

Hisayasu Nakagawa, *L'Esprit des Lumières en France et au Japon*

(Paris, Champion, 2015, 833 p.)

Esprit de commerce, esprit des Lumières ?

Cette journée d'études « Être dix-huitiémiste en Asie de l'Est » est organisée, afin de célébrer l'ouverture du « fonds Nakagawa » à l'Institut de Recherches en Sciences humaines de l'Université de Kyoto (*Zinbunken*). Ce fonds est établi grâce à une donation d'environ 5,700 livres qui lui a été faite par Hisayasu Nakagawa, professeur émérite de l'Université de Kyoto et grand spécialiste de la pensée et de la littérature du XVIII^e siècle français. En signe de remerciement pour cette donation, les discussions d'aujourd'hui porteront sur son livre récent — « peut-être mon dernier livre », disait-il lui-même —, paru en 2015 chez l'éditeur parisien Honoré Champion, sous le titre de *L'Esprit des Lumières en France et au Japon*. Il s'agit d'un volume impressionnant de plus de 800 pages, composé de 46 articles répartis en deux parties, respectivement intitulées « les Lumières en France » et « les Lumières au Japon ». À mon grand regret, M. Nakagawa lui-même ne pourra pas participer au débat d'aujourd'hui à cause de sa santé ; mais je ne doute pas qu'avec les interventions des quatre autres commentateurs, tous grands spécialistes de la littérature et la culture françaises modernes en Asie de l'Est, les discussions de cette journée seront riches et animées, en mesure de présenter les facettes multiples de son livre au public japonais, et de nous enrichir des réflexions dont il est porteur. Avant de passer la parole aux autres, permettez-moi de vous faire une petite présentation du « fonds Nakagawa », et de vous dire comment j'ai lu et compris le livre que l'on va discuter.

Le « fonds Nakagawa » à Zinbunken

Né en 1931 dans la famille de l'ancien seigneur d'Oka dans la région de Bungo (dans l'actuelle préfecture d'Ōita), Hisayasu Nakagawa a fait ses études à l'Université de Kyoto entre 1949 et 1958, où il a entamé ses recherches sur Diderot sous la double direction — quoique très formelle, suivant les coutumes de l'époque — de Takehiko Ibuki (1901–1982), du département de littérature française à la Faculté des Lettres, et de Takeo Kuwabara (1904–1988), de l'Institut de Recherches en Sciences humaines : promoteur des études sur le XVIII^e siècle fran-

çais au Japon après la Seconde Guerre Mondiale, ce dernier dirigeait dans la même période (1949–1959) une série de groupes de recherche à *Zinbunken*, sur Rousseau, sur l'*Encyclopédie* et sur la Révolution française. Depuis, M. Nakagawa a poursuivi ses recherches dans ce domaine, tout en élargissant sa perspective aux études comparées de la pensée et de la littérature modernes en France et au Japon. Éminent universitaire, il fut professeur, puis Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Kyoto, et cumula plusieurs fonctions publiques après sa retraite, dont celle de directeur général du Musée National de Kyoto et de membre de l'Académie Japonaise des Sciences. Son nom est aussi largement connu à l'étranger, tant par ses activités auprès de la Société Internationale des Études dix-huitiémistes (SIEDS) dont il était vice-président, que par ses nombreuses publications en langues étrangères : son *Introduction à la culture japonaise*, notamment, a connu des éditions en français, en italien, en espagnol et en portugais.

C'est à l'automne 2013 — l'année du tricentenaire de la naissance de Diderot — que j'ai été contacté par M. Kiyoshi Matsuda, professeur émérite de l'Université de Kyoto et ancien élève de M. Nakagawa, au sujet de la donation de la bibliothèque personnelle de ce dernier. La proposition était très bienvenue, mais à vrai dire, j'étais un peu perplexe au départ. Non pas seulement parce que je n'avais pas jusqu'alors un rapport suivi avec ce grand précurseur des études dix-huitiémistes au Japon ; mais aussi et surtout parce que, longtemps en fonction à la Faculté des Lettres, il tenait des relations assez complexes, sinon parfois ouvertement conflictuelles, avec les anciens membres de notre Institut. On connaît l'anecdote qu'il aimait répéter à propos de Kuwabara : pendant que le jeune Nakagawa était à Paris en tant que boursier du gouvernement français (1959–1961), il assista à la Sorbonne à une séance du séminaire, où Jacques Proust, qui préparait encore sa thèse monumentale, *Diderot et l'Encyclopédie* (1961), pourfendait l'article que Kuwabara avait signé avec Shunsuke Tsurumi (1922–2015) et Kin'ichi Higuchi (1924–2004), « Les Collaborateurs de l'*Encyclopédie* — Les Conditions de leur Organisation », paru en tête du premier numéro de *ZINBUN* en 1957, pour son manque de rigueur. Mort de honte, le jeune japonais resta muré dans le silence, sans pouvoir adresser la parole à ce diderotiste, qui sera un proche ami ultérieurement. Il s'agit d'un tournant dans la carrière académique de M. Nakagawa, car c'est à partir de ce moment qu'il s'est décidé à inscrire ses recherches sur Diderot et sur le XVIII^e siècle français dans la tradition académique française, et à les poursuivre à un niveau d'érudition et de rigueur égal à celui des chercheurs français — ou « occidentaux ». Aussi, comme pour se distinguer de son ancien mentor, lui arrivait-il souvent de traiter celui-ci non sans sarcasme, de journaliste intellectuel de talent ou d'entrepreneur académique d'envergure, mais qui manquait fatalement de sérieux dans les recherches.

Ce vieux conflit de M. Nakagawa avec les anciens membres de notre Institut trouve encore des échos jusque dans *L'Esprit des Lumières en France et au Japon*, lorsqu'il dresse une virulente critique à Kin'ichi Higuchi (II, 14) : selon M. Nakagawa, prendre Rousseau

pour un défenseur de la désobéissance civile comme le fait Higuchi, n'est qu'une interprétation erronée fondée sur une mauvaise intelligence des termes français comme « civil » ou « citoyen », due à toute une série de mauvaises traductions japonaises de Rousseau et de la pensée politique européenne : quant à M. Nakagawa, il n'hésite pas à soutenir que Rousseau était un fervent « étatiste » en politique...

Sans doute, ces jugements tranchants sont aussi autant d'expressions de la fierté, d'ailleurs tout à fait légitime, de M. Nakagawa pour tous ses travaux accumulés depuis son départ pour Paris. Mais en même temps, j'ai toujours eu l'impression qu'il y avait quelque chose de très personnel dans ces jugements, et qu'il s'agissait aussi, en quelque sorte, des restes de son attachement aux années où il fréquentait assidûment *Zinbunken*. La lecture de ses *Mémoires d'un « moraliste passable »*, publiés en français en 2007, confirme aussi cette impression : il y rappelle qu'il a été lui-même un des trois étudiants auxquels Kuwabara confia la traduction française de l'article qui fit l'objet de la critique de J. Proust, et révèle aussi ne pas avoir cessé de participer au groupe de recherche de notre Institut jusqu'aux années 1960, bien après son retour au Japon³. D'après les témoignages des aînés de notre Institut, la rupture de M. Nakagawa avec eux s'est produite en effet bien plus tard, vers la fin des années 1970, pour une histoire malheureuse portant sur le choix de la maison d'édition des *Œuvres complètes* de Rousseau en japonais alors en préparation... D'ailleurs, lors de notre rencontre en automne 2013, M. Nakagawa évoqua lui-même ses vifs souvenirs des années passées à *Zinbunken* : s'il réfléchissait à son itinéraire, sa participation au groupe de recherche sur l'*Encyclopédie* sous la direction de Kuwabara et sa fréquentation des chercheurs de l'Institut étaient déterminantes, surtout par la liberté d'esprit et par la vitalité intellectuelle qui y régnaient alors, et qui étaient en tout point exceptionnelles dans les universités japonaises de l'époque ; comme les recherches sur le XVIII^e siècle français s'y poursuivent jusqu'à ce jour, il voudrait offrir sa bibliothèque personnelle à *Zinbunken*, pour que les chercheurs des générations futures puissent en tirer profit...

Une telle proposition très généreuse ne se refuse pas, d'autant moins que sa magnifique collection de livres anciens du XVIII^e siècle français était bien connue parmi les spécialistes et les connaisseurs. De plus, la Société Japonaise des Études dix-huitiémistes et la Société des Études de Langue et de Littérature françaises, dont Nakagawa était un membre éminent, avaient toutes les deux apporté leur soutien officiel à notre Institut, au moment où celui-ci a été reconnu, en 2010, comme un Centre national de documentation et de recherche (*Joint Usage/Research Center*) par le Ministère japonais de l'Éducation. Conserver sa bibliothèque

³ Hisayasu Nakagawa, *Mémoires d'un « moraliste passable »*, Fernay-Voltaire, Centre international d'études sur le 18^e siècle, 2007, p. 108–109 et 112. Par ailleurs, ces *Mémoires* attestent aussi qu'il doit à Kuwabara sa première rencontre avec Yôko, qui sera son épouse et sa compagne de toute sa vie, *ibid.*, p. 78.

personnelle à notre Institut pour la rendre accessible aux chercheurs, ne convient donc pas seulement aux recherches individuelles et collectives menées à *Zinbunken*, mais aussi à la vocation publique de celui-ci d'être au service des communautés académiques de ce pays. De plus, j'ai aussi cru que si cette donation permettait de lier les travaux de M. Nakagawa avec la tradition des études dix-huitiémistes inaugurée par Kuwabara, cela ne pouvait qu'être salu-taire pour ceux qui viennent à leur suite. Aussi, ayant l'accord de mes collègues à l'Institut, me suis-je mis à l'inventorisation des innombrables livres possédés par Nakagawa dès la fin 2013 ; et c'est avec une liste établie grâce au travail assidu de M. Hideki Shibata, doctorant au département de littérature française à l'Université de Kyoto, que la donation a été enfin reçue à notre Institut à l'automne 2015.

Le « fonds Nakagawa » à *Zinbunken* est constitué de plus de 5,700 livres, dont les textes originaux et les études du XVIII^e siècle français occupent une place centrale : à ce titre, il représente, avec l'ancienne bibliothèque de feu Kyô Nozawa actuellement conservée à l'Uni-versité de Seikei (Tokyo), une des rares collections spécialisées dans ce domaine au Japon. Mais le « fonds Nakagawa » se caractérise aussi par un nombre important de livres relatifs aux études comparées des cultures « occidentale » et « orientale », reflétant sur ce point l'inspiration proche de la « Nouvelle École de Kyoto » de leur ancien propriétaire. Suivant le classement que l'on a adopté pour l'inventorisation, il faut évoquer tout d'abord les « *Livres précieux* », environ 1,200 exemplaires, dont la plus grande partie est constituée de livres fran-çais publiés au XVIII^e siècle. Viennent ensuite les « *Textes occidentaux* » qui représentent environ 800 exemplaires de l'édition moderne des textes greco-latins et des textes du français classique. Les « *Études sur l'Occident moderne* » (XVI^e-XVIII^e siècles) comptent non moins de 1,500 volumes, alors que les « *Textes et Études sur l'Occident contemporain* » (depuis le XIX^e siècle) comportent à peu près 800 volumes, en y incluant de nombreuses traductions françaises de la littérature et de la philosophie japonaises modernes. Outre ces quelques 4,300 livres occidentaux, cette collection contient encore près de 1,300 exemplaires de « *Livres japonais* », où l'on trouve notamment des textes originaux, des traductions et des études concernant la pensée et la culture de l'Asie de l'Est et de l'Europe de l'Ouest. De plus, les « *Travaux de Hisayasu* » et l'« *Ancienne bibliothèque de Hisamoto* » (père de Hisayasu qui était agronome dans le secteur privé) sont classés dans des sections à part, mêlant ensemble des livres en japonais et en langues occidentales (plus de 100 exemplaires). Bien que l'enre-gistrement officiel comme biens de l'Université de Kyoto et l'intégration de l'ensemble de ce « fonds Nakagawa » dans la base de données de ses bibliothèques soient encore en cours, ce processus ne tardera pas à s'achever : nous espérons rendre la totalité du fonds accessible au public au cours de l'année universitaire 2018⁴.

⁴ En date du mars 2018, seuls les « Textes et Études sur l'Occident contemporain » attendent encore l'enregistrement.

À l'occasion de cette journée d'études, on a également édité l'*Inventaire des Livres précieux du « fonds Nakagawa »*, à l'*Institut de Recherches en Sciences humaines de l'Université de Kyoto*⁵, qui recueille les renseignements bibliographiques sur chacun des 1,199 exemplaires des « *Livres précieux* ». On y trouvera les livres rares de Diderot publiés de son vivant (comme l'*Histoire de Grèce* de Temple Stanyan, traduite par le jeune Diderot en 1743, et les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, seconde édition de 1754 ; ou encore l'édition complète des *Œuvres de Sénèque le philosophe*, traduites par Lagrange en 1778–1779, y compris la première version de l'*Essai sur Sénèque*, en compagnie de l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, le dernier ouvrage de Diderot paru en 1782), aussi bien qu'une série d'éditions des *Œuvres* du philosophe publiées au cours des XVIII^e et XIX^e siècles. Les œuvres de ses amis, tels que Grimm, Raynal, d'Holbach ou Naigeon, occupent aussi plusieurs rayons, tout aussi bien que celles des grands philosophes du siècle comme Bayle, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Helvétius ou Mably, et des personnalités politiques comme Frédéric II de Prusse, Catherine II de Russie ou Jacques Necker — sans nommer beaucoup d'auteurs aujourd'hui peu connus hors du cercle restreint des spécialistes de la culture du XVIII^e siècle français. Sans prétendre présenter l'ensemble de cette collection très riche, je signalerai aussi la présence de nombreuses publications « anti-philosophiques », et de non moins nombreux périodiques littéraires ou politiques de l'époque, ce qui reflète fidèlement les centres d'intérêt de M. Nakagawa, soucieux de dégager les caractéristiques de l'espace discursif du XVIII^e siècle français dans son ensemble, à partir des débats internes dans le camp des « philosophes », ou encore entre les « philosophes » et les « anti-philosophes ».

Par l'inauguration du « fonds Nakagawa » à *Zinbunken*, nous pouvons désormais avoir des contacts directs avec la culture du XVIII^e siècle français, fût-ce partiellement, tout en travaillant à Kyoto au début du XXI^e siècle. Que M. Nakagawa et son épouse Yôko soient vivement remerciés, pour avoir fait ce don précieux à notre Institut, et nous avoir aidé pendant ce long processus de transfert. Je souhaite aussi que les générations présentes et futures de chercheurs mettent bien à profit ce précieux don, afin de poursuivre et développer la belle tradition des études sur les Lumières françaises et européennes à Kyoto, dans les orientations qui leur sont propres.

L'Esprit des Lumières en France et au Japon

Passons maintenant au livre de Hisayasu Nakagawa, *L'Esprit des Lumières en France et au Japon*. Dans l'espace de temps qui m'est imparti, j'essayerai d'abord de donner un aperçu rapide de l'ensemble de cet ouvrage gigantesque, pour faire ensuite quelques remarques sur les aspects qui me semblent fondamentaux. Mais disons-le d'avance : pour moi, la question

⁵ Institut de Recherches en Sciences humaines de l'Université de Kyoto, 2016, v-46 p.

centrale que soulève ce livre est celle de savoir, précisément, ce que c'est que les « Lumières » qui existeraient en France et au Japon, et quel sens à donner aux recherches sur cet objet « Lumières » dans l'Asie de l'Est, aujourd'hui encore.

Jetons un coup d'œil sur la table des matières de ce gros volume. Dans la première partie du livre composée de 31 chapitres, ce sont les problèmes du XVIII^e siècle français qui font l'objet d'un examen détaillé : Nakagawa se penche d'abord sur le matérialisme de Diderot (I, 1–5) et sur l'évolution de son rapport avec les princes éclairés de son temps, Frédéric II et Catherine II (I, 6–7), pour aborder ensuite Rousseau (I, 8–10) et les études comparées de Diderot et de Rousseau (I, 11–13) ; Voltaire critique de la religion révélée (I, 14–16) ou Catherine II philosophe et femme de lettres (I, 17–18) n'échappent pas non plus à ses regards perspicaces. Viennent ensuite les chapitres consacrés à quelques thèmes principaux de la « vie quotidienne », comme les « fêtes » (I, 19), le « théâtre » (I, 20) ou les « villes » (I, 21–22), tels qu'ils sont reflétés dans les productions littéraires ou philosophiques de l'époque. Et puis, c'est avec la question du « bonheur » que Nakagawa se dirige vers la confrontation des « philosophes » et des « anti-philosophes », pour en dégager une tendance nette de « déchristianisation » ou de « sécularisation », manifeste dans ces deux camps opposés au cours du XVIII^e siècle (I, 23–27) ; ce comparatisme domine encore les chapitres consacrés aux « bilans des Lumières », établis tour à tour par Chaumeix, critique janséniste de l'*Encyclopédie*, et par La Harpe, survivant du dix-huitième siècle dans la période thermidorienne (I, 28–29). Enfin, le chapitre intitulé « Deux dialectiques du XVIII^e siècle français » offre une espèce de bilan des Lumières dressé par Nakagawa lui-même, avant qu'un autre chapitre, consacré à la métaphore du « corps » chez Rousseau et Diderot, viennent conclure cette première partie (I, 30–31). Notons aussi que la figure du Japon et de l'Asie de l'Est n'est pas non plus absente dans cette première partie, que ce soit comme objet d'idéalisation sous la plume du Voltaire de l'*Essai sur les mœurs* (I, 14), ou comme objet de description comparatiste chez Marcy, auteur de l'*Histoire moderne* (I, 21–22).

La perspective s'élargit encore dans la deuxième partie, dont les 15 chapitres traitent principalement la question des « Lumières au Japon ». L'auteur y présente d'abord une vue d'ensemble sur le Japon du XVIII^e siècle, en se focalisant sur ses contacts avec la culture européenne, déjà en cours malgré la « fermeture du pays » en vigueur sous le shôgunat de Tokugawa : ainsi sont examinés l'un après l'autre, les réactions de Hakuseki Arai (1657–1725) face au christianisme, l'essor des études hollandaises depuis les années 1720, les renseignements sur les actualités mondiales fournies au Japon par la Compagnie hollandaise des Indes, ou encore le paravent japonais du début XIX^e siècle inspiré d'un motif européen (II, 1–2, 4, 6). Parallèlement, Nakagawa retrace l'évolution de l'image du Japon en Europe, depuis l'*Histoire du Japon* d'Engelbert Kaempfer, qui a séjourné au Japon entre 1690 et 1692, jusqu'au *Projet pour la paix perpétuelle* de Kant publié en 1795, en passant par *De l'esprit des lois* de Montesquieu (1748) et l'*Histoire des deux Indes* de Raynal/Diderot (la troisième version

date de 1780) (II, 1, 3, 5). Dans l'analyse des mutations politiques, sociales et culturelles de l'époque de Meiji qui est insérée par la suite, il sera question de l'expansion du modèle de *panopticon* dans les prisons japonaises, ou de l'émergence des études anglaises et françaises avec Yukichi Fukuzawa (1835–1901) et Chômin Nakae (1847–1901) (II, 7–10). Et ce sont les chapitres consacrés au philosophe Kirarô Nishida (1870–1945) et au critique littéraire Hideo Kobayshi (1902–1985) qui bouclent cette histoire de la culture japonaise « moderne » depuis l'ère de Meiji, pour souligner la différence culturelle irréductible entre le Japon et l'Europe, surdéterminée, selon Nakagawa, par la différence de structure grammaticale entre le japonais et les langues indo-européennes. Mais ce constat n'est pas son dernier mot. Car il poursuit encore ses réflexions dans les deux derniers chapitres, appelant tour à tour à promouvoir la « critique de la Raison traductrice », et à organiser une réunion de représentants des nations dans une station aérospatiale (II, 14–15) : la question centrale qui y domine est celle de savoir comment surmonter les différences culturelles (relevant aussi bien des langues que des sexes), pour que des gens, si divers soient-ils, se mettent à délibérer ensemble sur l'avenir de l'humanité dans ce monde globalisé.

L'envergure du livre et la variété de sujets qui y sont abordés ne rendent pas les discussions faciles. Mais cette multiplication de points de vue fait partie de la stratégie de Nakagawa dans son approche des « Lumières », et une lecture attentive me semble permettre de dégager quelques fils conducteurs du livre. Du point de vue méthodologique, sa caractéristique la plus frappante réside dans l'approche comparatiste, perceptible aussi bien dans sa composition bi-partite que dans l'examen parallèle entre les « philosophes », ou entre les « philosophes » et les « anti-philosophes » : ce dernier point constitue aussi un des principaux apports de ce livre aux études sur le XVIII^e siècle français. Chez Nakagawa, cette approche est surtout destinée à montrer la contemporanéité des « philosophes » et des « anti-philosophes » sans égard à la prise de position idéologique qu'ils affichent eux-mêmes, tout aussi bien que le parallélisme entre l'histoire française et l'histoire japonaise, malgré la distance géographique et culturelle qui les sépare.

Dans cette confrontation de l'histoire française et de l'histoire japonaise, notamment, ce livre me semble assez symbolique de l'évolution des études sur les Lumières françaises au Japon depuis 60 ans. Car, si les Lumières françaises attiraient l'attention des chercheurs japonais après la Seconde Guerre Mondiale, c'est surtout parce qu'elles étaient censées être porteuses des valeurs universelles, importantes à disséminer dans le Japon de l'époque, où la démocratisation-modernisation du pays s'imposait comme l'objectif politique majeur aussi bien aux libéraux qu'aux communistes : les groupes de recherche sur le XVIII^e siècle français qui s'organisaient à *Zinbunken* n'étaient pas non plus indifférents à cette ambiance politique — d'autant moins qu'il fallait annoncer un nouveau départ de cet Institut réorganisé en 1949, et marquer sa rupture avec son prédécesseur, l'Institut des Études Orientales, fondé en 1929, qui était un institut attaché au Ministère des Affaires étrangères de l'Empire

japonais. Comme on l'a vu, il s'agit aussi du point de départ des études dix-huitiémistes du jeune Nakagawa. Mais cette tendance avait certainement aussi ses revers, notamment en aiguisant la conscience des « retards » historiques du Japon par rapport à l'« Occident » (l'Europe, puis les États-Unis), et de renforcer l'idolâtrie de la culture occidentale parmi les Japonais, souvent au détriment de la culture traditionnelle que l'on partage avec nos voisins asiatiques. Nakagawa critique cette tendance typique du Japon moderne, dont l'expansion coloniale de l'Empire japonais aurait été un des aboutissements : c'est pourquoi il préfère Chômin Nakae, fondateur des études françaises au Japon, qui a su reconnaître l'importance de l'héritage confucianiste, à Yukichi Fukuzawa, qui lançait le slogan notoire de « Sortir de l'Asie, Entrer en Europe ».

En bon comparatiste, Nakagawa nous invite à apprécier l'histoire française et l'histoire japonaise dans leurs similitudes et dans leurs différences, sans pour autant les hiérarchiser selon un critère unique. Sur ce point encore, sa démarche ne me semble pas étrangère aux recherches poursuivies à *Zinbunken* pendant les années 1960, comme l'ethnographie comparée de Tadao Umesao (1920–2010) — un des représentants de la « Nouvelle École de Kyoto » — qui soulignait le parallélisme des « civilisations » européenne et japonaise du point de vue climatique, ou les recherches sur le capitalisme mondial et sur son « développement inégal » dirigées par Kenji Kawano (1916–1996), au cœur desquelles se situait l'interrogation sur l'articulation des histoires nationales à l'évolution du marché mondial : quoique très différentes dans leurs orientations politiques, il s'agissait là de tentatives des intellectuels japonais de l'époque pour reconsidérer la place du Japon par rapport à l'« Occident » comme appartenant au même « stade » historique de développement, et ce, non sans rapport avec la croissance économique rapide que le Japon traversait dans la même période. Cependant, Nakagawa va encore plus loin dans son comparatisme, dans la mesure où il écrit en français sur la particularité de la culture japonaise, tout en mobilisant son bagage culturel européen — chose exceptionnelle pour un chercheur japonais de sa génération. À cet égard, il ne faut pas oublier que sa participation active dans la Société Internationale des Études Dix-huitiémistes date des années 1980, période où l'épanouissement économique au Japon atteint son apogée, en faisant de « *kokusaika* » (*internationalisation*) le credo du pays : c'est en tant qu'entremetteur interculturel privilégié entre l'Europe et le Japon que Nakagawa a contribué à élargir la perspective des études dix-huitiémistes à l'échelle internationale, en inscrivant la culture japonaise comme objet d'études, fût-ce en marge.

Affranchi du complexe d'infériorité à l'égard de la culture européenne, Nakagawa lui-même s'accorde une très grande liberté dans son va-et-vient entre la France et le Japon, ou entre le XVIII^e et le XX^e siècles. Et sa promenade interculturelle ne manque pas de moments très joyeux, loin s'en faut. Le meilleur exemple s'en trouve dans le chapitre intitulé « À propos d'un paravent japonais de Doi Yûrin » (II, 6). Saisi par la ressemblance frappante du paysage maritime européen que présente un paravent japonais du début du XIX^e siècle avec celui des

tableaux de Joseph Vernet qu'il chérissait à travers les *Salons* de Diderot, Nakagawa, alors directeur général du Musée National de Kyoto, se met en quête de son modèle. Conseillé par Jacques Proust, devenu son proche ami, il part d'abord pour Avignon, ville natale de Vernet, pour repérer dans le catalogue d'un musée un tableau du peintre français qui dessine une scène maritime identique au paravent japonais. Fort de cette découverte, il remonte à Paris pour poursuivre ses recherches à la Bibliothèque Nationale et chez les bouquinistes qu'il fréquente, y découvre diverses versions gravées du tableau de Vernet, et en acquiert même plusieurs exemplaires. Or, parmi ces estampes, il en remarque notamment une qui porte cette citation du *Mondain* (1736) de Voltaire dans sa marge : « Ô le bon temps que ce siècle de fer/ Le superflu, chose très nécessaire » — il s'agit de l'éloge voltairien du luxe. Repartant de ce vers, Nakagawa propose une hypothèse, suivant laquelle la gravure inspirée de Vernet aurait servi à une publicité de la Compagnie hollandaise des Indes, qui l'aurait amené en vaisseau jusqu'à son comptoir de Nagasaki, où un peintre japonais s'en serait inspiré du motif pour faire son paravent...

Cette promenade interculturelle est très charmante, dans son itinéraire circulaire qui conduit ce *global trotter* très savant d'un paravent japonais à un tableau de Vernet, et d'un tableau de Vernet à un poème de Voltaire, pour revenir enfin à un paravent japonais par un voyage imaginaire en vaisseau de la Compagnie hollandaise. Propulsé par son intuition et guidé par sa curiosité insatiable, il part et repart en quête d'une rencontre directe avec un objet, lequel le renvoie immédiatement à un autre, en faisant franchir chaque fois les frontières tant nationales que disciplinaires ; mais tout cela ne l'empêche pas de revenir à son point de départ, le paravent qu'il a rencontré chez lui. Peu importe, à la rigueur, que son hypothèse puisse être étayée d'une manière positiviste, pourvu que la réelle joie d'un chercheur transparaît à travers son récit de voyage... Cependant, cette promenade nous apprend aussi par quel principe le monde des Lumières dans lequel il circule est unifié, et par quoi ses mouvements sont conditionnés : c'est le commerce international qui s'impose en Europe et au monde du XVIII^e siècle, mettant les nations de divers continents en relation dans les réseaux des échanges marchands qui se ramifient sans arrêt.

En effet, ce « commerce » joue un rôle central et unificateur dans *L'Esprit des Lumières en France et au Japon*, ce qui n'est pas sans poser des problèmes pour l'interprétation des « Lumières » selon Nakagawa. Certes, pour ce qui concerne les relations entre l'Europe et le Japon au XVIII^e siècle, le commerce international constitue évidemment un lien fondamental : après la répression brutale du christianisme, le Japon n'avait de contact direct avec l'Europe qu'à travers les relations commerciales entretenues par la Compagnie hollandaise des Indes orientales, sous un strict contrôle du shōgunat de Tokugawa. Mais Nakagawa ne s'arrête pas là, et va jusqu'à reconnaître dans l'épanouissement économique dû au développement commercial et dans l'émergence de la bourgeoisie comme puissance économique et culturelle, les phénomènes historiques fondamentaux qui lui permettent de rapprocher la France et le

Japon au XVIII^e siècle (I, 21–22 et II, 1, 7). Dans une telle perspective, le Japon du XVIII^e siècle se présente sous un jour étonnamment « moderne » et « éclairé », jouissant de la paix internationale et civile d'une part, et de la prospérité économique et culturelle de l'autre ; de surcroît, Nakagawa repère très volontiers le principe de modération politique sous le shôgunat dans la présence des seigneurs féodaux, dont l'abolition aboutirait à l'établissement de l'État despotique de Meiji (I, 21 ; II, 7)...

Cependant, puisqu'il est précisément question de l'« esprit des Lumières », censé être porteur de certains idéaux et de certaines valeurs, sociaux et politiques, on ne peut rester entièrement dans ce parallélisme entre la France et le Japon du XVIII^e siècle sur le plan des phénomènes historiques. Nakagawa en est bien conscient, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle, selon lui, les « Lumières » au sens strict et européen n'existent au Japon qu'après l'ouverture du pays (II, 7) : car c'est dans ce Japon moderne qu'un groupe d'intellectuels — dont Nakae — se serait mis à s'associer de manière autonome (I, 22), et à revendiquer la démocratisation du pays, en dépit des obstacles qui leur ont été opposés par l'Empire japonais despotique (II, 8–10). Sur ce point au moins, la fidélité de Nakagawa aux valeurs politiques et sociales incarnées par les Lumières d'origine européenne reste intacte. C'est pour cela qu'il nous faudrait examiner de plus près ce que c'est que cet « esprit des Lumières » selon Nakagawa, et examiner comment il conçoit les Lumières françaises dans le contexte de l'« embourgeoisement » et de la « sécularisation » en cours à l'ère du capitalisme marchand.

Ce qui retient mon attention à cet égard, c'est une série de chapitres consacrés à la défense de l'« esprit de commerce » par les philosophes des Lumières européennes. Il s'agit là d'un thème central dans l'*Esprit des Lumières en France et au Japon*, car il concerne non seulement les jugements portés par les philosophes sur la « fermeture du pays » en vigueur dans les pays de l'Asie de l'Est, mais aussi l'« esprit des Lumières en France » lui-même, qui ferait prévaloir une « dialectique de transition » ou une politique réformatrice typique au XVIII^e siècle français. En effet, d'après Nakagawa, « toutes les Lumières s'accordent à penser que 'l'esprit de commerce' apporte 'la paix dans le monde' » (p. 601–602) : la philosophie des Lumières, depuis le Voltaire du *Mondain* jusqu'au Kant du *Projet pour la paix perpétuelle* en passant par Montesquieu et Raynal-Diderot, se voit ainsi analysée dans son unité, en tant que discours légitimateur de l'expansion commerciale dans le monde. Précisément parce que le commerce est voué à promouvoir la pacification dans les relations internationales, la multiplication des échanges réciproques entre égaux, ainsi que l'universalité, non pas conçue à l'aune de valeurs transcendantes, mais fondée sur ces rapports réciproques étendus à l'échelle mondiale (p. 478–479). Toujours selon Nakagawa, c'est pour défendre cet « esprit de commerce » que Montesquieu aurait critiqué la Chine comme un pays despotique, et que Raynal et Diderot auraient préconisé l'ouverture du pays au Japon, afin de rendre plus « humains » et sociables ses habitants devenus violents et guerriers sous l'effet du climat. De même, il n'hésite pas non plus à soutenir que le Kant de la *Paix perpétuelle* reconnaît la vocation « naturelle », voire

« providentielle » dans l'universalisation de l'« esprit de commerce », — alors même qu'il approuvait la fermeture du pays adoptée en Chine et au Japon comme une prévention légitime contre l'« esprit de conquête » des puissances commerciales européennes (p. 577).

L'« esprit de commerce » serait-il donc le véhicule des valeurs universelles des Lumières ? Mais cette interprétation de l'« esprit des Lumières » de Nakagawa me semble manquer des nuances nécessaires, et risque de nous faire perdre de vue les aspects fondamentaux des Lumières. Certes, la question du commerce occupe une place centrale dans les réflexions philosophiques de l'Europe du XVIII^e siècle, et la défense de l'« esprit de commerce » des philosophes participe, du moins dans une certaine mesure, de la légitimation de la transformation sociale qu'entraîne le développement commercial. Mais il s'agit de savoir alors dans quelle mesure, précisément.

On sait que le Voltaire du *Mondain* prenait, dans la célèbre querelle du luxe des années 1730, la défense fervente de Melon, qui faisait prévaloir la politique inflationniste et la « liberté du commerce » au plan national, sur la distribution équilibrée des richesses au sein de la nation. Mais le jugement de Montesquieu sur l'« esprit de commerce » est beaucoup plus nuancé : s'il affirme que « l'esprit de commerce unit les nations », Montesquieu n'oublie pas d'ajouter tout de suite qu'« il n'unit pas de même les particuliers » (EL, XXI, 2). Le développement du commerce et le maintien de l'ordre politique permettant de sauvegarder la liberté ne sont pas toujours compatibles aux yeux de l'auteur de *De l'esprit des lois*. C'est pour cette raison qu'il fait moduler ses réflexions sur le commerce suivant les diverses formes de gouvernement, et s'interroge sur les conditions et les limites politiques du développement commercial au cas par cas. Quant à sa critique du despotisme de la Chine, elle n'a que peu de chose à avoir avec ses réflexions sur l'« esprit de commerce », elle provient bien plus directement du souci du maintien de la liberté civile et politique sous un gouvernement : l'unification de la religion, des lois et des mœurs au profit de l'empire universel de la *politesse* lui semble désastreuse sur ce point, d'autant plus qu'elle est destinée à la maximisation de la production agricole sous l'autorité patriarcale de l'Empereur (EL, XIX, 19).

Dans l'*Histoire des deux Indes*, Raynal et Diderot restent fidèles à Montesquieu dans leur appréciation de l'« esprit de commerce » et dans leur préoccupation primordiale de la défense de la liberté civile et politique. En effet, s'ils trouvent opportun de recommander aux Japonais l'ouverture du pays pour les sortir de leur isolement et les inscrire dans l'ordre international, ils n'ignorent pas non plus que cet « esprit de commerce est un esprit d'intérêt, et l'intérêt amène toujours la division » (H80, II, 23). Chez Diderot notamment, une telle proposition est strictement liée à la critique de la « corruption » des nations européennes à la fin de l'*ancien régime*, où la quête des intérêts particuliers l'emporte sur celle de l'intérêt général, et la jouissance immédiate des individus, sur la défense de la liberté et de la félicité pour leur postérité (H80, XIX, 6) : c'est une des raisons pour lesquelles il voit l'espoir d'un nouveau départ du cycle de l'histoire dans l'Indépendance des États-Unis d'Amérique, dans cette rupture du

peuple nouveau, sobre et républicain avec la métropole européenne. D'ailleurs, les problèmes soulevés par le commerce mondial sautaient aux yeux de Raynal-Diderot : loin de généraliser l'égalité d'échanges réciproques, le commerce était aussi le grand promoteur de l'esclavage des nègres dans les colonies Antillaises ; il était même la source principale des conflits internationaux et de leur généralisation dans le monde à l'heure des « guerres de commerce », telles la Guerre de succession d'Autriche et la Guerre de Sept Ans (H80, XIX, 5). Le monde du développement commercial du XVIII^e siècle était loin d'être irénique. Et si Kant a su apprécier la fermeture du pays en Chine et au Japon dans son *Projet pour la paix perpétuelle*, c'est que, confronté à la brutale réalité du monde des Lumières, il était clairement conscient de la nécessité de distinguer la généralisation de l'« esprit de commerce » d'avec l'universalité de la moralité transcendante.

Certes, ni Montesquieu, ni Raynal-Diderot, ni Kant ne vont jusqu'à rejeter entièrement le développement commercial en Europe et dans le monde de leur temps ; ils essayaient plutôt de s'interroger sur la possibilité d'établir un ordre politique nouveau, susceptible de garantir la liberté civile et politique, sous les conditions historiques qui prennent forme à travers cet essor du commerce mondial : en font partie la montée en puissance du peuple qui prend en charge la production ou l'émergence d'un espace d'échanges marchands qui limite l'exercice arbitraire des souverainetés. Sur ce point, il faut dire que le commerce soulève plutôt des problèmes épineux qu'il ne les résout pour les philosophes des Lumières. Et à mon sens, prêter attention à ces contradictions intrinsèques du monde du capitalisme marchand auxquelles ils sont confrontés, pourrait être plus fécond que de les considérer en un bloc homogène, comme autant d'adeptes de l'« esprit de commerce ».

Ce point me semble crucial, car je trouve une autre généralisation un peu hâtive dans les discussions de Nakagawa, lorsqu'il procède à l'examen comparé des réflexions sur le « bonheur » des « philosophes » et des « anti-philosophes » (I, 23–25). Cet examen lui permet de mettre en évidence le processus général de « sécularisation » en cours au XVIII^e siècle, dans lequel les deux camps ennemis se joignent pour accorder la primauté au « bonheur d'ici-bas », au détriment de la « béatitude dans l'au-delà » : quand les apologistes chrétiens insistent sur l'utilité sociale de la foi placée sur les récompenses et les châtements divins en échange d'une « bonne vie » terrestre, on voit bien que le christianisme même se voit de plus en plus imprégné de la logique des échanges marchands et de la quête du profit qui s'affirment au XVIII^e siècle. À cet égard, Nakagawa explore la voie féconde naguère ouverte par Bernard Grœntheuysen dans ses *Origines de l'esprit bourgeois* (1927).

Mais son analyse n'est pas sans me poser des problèmes, lorsqu'il est question, précisément, du concept de « postérité » que Diderot aimait à invoquer pour légitimer ses activités philosophiques : selon Nakagawa, il s'agit d'un avatar de la transcendance divine, rendue immanente dans le cours du temps dans la pensée matérialiste de son auteur ; mais n'ayant qu'une existence imaginaire, elle perd vite sa transcendance dans l'imagination du philo-

sophe, pour devenir une source du bonheur dès à présent (I, 3 ; 23). La dimension *narcissique* du concept diderotien de « postérité » semble indéniable selon cette lecture de Nakagawa. Mais ramener ainsi la « postérité » selon Diderot à une expression de la quête du bonheur terrestre, n'est-ce pas négliger un autre aspect fondamental dans ce concept ? Car, comme on l'a vu à propos de l'*Histoire des deux Indes*, l'appel à la « postérité » est chez lui strictement lié à la critique dirigée contre la prédominance de la quête des intérêts privés dans l'Europe de son temps, et cette critique n'épargne pas non plus ceux qui hissent la conservation de soi et l'accumulation des richesses comme principes universels en politique et en morale : dans la mesure où il est dirigé contre la présupposition d'une paisible continuité qui permettrait la conservation de soi et l'accumulation des richesses, le concept diderotien de « postérité » désigne, en dernière instance, la transcendance irréductible du temps et de l'avenir, et ne cesse de pointer, à l'horizon, la possibilité d'envisager un autre monde possible qui va bien au-delà de l'état des choses établi. En effet, n'est-ce pas Diderot lui-même qui affirmait : « Le temps amène tout ce qui est possible », dans sa réfutation de l'utilitarisme primaire d'Helvétius ?⁶

En conséquence de son interprétation de l'« esprit des Lumières », au cœur duquel résiderait l'« esprit de commerce », Nakagawa fait de la « dialectique de transition » une logique centrale des Lumières sur le plan politique (I, 30). En effet, cette dialectique ne préconise rien d'autre qu'un réformisme modéré qui s'appuierait sur une transformation sociale graduelle et respectueuse de la hiérarchie de la société d'ordres de l'*ancien régime*, dont on trouverait la figuration exemplaire dans le protagoniste de la pièce de Sedaine, *Le Philosophe sans le savoir* (1765), qui est un honnête négociant, mais noble par son sang. Pour Nakagawa, cette « dialectique de transition » s'oppose diamétralement à la « dialectique de rupture », promue par Robespierre ou par Saint-Just sous la Terreur, qui rend légitime le recours à la violence politique au nom de la « souveraineté populaire », en vue de la réalisation immédiate du « bien public » dans la circonstance des guerres civiles et extérieures : cette politique révolutionnaire est d'ailleurs clairement située dans le sillage du *Discours sur les sciences et les arts* (1751) de Rousseau, qui commence sa carrière littéraire par la dénonciation de la duplicité morale régnant dans la monarchie française de son temps. La sympathie de Nakagawa va nettement du côté de la dialectique modérée et réformiste, dans ce parallèle des « deux dialectiques du XVIII^e siècle français ». Certes, sa méfiance à l'égard de la violence politique, voire de toute action auto-légitimatrice de la souveraineté d'État est tout à fait légitime. Mais ce parti pris anti-jacobin, voire anti-révolutionnaire, a aussi son revers, très problématique dans l'interprétation de la philosophie des Lumières.

C'est ce qui apparaît clairement lorsque Nakagawa défend le « despotisme inflexible des lois » comme principe de la « démocratie moderne » (p. 501), avec Ducatel, dramaturge de *L'intérieur des Comités révolutionnaires*, mis en scène à Paris immédiatement après la chute

⁶ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, dans *Œuvres complètes*, éd. DPV, t. XXIV, p. 745.

de Robespierre à l'automne 1794. Dans cette pièce qui se veut volontiers « thermidorienne », ce que l'auteur dénonce n'est pas le recours à la violence politique en général, mais plus précisément les *lois de maximum*, fixant le prix de vente des denrées et les salaires, promulguées par le Comité du Salut Public comme mesures d'urgence : c'est par ce moyen que le Comité du Salut Public cherchait à remédier à la crise économique que traversait la République, ainsi qu'à la contestation de la masse populaire qu'elle entraîne. Dans ce contexte, défendre le « despotisme inflexible des lois » n'a certainement rien à voir avec le « despotisme de la liberté » que Robespierre revendique sous le gouvernement révolutionnaire ; bien au contraire, il revient à défendre la propriété privée et le libre fonctionnement du marché *par-dessus tout*, en désignant l'État comme son garant *inflexible et despotique*. Voir dans ce despotisme légal de l'État thermidorien l'héritier légitime des Lumières me semble réduire considérablement la portée, tant de la philosophie des Lumières que de la « démocratie moderne » : mais à mon sens, il s'agit là d'une conséquence presque logique de l'interprétation de Nakagawa, qui place la défense de l'« esprit de commerce » au cœur de l'« esprit des Lumières », sans tenir compte des diverses formes de critique et d'interrogation que les philosophes formulaient face au développement commercial de leur temps.

Il n'est donc en rien étonnant de voir Nakagawa juger favorablement le « bilan des Lumières » établi par La Harpe, qui a pourtant procédé à un tri idéologique systématique de la philosophie des Lumières à la fin du XVIII^e siècle (I, 29). Celui-ci privilégie en effet le « génie conservateur » d'un Montesquieu et la prudence politique d'un Condillac, au détriment du « génie destructeur » de Rousseau, de Diderot ou d'Helvétius, chez qui il ne veut reconnaître d'autres qualités que celles d'excellents écrivains : c'était une manière d'éliminer toutes les aspérités politiques périlleuses de la philosophie du XVIII^e siècle, qui auraient pu conduire aux bouleversements violents de la Révolution, et de la rendre conforme à l'ordre politique qui se consolide dans une période post-montagnarde. Certes, comme le suggère Nakagawa, La Harpe est un héritier de la philosophie des Lumières à sa façon, et le bilan qu'il dresse est très indicatif de la manière dont les siècles suivants ont reçu l'héritage essentiellement « culturel » de la philosophie des Lumières. Mais je crois qu'il y a encore d'autres manières possibles de reprendre celle-ci que cette manière « thermidorienne » et « post-révolutionnaire », dont Nakagawa lui-même semble faire sienne dans la période « post-révolutionnaire » de notre temps. Car, située *en-deça* de la Révolution française et de l'État moderne en avènement, les philosophes des Lumières étaient déjà confrontés aux mutations politiques, économiques et sociales de leur temps, provoquées par l'émergence du capitalisme : certaines de ses interrogations ont certainement contribué à l'établissement de l'ordre bourgeois du XIX^e siècle ; certaines autres ont conduit à la Révolution, voire à la Terreur. Mais surtout, il y en a aussi beaucoup d'autres qui ont avorté et ont été oubliées depuis, comme autant d'aspérités irrégulières et « originales » qui résistent au classement sous l'étiquette de « Lumières » dans l'historiographie officielle : l'appel à la « postérité » de Diderot, avec ses interrogations sur

les principes de la conservation de soi et de l'accumulation des richesses, en est un exemple.

Si on peut trouver encore un sens à la remontée généalogique au XVIII^e siècle français, ce n'est donc pas nécessairement pour y voir le précurseur de la Révolution, pas même de la « démocratie moderne », mais plutôt un des moments marquants dans l'histoire du monde moderne, où les rapports entre le politique et l'économique posent un problème central : sur fond de réseaux commerciaux désormais étendus à l'échelle mondiale, comment peut-on constituer et maintenir des communautés politiques, dans lesquelles les citoyens-sujets peuvent jouir de la liberté et l'exercer ? Si cette question se voit réapparaître de nouveau à notre époque, fût-ce reformulée dans le cadre de la globalisation du capitalisme, cette remontée généalogique aura encore une chance d'alimenter nos réflexions, comme révélatrice, non pas des modèles à suivre, mais bien plutôt des repères historiques qui nous permettent de percevoir plus clairement la situation où nous nous trouvons.

L'Esprit des Lumières en France et au Japon de Hisayasu Nakagawa nous aide à soulever ces questions importantes, et nous invite à reprendre les réflexions sur l'« esprit des Lumières » à sa suite ; pour le faire, le « fonds Nakagawa » légué à *Zinbunken* nous offre un instrument idéal. Mais cela nous demandera, à nous les dix-huitiémistes des générations suivantes de Nakagawa, un courage naguère prôné par la célèbre devise kantienne de l'*Aufklärung*, « *Sapere aude !* » : aie le courage de penser par toi-même en t'affranchissant de la tutelle de tes maîtres. Et cela, faudrait-il ajouter, sans hésiter à explorer les contradictions et les limites des « Lumières » elles-mêmes, tant en Europe qu'en Asie de l'Est. Comme vous voyez, c'est ce que je me suis proposé de faire, fût-ce d'une manière un peu aventureuse, avec ma modeste compétence.

Kenta OHJI
Institut de Recherches en Sciences humaines
Université de Kyoto
kentao@zinbun.kyoto-u.ac.jp