fait prendre conscience clairement que la communauté se distingue de l’identité. Alors que la communauté véritable se caractérise par ce qu’il y a de commun entre des individus *différents*, et donc par une fragilité fondamentale, l’idée d’identité désigne un corps monolithique que ses membres partagent en tant que *semblables*. La notion de communauté permet ainsi de penser *à la fois* l’individuel et le collectif, et d’éviter le face à face abstrait entre le même et l’autre, le pur et l’hybride, et, par extension, le face à face idéologique entre l’essentialisme grossier et le pluralisme simpliste.

D’autre part, la lecture de l’œuvre de Kuki m’a fait prendre conscience de la possibilité d’une philosophie de la contingence qui ait pour fin, non pas l’*assimilation* de l’autre dans l’identité de l’un par la systématisation de la logique de l’identité, mais la radicalisation de la logique du commun, qui est l’autre virtualité de la philosophie de Kuki, c’est-à-dire une *mise en commun* dynamique émergeant de rencontres concrètes mais orientée malgré tout vers un universel indéterminé, et ne tombant pas dans le piège de l’opposition entre l’universalisme d’une civilisation donnée qui s’impose à autrui et le pluralisme des cultures qui solidifient leurs différences.

Pour finir, je voudrais dire que cette reconnaissance de ma thèse de doctorat m’oblige vis-à-vis de la communauté de la japonologie, et que c’est avec un sentiment de gratitude et le sentiment d’être soutenu par mes collègues que je compte, par mon modeste travail, contribuer à la mise en commun des recherches dans la communauté des études japonaises.

Je vous remercie de votre attention.