

# **La Tentative de Yasuoka Masahiro de penser un être vers la vie confucéen et ses liens avec la politique sociale dans le Japon de Taishô-Shôwa**

Eddy Dufourmont (Ater à l'Université Bordeaux 3, CEJ/Inalco)

## **Introduction : le contexte historique de l'être vers la vie dans le Japon du 20<sup>ème</sup> siècle**

Au cours du 20<sup>ème</sup> siècle, le thème de la vie n'a pas été seulement présent dans la philosophie japonaise, mais aussi dans la politique sociale. Ce que Maegawa Masayuki appelle à juste titre un « gouvernement de la vie » (*sei no tôchi*) s'est mis en place<sup>1</sup>. L'intérêt accru des fonctionnaires pour l'hygiénisme et la « vie quotidienne » (*seikatsu*) a abouti en 1921 à la création d'un Bureau des affaires sociales, ainsi qu'à des campagnes de mobilisation spirituelle, telle la Campagne d'encouragement au zèle et à l'épargne de 1924-26, dont les enjeux étaient autant idéologiques (défense du tennôcentrisme) que sociaux (modernisation de la vie quotidienne)<sup>2</sup>. Les fonctionnaires étaient soutenus par le patronat, et ni leur collaboration ni ce genre de campagnes n'ont disparu après 1945, comme en témoigne le Mouvement pour une nouvelle vie quotidienne (*Shinseikatsu undô*).

Un penseur, Yasuoka Masahiro (1898-1983), lié avant comme après guerre à de nombreux haut fonctionnaires et grands patrons, exerça une influence certaine dans le discours sur le « gouvernement de la vie », et les campagnes mentionnés *supra*. Yasuoka traita aussi bien d'éthique que de philosophie politique, et son souci premier était la modernisation du confucianisme. Il eut des liens d'amitié avec les disciples de Nishida Kitarô, en particulier Kôyama Iwao<sup>3</sup>. Yasuoka est loin d'être un penseur de premier ordre, il est surtout resté célèbre pour son influence au sein du Parti Libéral-Démocrate. Mais il n'en reste pas moins qu'il essaya de penser un « personnalisme confucéen ». Nous montrerons tout d'abord comment l'être vers la vie en est au coeur, avant de voir, notamment à travers Rousseau, comment cet être vers la vie confucéen informe sa pensée politique du « gouvernement de la vie ».

### **1) La tentative de penser un être vers la vie confucéen.**

Le discours du « gouvernement de la vie » ne saurait se comprendre sans une investigation de la pensée philosophique de Yasuoka, qui, si elle est loin d'être rigoureuse et systématique, jouit d'une homogénéité. Yasuoka est certes un asiatiste, dans le sens où il désire « faire revivre l'esprit oriental par un réveil philosophique »<sup>4</sup>, mais la raison d'être de sa pensée elle-même est habitée dès le départ par un souci d'ordre universel, à savoir l'affirmation de la vie face au danger de mort qu'il croit trouver dans le développement de la société contemporaine industrielle.

---

<sup>1</sup> Maegawa Masayuki, « Sei no tôchi » (Le gouvernement de la vie), *Jinbun gakuhô*, 84, 2001, p.177-218.

<sup>2</sup> Voir Sheldon Garon, *Molding Japanese Minds : the State in Everyday Life* (Modeler les esprits japonais : l'État dans la vie quotidienne), Princeton, Princeton University Press, 1997.

<sup>3</sup> Eddy Dufourmont, « Yasuoka Masahiro, une vision conservatrice de l'après-guerre », dans M.Lucken, A.Bayard-Sakai et E.Lozerand, dir., *Le Japon après la guerre*, Paris, Picquier, 2007, p.144.

<sup>4</sup> Yasuoka Masahiro, *Ô Yômei kenkyû* (Recherches sur Wang Yangming, 1922), Tôkyô, Meitoku shuppansha, 1966, p.130. Abrégé désormais en OYK.

En effet, Yasuoka a été tout au long de sa vie un défenseur du confucianisme, contre les excès qu'il prête à la société moderne, qualifiée par lui de « décadente » (*taihaiteki*). Par cet adjectif, Yasuoka désigne un déséquilibre dont souffre la civilisation contemporaine, qu'il caractérise par l'accent mis sur l'intelligence, l'abstraction et la puissance : elle a assurément conquis la nature, mais elle a coupé l'Homme de son humanité, le rendant physiquement faible et psychiquement instable. Yasuoka estime que les Lumières, dressées contre le christianisme, ont certes appris à l'Homme à regarder avec ses propres yeux le monde qui l'entoure, mais il s'agit d'un regard extérieur contemplant un ensemble de choses dont il est incapable de comprendre l'unité profonde.

L'abstraction le coupe de l'environnement, qui contient la vie réelle et le prive de toute énergie. En même temps, il devient un être de désirs en permanence insatisfait, sans contrôle de soi. Sans la religion et la moralité qui lui donnent sa dimension spirituelle, l'Homme moderne est pour Yasuoka un robot assoiffé de pouvoir, d'argent, de sexe. L'accent mis sur l'individu seul, au détriment des liens sociaux et familiaux, qui lui donnent son humanité, le rend égoïste et esclave de son corps. Yasuoka voit aussi dans les idéologies modernes une tentative pour remédier à cette déconstruction par le regroupement artificiel des individus, qui, selon lui, ne fait en réalité que les asservir. Le travail lui aussi participe à cet enrôlement : chaque matin, l'homme se lève uniquement pour aller au travail et en revenir. Il cesse ainsi d'être créatif<sup>5</sup>.

Plusieurs remarques s'imposent d'emblée. Tout d'abord, sa critique est existentialiste, car la décadence dont il est question ici est avant tout un arrachement de l'homme à lui-même. Ensuite, la mort qui menace les contemporains n'est pas une simple disparition de la vie, il s'agit surtout d'un excès de vie, caractérisé par un foisonnement désordonné. Cette anarchie ne naît pas de la simple absence de règles mais au contraire d'un processus de mécanisation qui s'impose de l'extérieur à l'Homme; Yasuoka qualifie d'ailleurs constamment la société moderne comme telle (*kikaiteki*). Le vitalisme de Yasuoka est évident lorsqu'il lui reproche de priver l'individu d'énergie. On pourrait penser que le développement foisonnant de l'activité industrielle et de la société de consommation est en soi une marque d'énergie, mais pour Yasuoka il s'agit manifestement d'une mauvaise énergie, dans le sens où l'égoïsme et la violence caractérisent la société contemporaine. C'est pourquoi la paix est non seulement celle de l'individu mais aussi celle de la société. Elle commence chez le premier pour s'étendre à la seconde. Elle est synonyme de stabilité, d'ordre, d'unité et aussi de vie. Yasuoka vise donc à faire en sorte que l'individu comme la société tournent leur existence vers la vie et non vers la mort. Yasuoka n'utilise pas explicitement l'expression « être vers la vie » mais la vie (*seimei*) constitue la préoccupation récurrente de son oeuvre. Il reprend une expression du *Chuanxilu* de Wang Yangming pour décrire l'univers comme un « milieu du vivant » (*shengsheng zhi zhong*)<sup>6</sup>, dont le mouvement est autonome et incessant (*jikyô fusoku no katsudô*).

---

<sup>5</sup> Voir par exemple OYK, p.14-20.

<sup>6</sup> Wang Yangming, *Chuanxilu*, 2, 1, 59. OYK, p.137.

Dans le contexte des années 20 il n'est pas difficile de comprendre l'origine de cette vision mécaniste de la société, qui ne se limite évidemment pas à Yasuoka, mais son originalité fut de voir dans une éthique confucéenne renouvelée une réponse. La philosophie de Yasuoka repose sur une théorie de la connaissance qui fait cotoyer Wang Yangming avec la pensée de Max Scheler. Comme le rappelle Georges Kalinowski, celle de Scheler a connu des changements importants, puisque Scheler est passé d'une philosophie non phénoménologique à une phénoménologie, de la foi en un dieu personnel à un déisme le rejetant<sup>7</sup>. Dans notre cas, la présence du Scheler des années 1910 apparaît nettement dans les écrits de Yasuoka. Une influence de Nishida Kitarô est également visible<sup>8</sup>.

Chez Yasuoka, la personne (*jinkaku*) constitue l'agent de l'acte cognitif, qui fonde un être vers la vie. Son personnalisme propose un objectif, la réalisation de soi, dans le cadre spécifique de la réalité quotidienne. Il entend s'opposer par là à l'« abstraction » : l'étude du cœur/esprit de Wang Yangming est non pas une « pensée de conjectures abstraites et conceptuelles, mais une philosophie de la personne qui cherche à saisir le réel dans l'expérience de la vie quotidienne et concrète »<sup>9</sup>. De ce point de vue, Yasuoka reconnaît la nécessité des désirs ainsi que la prise en compte du réel pour leur satisfaction. L'agent de cette réalisation est la personne. Elle est distinguée des « choses » (*mono*) et présentée comme un synonyme de l'esprit. Yasuoka donne une supériorité à l'esprit sur la matière, affirmant que la vraie vie commence en soi<sup>10</sup>. Cette place centrale de la personne s'explique par le rôle d'unificateur des désirs qui lui incombe<sup>11</sup>.

Pour Yasuoka comme pour Scheler les désirs et la connaissance sont des processus intellectuels variés à cause de la diversité même des objets entourant la personne. Celle-ci assure la coordination de l'ensemble de la même manière que le cerveau régit tous les processus physiologiques. Cette caractéristique de la personne est d'une grande importance pour l'éthique de Yasuoka : l'unification de la personne est par nature active et elle ne dépend pas des objets. Par son existence elle s'oppose même fondamentalement à eux. Ainsi :

1) La nature active de la personne fait du personnalisme chez Yasuoka une pensée du vivant, au nom de quoi il y trouve l'« unité de la connaissance et de l'action » de Wang (ch : *zhixing heyi*).

2) La non-dépendance aux objets implique une austérité.

3) Elle aboutit à un idéal de liberté de la personne. Pour Yasuoka, l'amour de soi et la réalisation des désirs requièrent inévitablement le contrôle de soi<sup>12</sup>.

L'austérité n'est pas la seule manière d'exister pour la personne. Celle-ci s'exprime aussi par une démarche altruiste, dont l'amour est la condition *sine qua non*. Yasuoka traduit par amour la vertu confucéenne d'humanité, qui joue un rôle essentiel dans sa pensée : les « choses » comme les êtres humains sont des entités (*ko*) dont l'indépendance de chacune interdit à tout autre l'accès et la connaissance, si ce n'est par l'esprit et la vertu d'humanité<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> Georges Kalinowski, *La Phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*, Paris, Ed. Universitaires, 1991, p.68.

<sup>8</sup> Eddy Dufourmont, « Yasuoka Masahiro to tennô kikansetsu jiken : 1932-5 nen no seijishi wo saikô suru tame ni » (Yasuoka Masahiro et l'affaire de la théorie de l'empereur comme organe de l'Etat : pour une nouvelle approche de l'histoire politique des années 1932-5), *Kokusai kankeiron kenkyû*, 24, 2005, p.86-9.

<sup>9</sup> OYK, p.130.

<sup>10</sup> OYK, p.239.

<sup>11</sup> OYK, p.138, 140-1.

<sup>12</sup> OYK, p.223.

<sup>13</sup> OYK, p.136, 180. Yasuoka se réfère sur ce point au célèbre passage du *Chuanxilu* où Wang explique qu'une fleur n'est pas extérieure à l'esprit.

À partir de là, Yasuoka s'est attelé à définir une éthique de la vie quotidienne, qui se fonde en partie sur une lecture du taoïsme. L'intérêt pour ce courant correspond chez lui à une volonté d'inscrire la mort dans un processus vital, mais, dans ce cas, la vie en question ne semble pas se réduire au biologique. Yasuoka estime en effet que le destin ne provient pas d'une quelconque divinité mais est le courant même de la Nature (*shizen*), qui se suffit à lui-même. Vie et mort ne sont que les deux facettes d'un mouvement de ce que Yasuoka appelle la « création » (*zôka*). La « création » désigne l'univers dans son ensemble, un tout qui se caractérise par un mouvement, « une vie absolue qui dépasse la mort et la vie, une vie absolue »<sup>14</sup>. Yasuoka prétend ici reprendre simplement les idées des penseurs chinois qui l'ont précédé, notamment Zhuangzi. Il reprend la fameuse anecdote du taoïste, qui, apprenant la mort de sa femme, ne manifeste pas la moindre tristesse. Pour Yasuoka il ne s'agit nullement d'une preuve d'égoïsme : Zhuangzi avait compris que la mort n'était pas une fin mais une étape dans un processus naturel, qu'elle ne signifiait pas la disparition de l'être d'une personne.

Yasuoka appelle à vivre en ayant conscience de la mort, mais il ne s'agit pas simplement d'une injonction morale. Pour lui l'éternité n'est que le développement interne du présent<sup>15</sup>. Pour appuyer cette affirmation, Yasuoka reprend les notions traditionnelles de Yin et de Yang pour décrire d'une manière originale ce mouvement, en termes de division (pour le Yang) et d'unification (pour le Yin). Il n'y a aucune direction à ce mouvement si ce n'est son développement propre. Le monde qu'il décrit est un monde de relation (*inen*), et Yasuoka estime que les progrès de la philosophie comme de la science le montre jour après jour<sup>16</sup>.

Pour Scheler aussi la mort fait partie de l'expérience temporelle de la vie et elle ne concerne que le corps, non la personne, dont la structure essentielle ne peut être changée par la mort. Scheler ne caractérise pas la vie seulement par le mouvement *sui generis*, mais aussi et surtout par l'auto-changement. Cette conception est intimement liée à ses idées sur le temps, puisque selon lui, avant d'être une forme d'intuition, le temps est une forme d'[auto]-activité (*tätigkeitform*)<sup>17</sup>. La temporalité n'a ainsi pas de direction, elle change et se développe par elle-même. L'être vers la vie est ainsi chez les deux hommes déterminé par la question du Temps.

Yasuoka et Scheler appartiennent certes à l'école des Philosophes de la Vie, mais il faut distinguer les représentants d'une philosophie de la vie valable, Nietzsche, Dilthey, Simmel ou encore Bergson, du « courant irrationnel, anti-intellectualiste, idéologique, c'est-à-dire instrumentalisable et instrumentalisée à des fins politiques réactionnaires et nationalistes », auquel se rattachent Spengler, Klager et Lessing, qui s'attaquent à la raison et à la science, pour décrire l'histoire humaine comme celle d'une décadence et idéaliser un passé mythique où l'homme aurait été proche de la vie et de la nature<sup>18</sup>. Yasuoka n'échappe pas à ce soupçon de par son asiatisme et sa critique de la civilisation technicienne. Scheler n'y échappe pas non plus, non seulement parce qu'il s'est lui aussi attaqué à la civilisation technicienne, mais aussi parce qu'il avait dressé l'éloge de la guerre avec des accents vitalistes dans un article de 1915. C'est pourquoi il fut critiqué par Heinrich Rickert dans *Die Philosophie des lebens* (1920).

---

<sup>14</sup> Yasuoka Masahiro, *Tôyô rinri gairon* (Introduction à l'éthique orientale, 1929), Tôkyô, Genkôsha, 1929, p.279.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.292.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.299.

<sup>17</sup> Arthur Luther, « The articulated unity of being in Scheler's phenomenology: basic drive and spirit », dans Manfred S. Frings dir., *Max Scheler (1874-1928): centennial essays*, The Hague, Nijhoff, 1974, p.70.

<sup>18</sup> Gilbert Merlio, « Scheler et la philosophie de la vie », dans Gérard Raulet dir., *Max Scheler: l'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux guerres*, Paris, Editions de la MSH, 2002, p.123.

En fait, l'ambiguïté de Yasuoka comme de Scheler s'explique par leur souci commun de redonner sa place au cœur non pas en opposition à la raison, mais en rééquilibrage par rapport à elle, de dépasser la tendance spencerienne à définir la vie comme seule préservation de soi, pour la décrire par la sympathie et l'amour. Scheler adopte cette attitude en s'attaquant aussi bien à Nietzsche et Bergson qu'à Klager, Spengler et Lessing : il s'est ainsi montré critique de la théorie de la décadence de l'histoire, qui idéalise un passé dans lequel l'homme aurait été en communion avec la nature et la vie, qui confond l'esprit et l'intellect et rejette la conception d'un dieu créateur. Cette attitude de Scheler s'appuie sur une conception de la vie qui se veut différente de celle de Nietzsche, à qui il reproche de ne voir dans la vie que la conservation de l'existence, et de l'associer seulement à la puissance, alors qu'elle est aussi synonyme d'amour<sup>19</sup>. Yasuoka fut sans doute plus tenté par Spengler car sa description d'un Occident décadent ne pouvait que satisfaire son asiatisme, et il était enclin à célébrer une prétendue harmonie du mode de vie asiatique avec la nature. Toutefois Yasuoka n'a pas non plus dit qu'il fallait mettre fin à la civilisation technicienne, et il s'est montré lui aussi réservé quant à une conception nietzschéenne de la vie. C'est pourquoi le modèle du grand homme était pour lui par exemple Gandhi et Mozi. Par ailleurs, il préférait à Spengler Arnold Toynbee, au point de le rencontrer dans les années 30. Toynbee se distinguait de Spengler justement par son refus du déterminisme. Le spiritualisme et la présence des notions de la pensée chinoise Yin et Yang imprégnant la vision de l'histoire chez Toynbee, explique certainement cet attrait.

L'ambiguïté de Yasuoka comme de Scheler les placent ainsi dans une catégorie propre au sein de la philosophie de la vie et elle se vérifie au niveau politique.

## 2) Le piège de l'être politique confucéen vers la vie

Yasuoka fait tourner l'être de la personne vers la vie mais il entend en faire de même avec la société toute entière. Pour lui, les « faiseurs de la politique » (*iseisha*), terme par lequel Yasuoka englobe aussi bien les fonctionnaires que les parlementaires et les ministres, ont en charge l'« éducation du peuple » (ch. *jiaohua*, jp. *kyōka*), terme confucéen, à savoir assurer la prospérité matérielle, inciter l'individu vers une vie faite de tempérance et de travail, en vue d'une cohésion permanente de la société. Son développement constant est pour Yasuoka une fin en soi et une preuve de vie.

Mais la condition de base pour ce développement de la société est, à l'instar de l'individu, un horizon spirituel, qui est représenté chez lui par le tennō<sup>20</sup>. Il oppose au contrat, qui repose selon lui tant sur un rapport de force que sur une violence originelle, le confucianisme et l'idée d'un souverain représentant du Ciel assurant l'unité sociale grâce à sa vertu obscure (*gentoku*), terme repris du taoïsme, pour exprimer l'idée que le souverain règne parce qu'il est justement sans désir, tout entier tourné vers le bonheur du peuple. Unité et paix vont ainsi de pair avec la vie, par souci d'évacuer la violence. Hobbes sert à ce titre de répulsif, mais il a certainement influencé la conception du souverain de Yasuoka : Hobbes impute en effet l'apparition de la guerre civile à la dualité de deux volontés, celle du peuple et celle du souverain<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.191.

<sup>20</sup> Voir Eddy Dufourmont, « Yasuoka Masahiro to tennō kikansetsu jiken : 1932-5 nen no seijishi wo saikō suru tame ni », *op.cit.*, p.90-100.

<sup>21</sup> Lucien Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p.69.

C'est du constat de cette même dualité dans l'histoire chinoise et européenne que Yasuoka appuie son idéal politique. Hobbes s'emploie à décrire le souverain comme la personne qui représente les individus en même temps qu'il les unit, en une seule volonté<sup>22</sup>. Le souverain est bien plus que la tête du tout, il est l'âme même<sup>23</sup>. L'empereur chez Yasuoka se voit conférer exactement les mêmes fonctions.

Il y a en tout cas chez Yasuoka un raisonnement circulaire, dont l'objectif est à l'évidence la justification du régime impérial sur des arguments personnalistes : si le souverain règne parce qu'il est sans-désir, il est sans-désir parce qu'il règne. Yasuoka recherche une unité de la société à partir d'une voie qui se veut tierce, ni libérale ni socialiste mais confucéenne, et qui repose sur un certain solidarisme. Scheler insiste aussi sur la solidarité pour proposer un modèle de société qui ne relève pas de la *gesellschaft*, la société du contrat, et qui se veut elle aussi une troisième voie entre libéralisme et socialisme<sup>24</sup>.

Yasuoka s'en prend à Rousseau comme à Hobbes, mais là encore on peut penser qu'un détournement, celui du *Contrat social*, s'est opéré, et qu'il n'est pas inutile pour comprendre l'enjeu posé par le « gouvernement de la vie » confucéen.

Le détournement apparaît avant tout dans la figure du tennô. Même s'il écrit que les pères des nations ont eu recours à l'intervention du Ciel et aux Dieux<sup>25</sup>, Rousseau aurait certainement désavoué la référence au Ciel confucéen et au shintô pour justifier la position de l'empereur, car pour lui la religion civile n'est en aucun cas une religion nationale, qui trompe selon lui les citoyens et les rend intolérants<sup>26</sup>. Le Souverain ne désigne pas un individu. Il s'agit d'une personne morale et collective<sup>27</sup>. Yasuoka lui identifie le tennô et le Souverain. Bien entendu, Rousseau envisage le cas où le roi et le Souverain se confondent, mais il est convaincu que par nature « les rois veulent être absolus », même si « de loin on leur crie que le meilleur moyen de l'être est de se faire aimer de leurs peuples »<sup>28</sup>. Yasuoka ignore la distinction pratiquée par Rousseau entre souverain et législateur. Par contre, il a du être séduit par l'idée que le législateur recoure à une autorité sans entraîner de violence et persuade sans convaincre<sup>29</sup>. Rousseau fait d'ailleurs du Souverain une entité sainte, de part le contrat même<sup>30</sup>. Le souverain de Yasuoka est qualifié de manière identique. En fait, Yasuoka est certainement le « sermoneur politique » de Rousseau<sup>31</sup> : certes il vise à l'augmentation de la fortune du peuple, mais ce dernier n'est que l'objet de la mobilisation spirituelle par les dirigeants.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.47.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.65.

<sup>24</sup> Olivier Agard, « Situation de la sociologie schélérienne », dans Gérard Raulet, *op.cit.*, p.174.

<sup>25</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, dans *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard La Pléiade, 1964, vol.3, p.383. Désormais abrégé en CS.

<sup>26</sup> CS, p.336.

<sup>27</sup> CS, p.408.

<sup>28</sup> CS, p.409.

<sup>29</sup> CS, p.383.

<sup>30</sup> CS, p.363.

<sup>31</sup> CS, p.409.

L'apparition de Rousseau ici pourrait donner du grain à moudre à ceux qui le rapproche du totalitarisme<sup>32</sup>. Certes Rousseau écrit qu'il « est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné »<sup>33</sup>. Mais il rejette les gouvernements qui se servent de l'égalité pour maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation<sup>34</sup>. Une telle position ne se retrouve pas chez Yasuoka. En outre, comme écrit Rousseau, « ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à ses chefs n'est point un contrat, ont grand raison »<sup>35</sup>. On le voit, les orientations de Yasuoka et de Rousseau sont opposées. Ceci dit, Rousseau et Yasuoka ont en commun de décrire la société comme un organe *vivant*. On retrouve le souci de l'unité du corps politique, fondée sur la simplicité. Chez Rousseau cette simplicité s'obtient surtout par les moeurs<sup>36</sup>. On retrouve chez Yasuoka cette préoccupation. Chez les deux hommes, l'objectif est d'éviter la mollesse. Pourrait-on s'étonner que Yasuoka fut volontiers critique de la culture de masse, et que Rousseau pointa du doigt les mauvais effets moraux de la culture moderne ?<sup>37</sup>

L'un comme l'autre ont un rêve de totalité : la vie est une donnée autarcique, elle ne doit rien à l'extérieur. Ce fait se constate aussi bien dans la conception de l'individu que de la société : chez Yasuoka la personne repose sur une « auto-satisfaction » (*jikei*) et il voulait par son japonisme rendre la société japonaise autarcique. Chez Rousseau l'individu est un être isolé et la société semble close. Ils sont tous deux amenés à une conception organique de la société, et ce rêve de totalité est une quête d'authenticité. Mais comme l'a montré Starobinski la loi de l'authenticité ne peut être jamais satisfaite : sous son régime, la parole se développe de manière libre et surtout ininterrompue. Parole et être doivent coïncider parfaitement, car il existe toujours un danger que la personne s'échappe à la pure transparence à cause de la réflexion. Ceci s'explique la longueur des écrits de Rousseau, poursuivi par l'idée qu'il faut encore et toujours expliquer<sup>38</sup>. Le constat se dresse aussi chez Yasuoka : il n'a cessé de répéter le même message qu'il avait conçu dans sa jeunesse. L'unité de l'esprit et de l'action avait certainement pour Yasuoka l'avantage de proposer une proximité immédiate avec l'authentique, inaccessible à la seule réflexion, que Yasuoka s'est d'ailleurs pas fait prié de critiquer pour son « abstraction ». Cette recherche constante de l'authenticité doit se comprendre chez lui à l'aune de la temporalité : le développement de l'être, vers la vie, se fait dans un présent éternel, où le changement est résorbé dans l'auto-activité du monde.

Au fond, on peut dire que tourner l'être de la société comme de l'individu vers la vie correspond à un désir qui est angoissé devant le temps, assez proche des espaces infinis pascaliens. Hobbes écrivait à ce propos : « l'objet du désir de l'homme n'est pas de jouir une seule fois et pendant un seul instant, mais de rendre à jamais sûre la route de son désir futur »<sup>39</sup>. Pour cela, Yasuoka a donc voulu un être de la société où le futur est résorbé dans un présent éternel.

---

<sup>32</sup> Par exemple, Jan Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, L'Age d'homme, 1984. Gérard Demouge, *Rousseau ou la révolution impossible*, Paris, L'Harmattan, 2002. Au sujet de l'origine de cette controverse voir Tanguy L'Aminot, « Rudolf Rocker et Rousseau : à propos de *Nationalisme et culture* », dans T.L'Aminot et alii dir., *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation, Actes du IIème colloque international de Montmorency*, Paris, Honoré Champion, 1995, p.461-481.

<sup>33</sup> CS, p.404.

<sup>34</sup> CS, p.367.

<sup>35</sup> CS, p.396.

<sup>36</sup> CS, p.405.

<sup>37</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert sur son article Genève*, Paris, Flammarion, 1987, p.128. Mais Rousseau lui est favorable à un théâtre utile à toutes les conditions sociales.

<sup>38</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, le transparent et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1989, p.325-9.

<sup>39</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, Oxford, Oxford university press, 1996, p.95.

## Conclusion : l'être vers la vie, le bio-pouvoir et le Japon du 20<sup>ème</sup> siècle

Yasuoka Masahiro a bien tenté de penser un être vers la vie, en réaction à une culture moderne qu'il jugeait sur la pente descendante, mais sa démarche était minée dès le départ par son parti-pris asiatiste et son manque de rigueur. Il n'en reste pas moins qu'il a contribué à perpétuer le thème de l'« éducation du peuple » chez les élites japonaises, et celles-ci ne l'auraient pas écouté si l'Etat moderne japonais n'était pas devenu à l'instar des nations européennes un bio-pouvoir : en formulant le concept de « gouvernementalité » puis celui de « gouvernement des vivants », Foucault avait en effet bien perçu que la vie constituait un élément essentiel de l'Etat moderne, qui met l'accent sur l'intégration des corps<sup>40</sup>. Comme l'a montré Kazuhiko Yatabe, L'Etat moderne japonais privilégia en effet tout au long du 20<sup>ème</sup> siècle, et même dès 1868, l'intégration des individus<sup>41</sup>. La construction d'une société « intégrée et intégratrice » reposait sur une pacification et un rattrapage de l'Europe, en vue d'améliorer la vie quotidienne et satisfaire les besoins immédiats. Ainsi, seul le présent comptait et la vie vers laquelle la société tournait son être était essentiellement la vie matérielle. Mais depuis les années quatre-vingt la société japonaise est passé d'une possession des biens à celle de soi, à la quête de l'individu de la possession de son être. On le voit, la dimension temporelle joue un rôle cruciale dans l'être vers la vie, et si celui-ci s'est conjugué au présent au Japon jusqu'à une date récente, il va désormais se décliner au futur.

---

<sup>40</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol.3, Paris, Gallimard NRF, 1994, p.635-657.

<sup>41</sup> Yatabe Kazuhiko, « La société japonaise et la modernité », dans Evelyne Dourille-Feer dir., *Japon, le renouveau ?* Paris, Les études de la documentation française, 2002, p.71-132.