

I. Philosophy and War

*« Philosophie de l'histoire mondiale »
Logique du nationalisme philosophique japonais*

Dans sa préface à l'édition japonaise de *Heidegger et les juifs*, intitulée « La terre n'a pas de chemins par elle-même », ¹ Jean-François Lyotard fait mention des colloques tristement fameux de 1941 et de 1942, dans lesquels deux philosophes de l'école de Kyôto, Kôyama Iwao et Kôsaka Masaaki, essaient de légitimer en termes nationalistes la domination factuelle du Japon sur la « sphère de coprosperité de la Grande Asie orientale ». « Le Japon, écrit Lyotard, a su « décider de lui-même » : il s'est manifesté comme subjectivité. [...] Il n'y a qu'une histoire pour tout le monde humain, il n'y a qu'un sujet pour cette histoire. Accomplissement de la puissance latente dans tous les peuples, le sujet est appelé à dominer non seulement la grande Asie, mais l'Occident. Toutes les traditions particulières de l'être-ensemble se recueillent dans le sujet et délivrent leur énergie comme projet universel ». Lyotard y trouve une « métaphysique de l'empire », « la récurrence des motifs métaphysiques européens : unicité et finalité de l'histoire, puissance et volonté, dialectique de l'en-soi et du pour-soi », etc.

Ce que Lyotard résume en ces termes n'est autre que ce qu'on appelle, au Japon, « philosophie de l'histoire mondiale » (*sekaishi no tetsugaku*). Cette théorie est représentée par Kôyama et Kôsaka et partagée par d'autres disciples de Nishida Kitarô, le plus renommé des philosophes japonais contemporains. Il est vrai que cette apologie des

1. Jean-François Lyotard, « La terre n'a pas de chemins par elle-même », *Représentation* (Tokyo), 3, p. 8 et suiv.

guerres perpétrées par le Japon dans la première moitié des années quarante, répète quelques motifs essentiels de la philosophie politique de l'Occident moderne. Mais est-ce tout? Il ne faudrait sans doute pas trop simplifier les choses. Comment peut-on dire, en effet, que cette philosophie affirme l'unicité de l'histoire mondiale ainsi que celle de la subjectivité historique, alors qu'elle souligne leurs pluralités irréductibles? Et comment peut-on reconnaître une « philosophie impériale » de type européen, dans ce discours qui, d'une part, déclare la faillite de la notion d'empire telle que l'entend l'Occident moderne et désire la solidarité sino-japonaise, tout en déplorant, d'autre part, le fait que les actions militaires japonaises sur le Continent aient suscité la suspicion de nombreux pays qui y ont vu une « expression de l'impérialisme »?

Il y a ici une logique singulièrement subtile du nationalisme philosophique japonais. Je voudrais en présenter certains aspects, tels qu'ils se trouvent dans l'ouvrage le plus systématique de la « philosophie de l'histoire mondiale », écrit par Kôyama Iwao et intitulé littéralement *Philosophie de l'histoire mondiale*.

Dans le premier chapitre, on rencontre déjà l'idée centrale de cet ouvrage : la distinction entre l'« histoire mondiale particulière » et l'« histoire mondiale universelle ». ² Étrange distinction! Car l'histoire mondiale en général n'est-elle pas toujours et, si j'ose dire, par définition l'histoire universelle (*Universalgeschichte*)? Certes, dit Kôyama. Si on s'en tient à la perspective eurocentriste de la science historique moderne, on ne pourra jamais comprendre la nécessité de distinguer ces deux niveaux de l'histoire mondiale. Mais c'est précisément la situation actuelle du monde qui nous impose cette distinction :

Que nous révèle le séisme actuel du monde, ce grand tournant dans l'histoire mondiale? C'est, me semble-t-il, la tendance ou le fait que le monde *non-occidental* se rend indépendant par rapport au monde occidental. Les États non occidentaux, qui paraissaient à peu près incorporés dans le monde occidental à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e siècle, s'en sont progressivement affranchis et se sont manifestés comme extérieurs, à commencer par le Japon. On s'est

2. I. Kôyama, *Sekaiishi no tetsugaku*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1945, préface, p. 4.

aperçu à partir de là que le monde occidental, qui avait été considéré purement et simplement comme le Monde même, n'était en vérité qu'*un monde moderne* et que l'ordre inhérent au monde de l'Occident moderne était au bord de la décadence. Cela signifie justement que le monde non occidental réclame à présent une existence à part entière et que le *monde actuel*, dont l'ordre et la structure sont différents de ceux du monde moderne, commence à s'établir, pour la première fois, en tant que « monde d'histoire mondiale » authentique.³

Le point de départ est donc, avant tout, la critique de la conception eurocentriste de l'histoire mondiale. Comme la philosophie hégélienne de l'histoire le montre le plus typiquement, les philosophes ou même les historiens positivistes de l'Occident moderne ont tendance à réduire toute l'histoire de l'Orient en une *pré-histoire* (*Vor-Geschichte*). En parlant de la stagnation historique de la Chine ou de l'Inde, on les enferme dans des ténèbres plus anciennes que l'Antiquité gréco-romaine. Mais la première erreur de cet eurocentrisme, c'est de comprendre les diverses régions asiatiques non pas comme des mondes particuliers relativement indépendants, mais comme un seul et même « monde oriental ». Il n'est pas suffisant de diviser l'Asie en Asie orientale, centrale, et occidentale, parce que, par exemple, l'Asie orientale elle-même contient plusieurs mondes plus particuliers comme le monde chinois, l'indien, etc., lesquels à leur tour possèdent respectivement une histoire constituée par l'interaction des diverses ethnies. La deuxième erreur est d'imposer à ces mondes non occidentaux l'unique modèle européen de développement historique. Quelque immobile qu'elle paraisse du point de vue européen, l'histoire de chacun de ces mondes particuliers a un dynamisme qui nous permet de parler de sa propre antiquité, de son propre moyen âge et de sa propre modernité, etc. D'où les définitions par Kôyama : l'histoire mondiale particulière est l'histoire du monde particulier qui se constitue par les relations entre plusieurs ethnies ; l'histoire mondiale universelle est l'histoire du monde universel qui se constitue par les

3. *Ibid.*, p. 2.

relations entre plusieurs mondes particuliers. La conception eurocentrique de l'histoire ne serait qu'un dogmatisme naïf, parce qu'elle fait d'une histoire particulière du monde européen l'histoire mondiale universelle :

La nouvelle idée de l'histoire mondiale a besoin pour son fondement de la *pluralité des mondes historiques*. Il est inévitable que le monisme du monde historique tombe dans la naïveté ou dans le dogmatisme qui identifie son monde particulier avec le monde universel. L'idée que les Européens ont de l'histoire mondiale provient aussi, le plus souvent, d'une tendance subjectiviste liée au caractère eurocentrique de l'histoire mondiale moderne. Sans doute tous les mondes particuliers ont-ils plus ou moins leur dogmatisme naïf. Il y a aussi dans le Japon d'aujourd'hui une tendance à maintenir l'idée d'une expansion continue du Japon à l'extérieur de son territoire. [...] Pourtant c'est la situation actuelle de l'histoire mondiale même qui est en train de relativiser ce dogmatisme naïf et de démolir le monisme du monde historique.⁴

Ici il faut noter que le pluralisme historique de Kôyama rejette pareillement, au titre de « dogmatisme naïf », l'expansionnisme japonais d'alors aussi bien que l'eurocentrisme.

Alors, comment l'histoire mondiale universelle devient-elle possible? Qu'est-ce qui a donné lieu à la « situation actuelle du monde » permettant les relations entre tous les mondes historiques particuliers pour la première fois dans l'histoire?

Deux événements remarquables ont eu lieu : l'expansion impérialiste de l'Occident vers d'autres régions du monde comme événement *moderne*, et la négation active de l'occidentalisation du monde entier par le Japon comme événement *contemporain*.

Premièrement, bien qu'il rejette fortement l'identification de l'histoire européenne et de l'histoire mondiale universelle, Kôyama ne peut pas ne pas avouer le « caractère eurocentrique de l'histoire mon-

4. *Ibid.*, p. 89 et suiv.

diale moderne ». ⁵ De fait, les expansions coloniales des grandes puissances occidentales, y compris la Russie et les États-Unis, étaient à la veille d'une conquête totale du monde. Kôyama constate donc que la tendance capitale de l'histoire mondiale moderne est « l'euro péanisation torrentueuse du monde ». ⁶ Mais cette euro péanisation du monde n'est pas identique à « l'euro péanisation de toutes les humanités étrangères (*die Europäisierung aller fremden Menschheiten*) » dont Husserl parlait dans la *Krisis*. ⁷ Elle n'est pas fondamentalement due au « règne d'un sens absolu (*das Walten eines absoluten Sinnes*) », à la force de l'idée infinie, mais avant tout, aux yeux de Kôyama, au développement puissant de l'économie capitaliste occidentale servie par la technique et le machinisme. C'est de ce développement qu'a germé le grand changement qui a suivi. Pourquoi, en effet, l'expansion mondiale de l'Occident moderne représente-t-elle le premier événement qui ait rendu possible l'histoire mondiale universelle et contemporaine? Parce que non seulement elle a violemment mis fin à l'isolement des mondes historiques non occidentaux, mais encore a rendu le monde occidental de plus en plus *dépendant du monde non occidental*. L'accroissement de la production et le développement des moyens de production n'ont plus permis l'approvisionnement en ressources à l'intérieur de l'Europe. Un des paradoxes de l'histoire mondiale moderne réside ainsi en ce que l'expansion mondiale de l'Europe a inévitablement causé la dépendance de l'Europe à l'égard du monde extérieur. Cela n'est pas sans rappeler la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Kôyama y voit un « curieux destin » de la modernité euro péenne et une « tension vers le tournant » de l'histoire mondiale. ⁸

Deuxièmement, afin que se produise l'histoire mondiale proprement contemporaine, il a fallu en outre que l'Occident rencontrât une résistance. Kôyama insiste sur le fait que l'Asie a été beaucoup plus difficile à coloniser que l'Afrique et l'Amérique. C'est l'Asie

5. *Ibid.*, p. 90.

6. *Ibid.*, p. 88.

7. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, p. 14.

8. I. Kôyama, *op. cit.*, p. 424.

orientale entre autres, dit-il, qui a montré la résistance la plus vigoureuse aux invasions de l'Occident. La Chine et le Japon se sont opposés à la colonisation par leur fermeté spirituelle fondée sur leur propre tradition culturelle. Cependant, ce n'est pas la Chine mais précisément le Japon qui accomplira le grand tournant de l'histoire mondiale moderne et permettra la formation de l'histoire mondiale universelle et contemporaine. Les forces du Japon ne se sont pas épuisées dans la seule résistance, car ce pays est parvenu à nier en contre-attaquant la tendance dominante de l'histoire mondiale moderne. Qu'est-ce donc qui distingue le Japon d'avec la Chine? Ce n'est rien d'autre que le choix d'une modernisation à l'européenne qui ne serait absolument pas celle de l'esprit mais seulement celle de la civilisation matérielle :

En raison de ses difficultés à réaliser l'unification nationale et de sa vaine obstination à perpétuer le sinocentrisme traditionnel, la Chine n'a voulu ni la réforme fondamentale de l'État ni l'introduction des moyens militaires et techniques de l'Occident moderne. Par contre, l'esprit national japonais a tôt fait de réformer l'ancien régime par la Restauration de Meiji et n'a pas hésité à rassembler toute l'énergie nationale pour la construction d'un État moderne à l'européenne. [...] C'est un phénomène apparemment contradictoire et incompréhensible que le Japon ait introduit la civilisation moderne européenne, tout en réagissant le plus vivement contre la colonisation de l'Asie orientale. Mais le fait est que c'est un phénomène très significatif pour l'histoire mondiale. Il est vrai que même au Japon la résistance était liée à la volonté d'« expulser les barbares » (*jôï*), et à une sorte de chauvinisme basé sur l'idée de Pays divin (*shinkoku*). Mais un tel sentiment subjectif seul n'aurait su rendre effective une politique visant à créer un pays fort et capable de s'opposer aux grandes puissances euro-américaines, politique nécessitant non seulement une ardeur patriotique mais encore une attitude rationnelle de sang-froid. Afin de s'opposer aux grandes puissances euro-américaines, il n'y a eu d'autre moyen que de s'équiper des mêmes forces que les leurs [...]. L'originalité spirituelle du Japon et sa différence d'avec la Chine consiste dans sa grande *indépendance spirituelle* qui lui a per-

mis l'assimilation d'autant plus libre de la civilisation européenne. Cette originalité spirituelle a eu pour effet la victoire dans la guerre sino-japonaise. Il est ainsi patent que la modernisation de l'État par l'assimilation des techno-sciences européennes est foncièrement différente de l'europanisation dans les colonies.⁹

On trouve donc ici un autre paradoxe de l'histoire mondiale moderne : la négation la plus vigoureuse de l'hégémonie occidentale n'a été accomplie que par le Japon qui avait réussi à mener à bien l'occidentalisation économique, militaire, technique et scientifique. Le présent de l'histoire mondiale présupposerait ainsi deux paradoxes : premièrement, que l'expansion mondiale de l'Europe ait, par un retournement ironique, entraîné sa dépendance vis-à-vis de ce qu'elle pensait mettre sous sa domination ; deuxièmement, que la négation de la domination européenne soit venue de l'autre le plus europanisé. Double paradoxe, le présent serait doublement paradoxal, paradoxe du paradoxe.

Quant au deuxième paradoxe, il est facile de constater que le Japon n'a pu prétendre rester l'autre de l'Europe que dans la mesure où son europanisation a été d'une certaine façon superficielle et extérieure à son propre esprit. D'une part, Kôyama fait remarquer que « l'économie, la technique ou la science sont capables de se greffer sur quelque lieu que ce soit, se séparant du peuple et du pays où elles sont nées, puisqu'elles reposent sur les principes généraux de besoin ou d'intelligence ».¹⁰ Sans cette possibilité de greffe, la civilisation serait à jamais attachée à sa propre racine, demeurerait tout à fait singulière, se fermerait absolument à l'autre. Une des sources du déclin de l'Occident, c'est donc la diffusibilité, la déracinabilité, la disséminabilité, voire la « citarionnalité » des appareils de civilisation qui ont soutenu l'hégémonie occidentale elle-même. D'autre part, l'esprit japonais n'est point vulnérable aux contaminations par les choses étrangères, mais assez fort et indépendant pour en avoir la maîtrise et, en en disposant librement en tant que simples moyens, garder sa propre essence traditionnelle. Chez Kôyama, aussi bien que chez Hegel, Husserl et un

9. *Ibid.*, p. 426 et suiv.

10. *Ibid.*, p. 421

certain Heidegger, la philosophie de l'histoire *est* la philosophie de l'esprit. Bien qu'il insiste sur l'importance de la spatialité, du caractère géographique et du substrat naturel de l'histoire, le sujet de l'histoire sera en dernière instance la nation et sa force spirituelle. Comme on le sait, Hegel dit par exemple que le souffle (*Hauch*) de l'esprit européen a éteint les peuples aborigènes d'Amérique qui étaient spirituellement impuissants (*geistig ohnmächtig*).¹¹ De même, aux yeux de Kôyama, c'est parce que le Japon l'emporte sur la Chine en « énergie spirituelle » (*moralische Energie* au sens de *Ranke*) que le premier, et non pas la seconde, a pu se mettre au premier rang parmi les puissances anti-occidentales à l'issue de la guerre sino-japonaise.

Le Japon est au premier rang des puissances anti-occidentales, dit Kôyama. Ainsi le Japon, ce pays insulaire de l'Extrême-Orient, serait un *cap*, un *autre cap*, le cap de l'Asie, donc du monde non occidental, le *cap de l'autre*.¹² La modernisation capitaliste à l'europpéenne lui a conféré le rang de dirigeant dans l'Asie, capable de jouer un rôle capital dans la formation du monde contemporain. Et cela davantage après la guerre russo-japonaise :

En vérité, la guerre russo-japonaise est un grand événement qui a rendu impossible l'europpéanisation du monde entier. Autrement dit, c'est le premier événement décisif parmi ceux qui ont réellement commencé à nier la tendance fondamentale de l'histoire européenne moderne. Et puis, elle a incontestablement attesté le fait que le Japon était le pouvoir dirigeant et stable dans l'Asie orientale. Ce n'était pas seulement en tant que Japon, mais en tant que représentant des peuples asiatiques pour ainsi dire, que le Japon a montré l'extériorité de l'Asie par rapport à l'Europe. [...] La victoire japonaise dans cette guerre comportait déjà une signification positive en tant qu'elle allait libérer l'Asie orientale de l'inféodation à l'Europe et transformer l'ordre mondial moderne et eurocentrique. Il va de soi qu'il faudrait encore un temps d'expansion de la puissance totale de notre nation pour engager de telles actions positives et prendre ses responsabilités

11. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, p. 108.

12. Cf. J. Derrida, *L'autre cap*.

pour diriger le monde asiatique.¹³

La « philosophie de l'histoire mondiale » telle que Kôyama la conçoit, c'est donc aussi un discours de la responsabilité. L'auteur déclare que le Japon, vainqueur de la guerre russo-japonaise, s'est chargé d'« une mission historique mondiale ».¹⁴ En répondant à l'attente de l'autre de l'Occident, le Japon serait responsable de l'émancipation des colonies euro-américaines en Asie devant le tribunal de l'histoire mondiale universelle. Selon cette logique, le grand pas suivant devait être le départ de la Société des Nations à l'occasion de la construction du Mandchoukouo. Car cette action résolue n'a été rien d'autre qu'une contestation contre la domination occidentale, un défi à l'ordre mondial moderne, ou positivement parlant, une réclamation d'un nouvel ordre mondial. Précisément, dit Kôyama, elle a sonné le « glas » de l'histoire mondiale moderne et le « tocsin » de l'histoire mondiale contemporaine avant que n'arrivât une date décisive dans le processus de formation du monde contemporain. Cette date devait être, bien sûr, celle du début de la guerre du Pacifique ou plutôt, selon l'expression commune aussi bien de Kôyama, du gouvernement japonais d'alors, de l'extrême droite d'après-guerre que des néo-nationalistes d'aujourd'hui, de la « guerre de la Grande Asie orientale ». Kôyama écrit ainsi :

La Grande Guerre mondiale actuelle n'est point celle qui se fait dans le cadre du monde moderne, mais la guerre qui va ouvrir une nouvelle époque en le dépassant. Bien que sans précédent comme guerre mondiale, la Grande Guerre européenne antécédente restait dans son fond à l'intérieur de la modernité. L'ordre mondial inauguré par le traité de Versailles et la Société des Nations n'était pas basé sur les nouveaux principes dépassant ceux du monde moderne, mais n'en était qu'un simple prolongement. C'est précisément dans cet ordre même que se cachaient les racines profondes du mal, lesquelles sont à l'origine de cette autre Grande Guerre mettant fin à une vingtaine

13. I. Kôyama, *op. cit.*, p. 432.

14. *Ibid.*

d'années apparemment paisibles. Par conséquent, cette Grande Guerre est et doit être celle qui annonce la fin de la modernité. Que la guerre de la Grande Asie orientale, dont le Japon est le premier moteur, ne soit autre que celle-ci, c'est tout à fait évident et indubitable. La volonté japonaise qui sous-tend toute une série d'événements historiques mondiaux tels que la construction du Mandchoukouo, la sortie de la SDN et l'intervention militaire dans la Chine, n'est autre chose qu'une protestation contre l'ordre mondial s'appuyant sur les principes modernes européens. Dans la guerre de la Grande Asie orientale, engagée en un éclair avec la déclaration de guerre aux États-Unis et à l'Angleterre le 8 décembre 1941, est enfin et pour de bon apparu l'esprit qui essaie de renverser l'ordre moderne et de créer le nouvel ordre mondial. C'est cet esprit qui oriente définitivement la tendance capitale actuelle de l'histoire mondiale dans son grand tournant.¹⁵

Dépassant la modernité, la deuxième guerre mondiale ou, en particulier, la guerre de la Grande Asie orientale ouvrirait une *postmodernité*. Dès lors que l'ordre mondial moderne était par essence marqué par l'hégémonie occidentale, la négation de celle-ci sera nécessairement le dépassement de la modernité, le commencement d'une postmodernité. De ce mouvement décisif, le Japon sera le « premier moteur », parce qu'il est l'autre cap, le cap de l'autre, le cap de l'autre de l'Occident.

À la vérité, ce motif de « dépassement de la modernité » n'était pas l'apanage de Kôyama, ni même celui du groupe de la « philosophie de l'histoire mondiale ». Mais, en se réclamant de ce même motif, la philosophie de Kôyama me paraît se situer à l'antipode de l'« École romantique japonaise ». Tandis que Yasuda Yojûrô, proclamant en tant que théoricien de cette École la « fin de la modernité », aspirait à l'abolition de toute imitation de l'Occident et au retour à la vie simple des anciens Japonais, Kôyama, comme nous l'avons déjà vu, affirmait la nécessité d'introduire la civilisation occidentale afin de rivaliser efficacement avec les grandes puissances occidentales. Dans cette mesure, l'attitude de Kôyama nous rappelle un slogan des

15. *Ibid.*, préface, p. 1.

modernistes de l'ère Meiji, « esprit japonais, savoir-faire occidental » (*wakon yōsai*). Qu'il soit impossible de dépasser la modernité sans un certain modernisme, voilà où résidait le deuxième paradoxe de l'histoire mondiale moderne.

Or quelle conséquence, selon Kōyama, la guerre de la Grande Asie orientale, ou plutôt la victoire du Japon et la défaite de l'Occident dans cette guerre décisive, devait-elle entraîner dans le monde? Est-ce vraiment, comme Lyotard l'écrit, la domination japonaise non seulement sur l'Asie mais aussi sur l'Occident? La modernisation japonaise est-elle, chez Kōyama, une « façon de s'emparer de l'Europe et de l'Amérique »? La philosophie de Kōyama exige-t-elle en somme que le Japon s'approprie l'hégémonie mondiale des grandes puissances occidentales et jouisse triomphalement de la subjectivité unique dans l'histoire mondiale unique?

Il me semble difficile de répondre par l'affirmative. Aussi bien dans sa lettre que dans son intention, le discours philosophique de Kōyama ne paraît pas émettre l'idée d'un impérialisme hégémonique tel que Lyotard l'entend. D'ailleurs, puisque Kōyama a commencé par dénoncer le monisme historique quel qu'il soit, occidental, chinois ou japonais, il n'a plus le droit de remplacer l'eurocentrisme par le japonocentrisme et d'élever le Japon à la hauteur de celui qui s'arroge le statut de l'État hégémonique dominant désormais toute l'histoire mondiale universelle. Le « premier moteur » de l'histoire mondiale contemporaine ne serait donc pas le sujet de la domination mondiale universelle.

Alors, qu'est-ce que le monde postmoderne? Qu'est-ce que le nouvel ordre mondial, l'ordre du monde historique proprement contemporain?

La Grande Guerre actuelle comporte un sens tout à fait différent de celui de la première guerre mondiale. Alors que cette dernière fut une conséquence des luttes impérialistes entre les grandes puissances européennes, la guerre présente est une lutte contre le système d'impérialisme que l'Angleterre et les États-Unis tiennent à maintenir. La deuxième guerre mondiale est donc traversée par *une nouvelle vision du monde et un nouvel idéal moral*. Cette vision du monde et cet idéal moral ne sont pas encore pareillement partagés entre le Japon,

l'Allemagne et l'Italie. Notre Pays maintient pour lui-même et pour les autres que le principe moral pour la construction du nouvel ordre mondial consiste en ce que chaque peuple et chaque nation reprennent leur place liée à leur tradition historique et à leur particularité régionale. Dans sa visée et sa vision du monde, ce principe moral se distingue de la logique formelle du libéralisme et de l'individualisme de l'Europe moderne. [Kôyama souligne.]¹⁶

Le nouvel ordre mondial à réaliser, c'est donc un ordre où *chaque peuple et chaque nation sont à leur place (tokoro o eru)*. Ne l'oublions pas, cette expression même n'a jamais été une invention de Kôyama, mais un slogan officiel, un mot d'ordre pour le nouvel ordre mondial du gouvernement japonais d'alors. Elle désignait presque la même chose que « huit coins, un toit » (*hakkô ichiu*), expression tirée de la mythologie japonaise et souvent supposée signifier l'unification mondiale sous l'autorité de l'empereur japonais (*Tennô*). Il n'y a donc pas le moindre doute que Kôyama essayât de justifier la doctrine officielle de la guerre en ce point. Mais il ne faut pas oublier non plus que, chez Kôyama aussi bien que chez Nishitani Keiji, autre représentant de la philosophie de l'histoire mondiale, l'idée en question, considérée comme un « idéal moral », implique la négation de toute expansion colonialiste. Le pluralisme historique de Kôyama est radical au point d'affirmer la valeur irréductiblement originale de chaque culture ethnique ou régionale. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles la « philosophie de l'histoire mondiale » a fait l'objet d'une attaque de la part des autorités militaires et du groupe de la philosophie de la Voie impériale (*kôdô tetsugaku*), école fanatique du japonocentrisme.

Il faut donc que chaque peuple et chaque nation reprennent leur place. Or, selon Kôyama, un peuple ou une nation ne peut se former qu'en relations avec d'autres peuples ou nations dans le monde historique particulier. Par conséquent, afin que chaque peuple et chaque nation reprennent leur place, il faut tout d'abord que chaque monde particulier reprenne sa place liée à sa tradition historique et à sa particularité géographique. La guerre de la Grande Asie orientale a ainsi

16. *Ibid.*, p. 445 et suiv.

été pour Kôyama celle qui devait remettre l'Asie et l'Europe à leur place : une « Asie pour l'Asie elle-même » et une « Europe proprement européenne ». ¹⁷ La notion du monde particulier prend ici son sens plein :

Le fait que l'Asie et l'Europe sont en train de se réformer décèle d'une certaine manière le dynamisme fondamental de l'auto-formation des *mondes particuliers* dans l'histoire mondiale contemporaine. [...] Un monde particulier tend naturellement à se suffire à lui-même : l'autarcie économique, la solidarité politique, la parenté raciale et ethnique, la liaison étroite de culture et de destin. Il est évident que la base en est la communauté particulière, régionale ou géographique d'une part, historique ou destinale d'autre part. Ce qui distingue essentiellement le monde particulier ancien et le contemporain, c'est l'existence ou non, au cours de leur formation, d'une prise de conscience de cette base. [Kôyama souligne.] ¹⁸

Ainsi apparaît une théorie des blocs. Un monde particulier, du moins sous sa forme contemporaine, est un bloc, c'est-à-dire un ensemble de pays participant d'un même système économique, politique et historico-géographique. Voici les quatre blocs principaux que Kôyama semble concevoir : l'Europe, l'Amérique, l'Union soviétique et l'Asie orientale. La « sphère de coprosperité de la Grande Asie orientale » est aussi un bloc, voire un monde particulier par excellence. *La philosophie de Kôyama, notamment la distinction entre histoire mondiale particulière et histoire mondiale universelle, a eu pour but ultime de justifier l'idée de cette « sphère de coprosperité ».* Or, selon Kôyama, l'idée d'une sphère de coprosperité ne doit ni ne peut être comprise à partir des notions d'État et d'empire modernes :

Passant les frontières au sens traditionnel du terme, les États d'aujourd'hui exigent ce qu'on appelle les *lignes vitales* et font de ces dernières leurs frontières de fait. [...] Le fait que l'État contemporain

17. *Ibid.*, p. 453.

18. *Ibid.*

nécessite pour exister la construction d'un monde particulier et que ces deux choses ont une relation inséparable apportera une grande modification aux concepts traditionnels d'État et de souveraineté. La souveraineté propre à l'État moderne n'est pas capable de fonder le monde particulier comme le « grand espace » ou la « sphère de coprosperité », ni l'État contemporain dans ce monde-ci. Le monde particulier n'est ni l'État, ni l'association d'États, ni l'empire au sens moderne non plus. D'une certaine façon, il reste encore un monde historique comportant beaucoup d'États. Mais il doit avoir une étroite unité politique, s'appuyant sur la communauté géographique, historique et économique et sur la parenté raciale, ethnique et culturelle. Dès lors que cette unité politique ne peut concrètement se constituer que sous la direction d'un certain État, il faudrait pour cela la division qualitative de la souveraineté et sa réorganisation distributive. [...] Instaurer un monde particulier aujourd'hui, ce n'est pas lier des États indépendants par des alliances, ni imposer d'autorité l'incorporation, mais s'unir par le nouveau principe moral reposant sur la communauté géographique et destinale. Comme la construction d'un État contemporain ne peut se séparer d'une telle instauration d'un monde particulier, elle exige de toute nécessité *la négation des principes de l'État européen moderne.* » [Kôyama souligne.]¹⁹

Le terme de « lignes vitales » nous rappelle bien celui d'*espace vital* (*Lebensraum*) du national-socialisme. Et on ne doit pas laisser échapper le fait que l'auteur s'attache à l'idée de la communauté raciale d'un monde particulier. Mais de là à dire que Kôyama est raciste, il y a loin. Il ne dénonce pas seulement le racisme de l'Allemagne nazie, allié du Japon d'alors, en le qualifiant d'idéologie politique et non scientifique—comme les théories de Gobineau ou de Chamberlain—qui vise à justifier la domination mondiale des Européens, mais encore nie le déterminisme raciste en général, qui privilégie la valeur culturelle d'une certaine race, privilège qui résulte d'une confusion entre le plan historique de culture et le plan biologique de race. C'est

19. *Ibid.*, p. 455 et suiv.

une chose de considérer la race comme substrat naturel de l'histoire, c'est une autre chose d'avantager une race comme son sujet suprême. De ce point de vue, il est aussi absurde, dit Kôyama, d'envisager la guerre de la Grande Asie orientale comme une lutte des races.

Or n'existe-t-il aucune hiérarchie dans le monde postmoderne? Aucun peuple, ni nation qui ait un privilège dans le monde où chaque peuple et chaque nation soient à leur place? Si, bien sûr. Comme nous l'avons déjà vu, Kôyama n'a cessé de constater la *place dirigeante* du Japon dans le monde asiatique oriental. Et, comme nous avons lu tout à l'heure, il réclame en faveur de l'État directeur «la division qualitative de la souveraineté et sa réorganisation distributive» parmi les États d'un monde particulier. La sphère de coprosperité de la Grande Asie orientale, c'est donc le monde particulier où *les souverainetés des autres États membres seraient divisées et limitées sous et en faveur de la direction japonaise*. Par exemple, la solidarité sino-japonaise dont Kôyama parle, c'est en réalité une relation dans laquelle la Chine reconnaît au Japon ses droits et intérêts particuliers sur le Continent. Pourquoi est-ce nécessaire? Chose étonnante, c'est parce que l'économie du cap de l'autre de l'Occident est encore arriérée par rapport à celle de son rival. Pourquoi est-ce que cela justifie la subordination politico-économique de la Chine au Japon? Parce que le renforcement de l'économie japonaise doit conduire à l'émancipation de la Chine rendue possible par la victoire militaire du Japon sur l'Occident. Aux yeux de Kôyama, c'est en faveur de la Chine, et non du Japon, que ce dernier a ses droits et intérêts particuliers en Chine. Il va sans dire pourtant que cette « direction japonaise » n'a été, dans le fait, qu'une domination impitoyable conduite par la violence comme toute domination coloniale.

Voilà le discours du nationalisme philosophique japonais par excellence. L'exemplarité de cet exemple consiste à présenter le Japon comme *exemple* de l'autre de l'Occident. Autrement dit, comme l'autre cap, le cap de l'autre. Il me semble que plusieurs motifs de ce discours nous hantent aujourd'hui encore. Car n'assiste-t-on pas actuellement au retour des idées semblables : fin de la modernité, nouvel ordre mondial, organisation des quatre blocs principaux, mise en question de l'idée d'État-nation moderne, etc.? Par exemple, la

Communauté européenne, n'est-elle pas un bloc, un monde particulier tel que Kôyama le définit? Qu'en est-il de la « division de la souveraineté et de sa réorganisation distributive »? Lequel des pays membres y prend la place dirigeante? Quant au Japon, je devrais vous rapporter le fait que, depuis quelque temps, des voix se sont élevées, qui apprécient la « clairvoyance » de la « philosophie de l'histoire mondiale ». Les néo-nationalistes japonais disent que la « sphère de coprosperité de la Grande Asie orientale » est déjà là sous la direction économique du Japon et qu'il ne reste désormais qu'à en rendre possible la direction politico-militaire. Voici leur nouveau mot d'ordre : c'est précisément le Japon qui va ouvrir le nouvel ordre mondial (*new world order*).