HAL
archives-ouvertes.fr

La traduction du Discours sur les sciences et les arts par Nakae Chômin (1847-1901) : une critique de la modernisation du Japon au nom de Rousseau et de la démocratie

Eddy Dufourmont

▶ To cite this version:

Eddy Dufourmont. La traduction du Discours sur les sciences et les arts par Nakae Chômin (1847-1901) : une critique de la modernisation du Japon au nom de Rousseau et de la démocratie. Rousseau studies, 2015. <hal-01522292>

HAL Id: hal-01522292
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01522292

Submitted on 14 May 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La traduction du Discours sur les sciences et les arts *par Nakae Chōmin: une critique de la modernisation du Japon au nom de Rousseau et de la démocratie*

Nakae Chōmin (1847-1901) est l'un des principaux penseurs de l'époque Meiji (1868-1912) qui voit la transformation du Japon en État-nation à l'européenne. Cette transformation se fait au nom de l'« ouverture à la civilisation » (*bunmei kaika* 文明開化)[1] pour préserver l'indépendance nationale. Si le consensus est large pour que le Japon se transforme, les modalités et les fins varient, notamment sur le plan politique : avant la promulgation d'une constitution, en 1889, les projets du gouvernement d'un système autoritaire à la prussienne font face à ceux d'une démocratie inspirée de l'Angleterre et de la France, défendus par le Mouvement pour les libertés et les droits du peuple (*Jiyū minken undō* 自由民権運動). Chōmin en était l'un des principaux représentants, car il défendit les idées démocrates aussi bien dans ses articles de journaux qu'à travers ses traductions de Rousseau et des républicains français : outre Alfred Fouillée, Eugène Véron ou Jules Barni, Chōmin traduisit en effet *Du contrat social* (*Min'yaku yakkai* 民約訳解, 1882-1883) et fit aussi traduire à la même époque le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* dans sa revue *Seiri sōdan* 政理叢談. En août 1883, il publia également une traduction du *Discours sur les sciences et les arts*. Si *Du Contrat social* avait fait l'objet de deux traductions très discutables[2], les traductions des deux discours étaient les premières en japonais, à une époque où la philosophie européenne commençait tout juste à se faire connaître, par quelques traductions[3].

Alors que Chōmin mettait un point d'honneur à rendre le plus fidèlement possible les titres originaux en japonais, il donna à sa traduction du *Discours sur les sciences et les arts* un titre intriguant : « Sur la non-ouverture [à la civilisation] » (*Hikaikaron* 非開化論). Chōmin prenait délibérément le parti de se placer à contre-courant des discours de l'époque. Ceci aurait dû inciter les historiens à se pencher sur cette traduction, mais il n'existe guère que quelques travaux, qui plus est, récents[4]. D'une manière générale, à l'exception relative du *Min'yaku yakkai*, les traductions par Chōmin n'ont pas fait l'objet de recherches approfondis, sans doute parce que la traduction était considérée comme le rendu nécessairement fidèle du texte original. Or il s'agit là d'un préjugé. Non seulement le possible décalage entre la traduction et le texte original pose la question de la compréhension d'idées complexes provenant d'un milieu tout à fait étranger aux Japonais contemporains, mais les choix opérés dans la traduction illustrent une stratégie dont il faut rendre compte pour en comprendre les tenants et les aboutissants.

Si Yamada Hiroo, Iijima Sachio et Satō Makoto ont bien commencé à éclaircir les caractéristiques de la traduction par Chōmin, ils sont restés le plus souvent dans les limites du texte, au lieu de replacer la traduction dans l'œuvre de Chōmin elle-même, notamment dans son rapport aux républicains

---

[1] On doit à Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1837-1901) d'avoir rendu le terme anglais *civilization* par ce terme. La notion de *kaika* 開化 (« ouverture » comme processus) vise à rendre l'aspect dynamique qu'implique l'acquisition de la civilisation. Chōmin l'utilise également pour rendre « peuples policés » (*kaika no min* 開化の民). Nakae Chōmin, 非開化論 (Sur la [non]ouverture), *NCZ*, 岩波書店, vol. 1, 1983, p. 212. Les références aux *Œuvres complètes* de Chōmin se feront sous l'abréviation *NCZ*.

[2] Voir Ida Shin'ya, « L'examen comparatif des trois traductions du *Contrat social* à l'aube du Japon moderne » dans Tanguy L'Aminot et Robert Thiéry ed., *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 1003-1008.

[3] Chōmin fut du reste l'auteur des deux premières présentations synthétiques de la philosophie européenne avec sa traduction de l'*Histoire de la philosophie* d'Alfred Fouillée (*Rigaku enkakushi*, 1883-1885), et de *La Quête philosophique* (*Rigaku kōgen*, 1886).

[4] Yamada Hiroo 山田博雄, *Nakae Chōmin. Hon'yaku no shisō* 中江兆民・翻訳の思想 (Nakae Chōmin. La Pensée de la traduction), Keiō gijuku daigaku shuppankai 慶應義塾大学出版会, 2009 ; Iijima Sachio 飯島幸夫, « Gakumon geijutsuron to *Hikaikaron* » 『学問芸術論』と『非開化論』(Le *Discours sur les sciences et les arts* et *Hikaikaron*), numéro 54, 2003, p. 39-53 ; Satō Makoto 佐藤誠, « Nakae Chōmin no hon'yaku hōhō. *Hikaikaron* ni kansuru oboegaki 中江兆民の翻訳方法--『非開化論』に関する覚書 (La méthode de traduction de Nakae Chōmin. Notes au sujet de *Hikaikaron*) », *Dōhō daigaku ronsō* 同朋大学論叢, numéro 76, 1997, p. 23-68.

français que Chōmin traite en même temps que Rousseau et qui très souvent étaient eux-mêmes des lecteurs de celui-ci. La place de ces républicains, Jules Barni, Jules Simon ou encore Étienne Vacherot chez Chōmin, est une question elle aussi en suspens.

La traduction et son décalage avec le texte original

Deux premières remarques s'imposent au sujet de la traduction de Chōmin : la première est qu'elle s'est faite en collaboration avec l'un de ses disciples, Doi Shintarō 土居信太郎, Chōmin s'occupant de la première partie du *Discours*, Doi de la deuxième. Chōmin aurait aussi écrit une version de la deuxième partie, qui aurait été plus longue que la traduction de Doi, mais en août 1883 ne paraît que la première partie, la deuxième traitée par Doi ne paraissant qu'un an plus tard, en août 1884[5]. Les éditeurs des *Œuvres complètes* ont gardé les deux textes ensemble par convention. Les commentateurs n'ont que très peu prêté attention aux traductions faites par les disciples de Chōmin. Pourtant ceux-ci constituaient une équipe réduite, qui a manifestement travaillé sous la houlette de Chōmin. *Hikaikaron* ne fait pas exception.

La deuxième remarque à apporter est que la traduction n'est pas complète. Chōmin a traduit les deux-tiers de la première partie. Il a laissé de côté une partie des exemples tirés de l'histoire antique que Rousseau donne pour montrer le lien entre développement des arts et corruption des mœurs. Sans doute Chōmin a-t-il estimé cette litanie fastidieuse pour un lecteur peu familier à la culture européenne[6]. Il n'a pas également traduit l'adresse à Fabricius, à la fin de la première partie. Là encore il est permis de penser que Chōmin y voyait un passage superflu. Néanmoins il faut souligner qu'au moment de la parution de la première partie, Chōmin faisait paraître la dernière partie de sa traduction commentée du *Contrat social*, et qu'il se lançait déjà dans la traduction de *L'Esthétique* d'Eugène Véron. Si on ajoute à cela les fortes chaleurs de cette année-là, qui affaiblirent sa santé[7], on peut supposer que Chōmin s'est laissé entraîner à d'autres tâches et que bien plus tard il confia la deuxième partie à Doi. Dans tous les cas il est remarquable que la traduction du *Discours* fut concomitante de celle du *Contrat social*.

Iijima et Satō s'accordent, à juste titre, pour dire qu'en comparaison de Doi, la traduction par Chōmin est plus libre, et, comme dans le *Min'yaku yakkai*, elle prend la forme d'une traduction-amplification afin d'éclaircir un texte dont les références historiques n'étaient pas accessibles au lecteur japonais de l'époque. L'utilisation de termes confucéens vise elle aussi à familiariser le lecteur au texte de Rousseau[8]. Par exemple le « stupide musulman » est remplacé par le « sauvage turc » car Rousseau fait allusion à la « chute du trône de Constantin », pour laquelle Chōmin ajoute la date (erronée) de 1448, et le lieu, Constantinople[9]. « Tudesque » et « ultramontain » sont remplacés par Allemands et Italiens[10]. Dans un but identique, le lexique de la morale se fait en utilisant le cadre confucianiste : l'« homme de bien » est rendu par *kunshi* 君子 (« homme éminent »)[11]. Pour rendre « ami », le confucianisme a encore par un heureux hasard la possibilité d'offrir un terme équivalent, *hōyū* 朋友 (qui constitue l'une des cinq relations fondamentales dans le confucianisme)[12].

La comparaison de *Hikaikaron* et du texte original laisse transparaître selon Yamada quatre caractéristiques : l'attention aux mœurs, l'emphase sur le progrès et la civilisation, la conscience du rôle du philosophe et la construction de l'État. En effet, il est vrai que Chōmin utilise un vocabulaire

[5] Ida Shin'ya 伊田進也 et Matsumoto Sannosuke 松本三之助, « *Kaidai* » 解題 (Commentaire), *NCZ*, vol.1, p. 286-287.
[6] Cette démarche est du reste fréquente chez Chōmin. Sa traduction de *La Morale dans la démocratie* en est un exemple.
[7] Ida Shin'ya et Matsumoto Sannosule, « Kaidai », *NCZ*, vol.3, p. 423.
[8] Satō, *ibid*., Iijima, *ibid.*
[9] Nakae Chōmin, *Hikaikaron*, *op.cit*., p. 210.
[10] *Ibid*., p. 212.
[11] *Ibid*., p. 213.
[12] *Ibid*., p. 214.

qui n'existe pas dans l'original, notamment les termes de civilisation (*bunmei* 文明) et de progrès (*shinpo* 進歩)[13].

Yamada donne trois exemples dans le premier paragraphe dela première partie[14] :

– La toute première phrase de la première partie dit : « C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts ». Dans *Hikaikaron* il est écrit : « Il n'y a rien de plus grand que de voir en ce monde l'humanité s'encourager elle-même, sortir de ses ténèbres pour progresser vers la civilisation ». On remarquera une autre transformation : « homme » est remplacé par « humanité ».

– Un peu plus loin lorsque l'homme va « s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes ; parcourir à pas de géant ainsi que le soleil, la vaste étendue de l'univers », Chōmin insère avant « parcourir à pas de géant » : « et avec l'accélération du progrès ».

– À la fin de cette phrase un autre ajout où Chōmin écrit : « Tel est le mouvement de l'intelligence qui se déploie ».

Par ce seul paragraphe Chōmin lève l'ambigüité que son titre aurait pu laisser supposer : Chōmin célèbre le progrès technique et l'accès à la civilisation moderne. La « non-ouverture » n'est pas refus de l'ouverture. Dans ce cas Chōmin aurait écrit « contre la civilisation » (ce qui serait en japonais *hankaika* 反開化)[15].

Or Chōmin en profite aussi pour glisser ses idées sur ce que doit être la civilisation moderne : ainsi, là où Rousseau écrit que les haines nationales s'éteindront, mais ce sera avec l'amour de la patrie, Chōmin amplifie le tout, en présentant les guerres entre les nations comme le fait des peuples d'autrefois et la « fraternité entre les quatre mers » comme celui des peuples d'aujourd'hui, qui en réalité aiment leur patrie[16]. En fait Chōmin exprime son idéal de pacifisme, qui apparaît justement comme un idéal trahi dans la réalité[17]. C'est sans doute pour cela que Chōmin s'est abstenu de traduire la fin de la première partie, où Rousseau fait l'éloge de Sparte, qui était une nation guerrière.

Quand Rousseau évoque la perte du « sentiment de la liberté originelle » par les sciences, les lettres et les arts, Chōmin ajoute tout un paragraphe où il écrit : « Que ce soit le gouvernement ou les lois, tous représentent un avantage en ce qu'ils assurent à chacun la préservation de sa personne et de sa vie et pourvoient à ce qui est nécessaire au corps, mais dans leur fonctionnement il y a souvent violence. Qu'est ce qui pousse le peuple à subir passivement la violence du gouvernement et le rend incapable de résister ? N'est-ce pas les délices des lettres et des arts, qui réjouissent les cœurs et affaiblissent leur volonté ? Autrefois, lorsque la raison ne se déployait pas, lorsque le cœur n'agissait pas encore par calcul sournois, les hommes ne vénéraient rien d'autre que leur liberté accordée par le Ciel »[18]. La « liberté accordée par le Ciel » (*tenpu no jiyû* 天賦の自由) n'est pas qu'une tentative de rendre l'expression « liberté originelle », il s'agit aussi et surtout du terme couramment utilisé à l'époque de Chōmin pour « liberté naturelle » au sens de droit naturel. On le voit ici, Chōmin inscrit là aussi le *Discours sur les sciences et les arts* dans le contexte très politisé des années 1880 où il écrit.

Chōmin opère une autre transformation importante au début du texte : comme l'indique Yamada, dans le premier paragraphe encore, lorsque Rousseau évoque la difficulté d'étudier l'homme et de connaître sa nature », Chōmin ajoute une précision : c'est au philosophe (*rigakusha* 理学者) de le faire[19]. Il précise là le rôle qu'il se donne à lui-même, à savoir guider le peuple dans la bonne voie.

---

[13] Miyamura Haruo 宮村治雄, *Rigakusha Chōmin* 理学者兆民 (Chōmin philosophe), Tōkyō, Perikansha ペリカン社, 1986, p. 191.

[14] Nakae Chōmin, *Hikaikaron*, *op.cit*., p. 209 ; Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* dans *Édition du Tricentenaire-Œuvres Complètes*, dirigée par R. Trousson et F. S. Eigeldinger, Paris/Genève, Champion/Slatkine, 2012, t. IV, p. 398-399. Référence abrégée *ET-OC par la suite.*

[15] Yamada Hiroo, *op.cit*., p. 204 *sq*.

[16] Chōmin utilise ici une expression des *Entretiens* de Confucius (XII, 5).

[17] Sur le pacifisme de Chōmin voir Eddy Dufourmont, « La pensée politique et la philosophie de Nakae Chōmin à travers les discours des trois ivrognes » dans Nakae Chōmin, *Dialogues politiques entre trois ivrognes*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 145-173.

[18] Nakae Chōmin, *Hikaikaron*, *op.cit*., p. 211.

[19] *Ibid.*, p. 209. Yamada, *op.cit*., p. 210.

On retrouve une phrase similaire ajoutée dans la partie traduite par Doi : « L'humanité ne reçoit pas la vie pour rechercher une vérité sans réflexion et sans morale »[20]. Cela ne devait guère étonner le lecteur puisque ce sont les intellectuels tels que ceux de la Société de l'an 6 de Meiji (*Meirokusha* 明六社) qui faisaient alors connaître l'Europe et les États-Unis.

Nakae Chōmin

Par ailleurs, cette figure du philosophe dont la charge est de « s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes ; parcourir à pas de géant ainsi que le soleil, la vaste étendue de l'univers », a été reprise par Chōmin dans sa fiction politique *Dialogues politiques entre trois ivrognes*. L'un des trois personnages, Maître Nankai, est décrit en effet au tout début du texte de la manière suivante :

> *« Le maître Nankai a un penchant aussi fort pour le vin que pour les discussions politiques. Dès qu'il boit un peu de sake, une ou deux petites carafes, il s'enivre avec bonheur. Au fur et à mesure que son énergie vitale s'élance vers le Vide suprême, tout ce qu'il voit, tout ce qu'il entend l'enchante et le ravit crescendo, à tel point que, de son horizon, s'effacent tous les maux et souffrances de ce monde. S'il continue de boire, en sus, deux ou trois bouteilles, son cœur, son esprit s'envolent hors de toutes limites, sa pensée bondit et fuse. Son corps demeure dans sa chambre exiguë, mais son regard embrasse le monde entier, et en un éclair de temps, il remonte mille ans en arrière, puis se propulse mille ans en avant. Il se met alors à prophétiser sur la marche du monde, et à donner des directives en matière de politique générale. En son for intérieur, il se dit alors :*
> " C'est moi, le vrai timonier de la voie que la société humaine doit suivre !" »[21].

[20]Nakae Chōmin, *Hikaikaron*, *op.cit*., p. 224.
[21]Nakae Chōmin, *Dialogues politiques entre trois ivrognes*, *op.cit*., p. 47.

Revenons à *Hikaikaron*. Chōmin fait opérer un subtil basculement, qui ne trahit guère le texte original mais se révèle significatif pour le lecteur japonais de l'époque : quand Rousseau évoque la politesse qui distingue « notre siècle et notre nation », Chōmin change ces termes par « Europe et notre France »[22]. La critique de la société devient ainsi une critique de la société *européenne*, celle-là même que les Japonais veulent imiter. On retrouve là une mise en contraste identique dans un article de 1878, où Chōmin écrit qu'au contraire de la Chine et du Japon, où l'accent est mis sur la morale en politique, l'Europe s'appuie sur les sciences. Rousseau et le *Discours sur les sciences et les arts* y sont déjà mentionnés comme une exception, pour conclure l'article : « J'ai entendu dire que le français Rousseau a traité de l'art du gouvernement dans ses livres, et qu'il a voulu développer la moralisation du peuple et contenir les sciences et les arts. N'est-ce pas quelqu'un qui s'y connaît en politique ? »[23].

De ce point de vue, on peut se demander si Chōmin ne s'est pas identifié à cet « habitant de quelques contrées éloignées qui chercherait à se former une idée des mœurs européennes », qu'il transforme en « une personne d'une terre lointaine [qui] viendrait en France pour observer les mœurs et les sentiments humains d'Europe, franchissant mille lieues marins »[24]. L'ajout de la France ici ne fait-il pas seulement référence à Rousseau mais aussi au séjour de Chōmin dans ce pays entre 1872 et 1874 ? C'est d'ailleurs de retour de France qu'il écrit : « Lorsque j'ai séjourné en Europe, j'y ai pu observer le développement de la civilisation »[25].

Yamada Hiroo relève à ce sujet une traduction très libre avec un ajout : là où Rousseau évoque « un dangereux pyrrhonisme »[26], Chōmin écrit : « Lorsque je regarde les hommes d'aujourd'hui, la vénération est grande pour les sciences et il y a partout des ignorants, les prétendus philosophes de notre temps s'engagent dans des discussions subtiles sur la raison pour ne rien savoir sur quoi que ce soit. Et pour ce qui concerne les principes les plus clairs et la voie la plus subtile, ils se placent dans le doute et ne les croient pas. N'est-ce pas ce dont devraient s'inquiéter ceux qui font un pays ? »[27]. Cette mention de Pyrrhon par Rousseau fait écho avec un article de Chōmin de 1878 écrit juste avant celui où il fait une allusion au *Discours sur les sciences et les arts* et qui est consacré au philosophe grec. Ce dernier y est décrit comme un penseur faisant du doute le centre de sa pensée et ayant posé les limites de l'intelligence humaine. L'appréciation est d'autant plus positive que Chōmin relie Pyrrhon à Laozi, Confucius et Mencius, chacun d'entre eux doutant, ou plutôt interrogeant selon lui les thèmes principaux de leurs pensées. Selon Yamada, l'appréciation du pyrrhonisme comme du taoïsme est à double sens chez Chōmin[28] : utile pour la culture morale de l'individu (article de 1878) mais néfaste pour l'édification d'une nation, comme le montre selon lui un article de 1891, postérieur à *Hikaikaron*. Chômin y critique Zhuangzi et Laozi pour avoir introduit le doute dans les esprits japonais, les avoir encouragés à l'absence d'émotion et à la passivité pour atteindre la tranquillité d'esprit, tuant ainsi toute distinction entre le Bien et le Mal, le correct et l'incorrect. Il conclut en mettant en garde contre le doute qui peut menacer l'Ouest et l'Est[29].

Si Chōmin a effectivement tenu ces propos, notre analyse est différente de celle de Yamada, ou plutôt la complète : Chōmin a sans aucun doute été conscient des avantages et des désavantages que pouvait représenter le doute. Mais il faut remarquer que dans *Hikaikaron* le nom de Pyrrhon est effacé. Ainsi la critique de Rousseau n'est plus tournée formellement vers le pyrrhonisme mais vers l'excès de doute, ce qui est différent. Ceci est en cohérence avec l'article de 1878, où Chōmin ne mentionne pas Pyrrhon et le taoïsme dans la perspective d'une édification morale individuelle comme Yamada

[22]Nakae Chōmin, *Hikaikaron*, *op.cit*., p. 212.
[23] Nakae Chōmin, « *Gensei* » 原政 (Sur le principe de gouvernement), *NCZ*, vol.11, p.15-7.
[24]Nakae Chōmin, *Hikaikaron*, *op.cit*., p. 216.
[25]Nakae Chōmin, « Plan de mesures », *NCZ*, vol.1, p. 23.
[26]J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *ET-OC* IV, p. 403.
[27]Nakae Chōmin, *Hikaikaron*, *op.cit*., p. 216.
[28]Yamada Hiroo, *op.cit*., p. 207. On peut ajouter que l'article de 1878 est plus proche de *Hikaikaron* dans le temps que l'article de 1891.
[29] Nakae Chōmin, « *Naikaku to gikai no shôfu* » 内閣と議会の勝負 (Le duel entre le cabinet et le parlement, 1891), *NCZ*, vol. 13, p. 107-108.

le prétend[30], mais pour leur rôle positif dans l'accès à la civilisation: comme dans *Hikaikaron*, Chōmin critique en effet ses contemporains dans leur attitude : « De nos jours les sentiments des personnes sont superficiels. Ils se précipitent vers le nouveau et l'extraordinaire, abandonnant les coutumes passées comme une vieille chaussure »[31]. Le doute est ainsi une manifestation de la liberté morale, de l'indépendance d'esprit de l'individu. Dans l'article de 1878 Chōmin pointe du doigt le manque de doute, dans *Hikaikaron* l'excès de doute. Mais dans l'un comme dans l'autre texte, jamais Pyrrhon et le taoïsme n'ont un rôle négatif. Quant à l'article de 1891, Chōmin s'attaque à notre avis surtout à l'idée d'ataraxie que l'on peut retrouver effectivement chez Pyrrhon comme dans le taoïsme. Peut-être Chômin voulait-il viser la dimension religieuse de l'ataraxie, qui détourne selon lui l'homme du monde d'ici-bas au profit de l'autre monde et le soustrait ainsi à la volonté de changer sa condition[32].

On le voit, Chōmin ne s'est pas contenté de traduire le *Discours*, mais n'a pas hésité à le réécrire à l'aune de ses propres idées. La présence du *Discours* chez lui ne se limite pas à ce travail de traduction-réécriture.

Progrès sans morale n'est que ruine du citoyen

Un point essentiel pour comprendre la démarche de Chōmin est son intérêt pour l'économie politique. Elle transparaît dès son premier texte, « Plan de mesures », en 1875, où il invite le gouvernement à prendre différentes mesures sur le plan économique et politique afin de préserver l'indépendance nationale[33]. Et Émile Acollas, qui introduisit Chōmin à Rousseau et que Chômin fit traduire, inclut dans la science politique l'économie politique[34]. Or Rousseau rédigea un article sur l'économie politique dans l'*Encyclopédie*, dans la lignée du *Discours sur les sciences et les arts*[35]. En outre, Chōmin alla même jusqu'à faire traduire le discours préliminaire du *Traité d'économie politique* de Jean-Baptiste Say, dans lequel il prend position contre Rousseau et sa conception de l'économie politique, lui reprochant de confondre théorie du bon gouvernement et théorie économique[36].

Si Chōmin accorde autant d'importance au sujet, c'est que l'économie politique a chez lui d'abord une dimension nationale : la préservation de l'indépendance. Déjà dans le « Plan de mesures », Chōmin envisage une politique qui est autant économique que morale, pour se prémunir des Européens qui arrivent comme un raz de marée en Asie[37]. On remarquera d'ailleurs que dans le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau cite en exemple l'Égypte et la Grèce antique comme des pays qui ont vu la perte d'indépendance sanctionner le déclin des mœurs[38]. Sans doute cela n'a pas échappé à Chōmin, qui le rend fidèlement dans *Hikaikaron*. Il devait en être d'autant plus sensible que Rousseau prend aussi comme exemple actuel la Chine : alors que celle-ci par ses institutions permet aux lettres de mener aux premières dignités de l'État, la corruption morale n'a pas empêché sa conquête par les Mongols[39].

Il ne s'agit donc pas chez Chōmin de traduire pour traduire, mais bien d'utiliser la traduction du *Discours sur les sciences et les arts* pour penser et critiquer la société contemporaine. L'annonce de la publication de *Hikaikaron* est à cet égard suggestive. Il est dit en effet :

---

[30]Yamada Hiroo, *op.cit.*, p. 207.

[31]Nakae Chōmin, « *Gigakuben* » 疑学弁 (Sur le scepticisme, 1878), *NCZ*, vol. 11, p. 12-14.

[32]Le taoïsme sera d'ailleurs un des éléments importants du matérialisme de Chōmin tel qu'il s'exprimera plus tard en 1901 dans *Un An et demi suite*. Voir Eddy Dufourmont, « Introduction à la pensée politique et au matérialisme de Nakae Chōmin » dans Nakae Chōmin, *Un An et demi*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 153-154.

[33] Nakae Chōmin, « *Sakuron* » 策論 (Plan de mesures, 1875) dans *NCZ*, vol.1, p. 23-33.

[34] Émile Acollas, *Philosophie de la science politique*, Paris, A. Marescq aîné, 1877, p. 20.

[35] Voir Céline Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique » dans *Rousseau et les sciences*, B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi éd., Paris, L'Harmattan, 2003, p. 237-256.

[36] Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, Paris, Economica, 2006, p.3. Jean-Baptiste Say, « Fukukokusaku »,富国策 (Mesures pour l'enrichissement des nations) *Ôbei seiri sôdan* 欧米政理叢談, numéro 21, décembre 1882, p. 632.

[37] Nakae Chōmin, « *Sakuron* », *op.cit.*, p. 28.

[38]Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *ET-OC* IV, p. 404-405.

[39]*Ibid.*, *ET-OC* IV, p. 406-407.

> « L'ouvrage a été présenté par Rousseau à l'Académie de Dijon en France. Il pointe du doigt les méfaits de la littérature et des institutions de l'époque et, par des phrases grandioses, il dénonce la corruption des mœurs de l'État. Cet ouvrage, écrit par Rousseau dans sa maturité, contient des remarques qui relèvent du divin. Il s'agit certes d'un petit ouvrage, mais il est une boussole pour ceux plongés dans les mauvaises mœurs de l'ouverture et il contient nombre d'enseignements utiles »[40].

Cette volonté d'utiliser le *Discours sur les sciences et les arts* pose la question de sa présence dans la pensée de Chōmin. Tout d'abord, on peut relever que Chōmin inclut le *Discours* dans la bibliographie qu'il donne aux étudiants de son École des études françaises, aux côtés d'É*mile* et du *Contrat social*, ce dernier ayant été lui aussi traduit par ses soins[41]. Dans ses écrits , il est fait allusion au *Discours* dès 1878 : dans « Sur le principe du gouvernement » notamment, Chōmin évoque le meilleur moyen de conduire les hommes vers le Bien.

Il y oppose aux « arts » (*kōgei* 工芸) de l'Occident la loi des trois règnes (des Anciens rois confucéens) de l'Orient, qui se fonde sur la morale. Et il prend parti pour celle-ci, indiquant que Rousseau fait de même, ce qui est une allusion claire au *Discours sur les sciences et les arts*. Ce choix a même une dimension utopique car grâce à la morale et à la foi dans la bonté de l'homme, Chōmin considère comme inutiles les prisons, les guerres, les lois et les serments[42].

De manière très ramassée, Chōmin suggère plusieurs choses quant à sa lecture de Rousseau et du *Discours sur les sciences et les arts* : il trouve une concordance entre Rousseau et le confucianisme, qui réside dans le rôle de la morale ; cette morale est implicitement liée à la liberté puisque Chōmin espère la disparition des prisons, guerres, lois et serments ; enfin, la société ne peut se développer qu'à partir des seules sciences, elle doit préserver une place pour la morale.

La traduction de la deuxième partie par Doi peut ici apporter un indice intéressant. Sa traduction est fidèle au texte originel et use du même vocabulaire que Chōmin. S'il n'y a guère de remarques à adresser sur la traduction, il faut néanmoins se tourner vers la toute fin du texte : Rousseau révèle que la vraie philosophie est la science sublime des âmes simples, dont les principes sont gravés dans tous les cœurs, et dont les lois sont connues en rentrant en soi-même et en écoutant la voix de la conscience dans le silence des passions[43]. Voici la traduction faite par Doi :

> « Ah la vertu s'accomplit dans le cœur humain naturel [*shizen jinshin*]. Pour la connaître il suffit de faire son introspection, de suivre sa conscience morale innée et de ne pas être esclave de ses désirs. Suffit-il de faire des recherches philosophiques sur les seules théories métaphysiques et creuses ? Les pseudo-moralistes d'aujourd'hui se trompent sur les sciences et les lettres, forment des écoles au nom creux qu'ils vendent à une génération. Ils se trompent. En suivant ce que commande ma conscience, plutôt que de discuter sur le Bien et le Mal, je préfère les mettre en pratique »[44].

Ce passage est important car il montre que derrière la morale c'est de la philosophie tout entière qu'il s'agit. Et lorsque le texte japonais évoque la morale, celle-ci émane de ce « cœur humain naturel ».

À cet égard il est utile de relever que la traduction du *Discours sur les sciences et les arts* est concomitante d'une traduction de *La Démocratie* d'Étienne Vacherot, parue dans la revue de Chōmin, *Seiri sōdan*[45]. *Hikaikaron* était prévu pour être justement accompagné de la traduction de *La Démocratie* d'Étienne Vacherot[46]. À notre avis, il n'y a pas de hasard. Dans son livre, Vacherot, qui est comme les républicains de sa génération un lecteur critique mais enthousiaste de Rousseau, fait de la liberté une condition première de l'existence humaine, puisque, selon lui, l'être humain cherche

---

[40] Dans *Seiri sōdan*, numéro 38, juin 1883, ainsi que dans le numéro 43, d'août 1883.

[41] « *Furansu gakusha kaijuku kōkoku* » 仏蘭西学舎開塾広告 (Déclaration d'ouverture de l'École d'études françaises), « *Futsugaku juku jinsho* » 仏学塾陳書 (Présentation de l'École d'études françaises), *NCZ*, 17, p. 122-148.

[42] Nakae Chōmin, « *Gensei* », *op.cit.*, p. 15-17.

[43] Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *ET-OC* IV, p. 431.

[44] Nakae Chōmin, *Hikaikaron*, *op.cit.*, p. 236.

[45] La traduction du livre de Vacherot ne concerne que quatre chapitres dans les numéros 1, 22, 27, 34, 35, 37, 40 de *Seiri sōdan*, mais elle est fidèle. Nous ne prenons le parti de penser que Chōmin a lu l'ensemble du livre, comme tous les autres qu'il a traduits et fait traduire.

[46] Comme l'indique l'annonce de *Hikaikaron* à la fin du numéro 38.

d'abord la préservation de son corps et de sa vie et a besoin de la liberté pour cela. La morale est naturelle et doit être soutenue par l'éducation[47]. La liberté est d'abord morale et mène naturellement à la liberté politique[48]. Or, comme nous l'avons vu plus haut, Chōmin ajoute dans *Hikaikaron* un passage pour affirmer que la liberté naturelle est d'abord préservation de sa personne et de sa vie. Sa lecture du *Discours* se fait donc au prisme de sa lecture de Vacherot.

Vacherot éprouve lui aussi de l'intérêt pour la morale car il entend opposer Rousseau aux utilitaristes, aux « prétendus amis de la démocratie qui réduisent toute science aux sciences physiques et toute civilisation à l'industrie » et qui « estiment que l'éducation des sociétés humaines a fait fausse route sur les pas de Socrate, de Rousseau, de Kant, de tous ceux qui ont parlé de conscience et de devoir. Connaître ses intérêts : voilà le mot de la sagesse moderne. Toute la morale est contenue dans l'économie politique. La meilleure école est la Bourse »[49]. N'est-ce pas là la même perspective que Chōmin ? En réalité Chômin n'a pas seulement voulu traduire le *Discours sur les sciences et les arts* parce qu'il avait traduit *Du Contrat social*, comme les recherches précédentes l'ont toutes souligné, mais aussi et surtout parce que des républicains français tels que Vacherot voulaient eux aussi promouvoir la démocratie sur la base d'une critique de la société moderne inspirée par Rousseau et insistant sur le rôle de la philosophie pour fonder la liberté morale et politique. Chōmin trouvait en eux, ses contemporains, un modèle par-delà Rousseau.

Vacherot est en outre loin d'être le seul à mettre en avant la dimension morale de la liberté en ce sens : Jules Simon, traduit lui aussi en 1882-1883 dans *Seiri sōdan*, définit également la liberté comme préservation de soi[50], de même que Jules Barni, dont Chōmin traduit *La Morale dans la démocratie*. Barni souhaitait, lui, penser la démocratie à l'aune du coup d'État réalisé en décembre 1851 par Napoléon III, ce qui l'amenait à distinguer vraie démocratie et fausse démocratie[51]. Pour garantir le développement de la première, Barni voulait la fonder sur une morale naturelle, venant de l'individu lui-même et non pas d'une transcendance[52]. Et la morale s'étendait au-delà de l'individu à la famille, l'État, l'atelier et entre les États. Acollas faisait de même, s'appuyant sur Lucrèce et un rejet de Dieu[53]. Vacherot, Simon, Barni et Acollas entendaient formuler une morale « naturelle », au sens où elle était complètement dénuée de référence à une quelconque religion, à commencer par le christianisme. Leurs idées constituent les prémices du mouvement pour la séparation de l'Église et de l'État. Chez Barni comme chez Vacherot et Simon, la pensée de Kant associée à celle de Rousseau venait nourrir cette liberté morale[54]. Ainsi, la lecture de Rousseau par Chômin se faisait aussi au prisme des républicains français, rousseauistes critiques et néo-kantiens, à l'exception d'Acollas[55]. Le « cœur humain naturel » n'est rien d'autre qu'une allusion implicite à cette morale naturelle chantée par les républicains français.

Cette proximité de Chōmin avec ces républicains n'est pas inutile pour comprendre un autre aspect relatif au *Discours sur les sciences et les arts*. Comme le montre Céline Spector, Rousseau entendait critiquer le luxe pour que le citoyen ne soit pas réduit à un consommateur, et parce que l'État légitime repose sur la vertu citoyenne. Sa critique visait également la justice sociale, car pour lui le luxe n'engendrait pas une harmonie involontaire des intérêts particuliers, mais au contraire l'inégalité[56].

---

[47] Étienne Vacherot, *La Démocratie*, p. 23, 63, 70.
[48] *Ibid*., p. 4.
[49] *Ibid.*, p. 67.
[50] Jules Simon, *La Liberté politique*, Paris, Hachette, 1871, p. 1 *sq*. Ce chapitre est traduit dans les numéros 1, 2, 7, 7, 13, 14, 17, 23, 27, 30, 32 de *Seiri sōdan*. Même remarques que dans la note 42.
[51] Jules Barni, *La Morale dans la démocratie*, Paris, Germer-Baillière, 1868, p. 2.
[52] *Ibid*, p. 7-8.
[53] Émile Acollas, *Philosophie de la science politique*, *op.cit.*, p. 7-11, 22-42.
[54] Jules Simon, *op.cit*., p. 6, Étienne Vacherot, *op.cit.*, p. 6, 7, 67 ; Jules Barni, *op.cit.*, p. VI-VII, 5, 18, 30, 54-55, 115, 133, 137, 179-180, 200-204, 221, 229 (Barni fut l'introducteur de Kant en France). Acollas lui est plus circonspect (*op.cit*., p. 363-364) mais son rapport à Kant devrait être discuté en soi, ce qui est hors de propos ici.
[55] On retrouve la présence de Kant chez Chōmin aussi bien dans ses propres écrits (par exemple *Dialogues politiques entre trois ivrognes*), que dans ses traductions, notamment celle d'*Histoire de la philosophie*, d'Alfred Fouillée (un républicain).
[56] Céline Spector, art. cit.

L'égalité était liée ainsi intrinsèquement à la liberté, mais Rousseau posait la question de l'égalité sociale en même temps que politique.

On retrouve chez Vacherot, Simon Barni et Chōmin l'affirmation de l'égalité politique associée à une critique limitée de l'inégalité sociale. Vacherot écrit dans des mots que n'aurait pas renié Chōmin : « Tous les droits de l'homme, droits civils et politiques, peuvent donc se résumer dans un seul mot : liberté […]. Plus on la creuse, plus on la trouve riche et profonde. Justice, égalité, fraternité, progrès, civilisation, socialisme bien entendu, il n'est rien qu'elle ne comprenne »[57]. « Socialisme bien entendu » : telle est la limite à l'égalité sociale que conçoit Vacherot.

Il en est de même chez Simon, qui explique que l'égalité politique est inséparable de la liberté[58], et s'inquiète de l'inégalité entre les classes sociales sans remettre en cause son existence même[59]. Pour Simon, la souveraineté pleinement acquise par le peuple aboutit à ce que

> « le peuple fera justice de toutes les distinctions de castes ; il égalisera les fortunes pour égaliser les puissances ; il ne souffrira pas qu'une nouvelle aristocratie s'élève pour ramener les institutions vaincues […]. Sous le régime de l'égalité absolue, tout dissident est un ennemi, car, s'il dogmatise, il est la théorie du privilège, et s'il pratique, il est le privilège lui-même. Le peuple, c'est-à-dire l'égalité ou la justice, est contre lui en état de légitime défense. De là la dictature révolutionnaire, et sa forme historique, la terreur »[60].

Barni soutient le même discours : il affirme que « la démocratie n'est pas l'égalité dans la servitude, mais la liberté dans l'égalité »[61], précisant prudemment que « tous les hommes sont proclamés égaux, non sans doute de fortune ou de biens (c'est là une égalité impossible) »[62]. Comme les deux précédents, Barni compte sur l'esprit d'association et de solidarité pour allier « ce que l'on a nommé dans ces derniers temps l'individualisme et le socialisme ; là est la solution de ce que l'on appelle le problème social »[63].

Tous défendent donc la propriété[64], mais avec des limites. Vacherot brocarde « la propriété, la richesse sans frein et sans principes, […] ses besoins de luxe raffiné, ses exigences de représentation fastueuse qui la rendent servile et mendiante […]. La meilleure garantie de l'indépendance est assurément dans la dignité de caractère »[65]. Barni voit dans l'amour désordonné du luxe un danger pour la démocratie[66]. Nourris de leur lecture de Rousseau, tous ces auteurs rêvaient d'une alternative à l'utilitarisme et ce sont ceux-là que Chōmin a traduits ou fait traduire, fidèlement. Lorsqu'il prend la plume lui-même pour expliquer la démocratie, c'est pour défendre des positions identiques. L'exemple le plus bref que l'on pourrait avancer est sa traduction de la constitution française de 1793, où l'article 2 est quasi-fidèlement rendu : « Les droits du peuple consistent en l'égalité, la liberté et la propriété »[67]. Quant à sa critique de l'utilitarisme (de Bentham et Mill), elle est bien connue

---

[57] Étienne Vacherot, *La Démocratie*, p. 6.
[58] Jules Simon, *op.cit.*, p. 164, 297.
[59] *Ibid.*, p. 261.
[60] *Ibid.*, p. 333.
[61] Jules Barni, *La Morale dans la démocratie*, *op.cit.*, p. 3.
[62] *Ibid.*, p. 9.
[63] *Ibid.*, p. 102. Simon et Vacherot parlent eux aussi d'association en ce sens (Simon, *op.cit.*, p. 303 ; Vacherot, *op.cit.*, p. 183).
[64] On remarquera qu'Émile Acollas se démarque de Rousseau sur ce point, tout en affichant son affection pour lui dans l'avant-propos : « Tu attaquas la propriété et je la défends » (Émile Acollas, *op.cit.*, p. I. voir aussi p. 50).
[65] Étienne Vacherot, *op.cit.*, p. 140. Voir aussi p. 159, 172, 334-5.
[66] Jules Barni, *op.cit.*, p. 52.
[67] « *Issen nanahyaku kyûjûsan nen Furansu minken kokuji* » 一千七百九十三年仏蘭西民権告示 (Déclaration des droits du peuple français de 1793), *Seiri sōdan*, 1, février 1882, p. 5. C'est nous qui attribuons à Chōmin la traduction de ce texte. Du moins l'a-t-il supervisé en tant que rédacteur en chef de la revue. Au sujet des positions de Chōmin, nous renvoyons le lecteur francophone à Christine Lévy, « La démocratie et la nation selon Nakae Chōmin » et Eddy Dufourmont, « Introduction à la pensée politique et au matérialisme de Nakae Chômin » dans Nakae Chōmin, *Un An et demi*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 20-22 et 148-151.

puisqu'elle transparaît de manière explicite, alliée à une défense de Rousseau, dans son traduction commentée du *Contrat social* ainsi que dans un article contemporain du premier[68].

Une autre modernité universaliste : la critique du Japon et des Occidentaux

Le *Discours sur les sciences et les arts* n'a pas été une simple occasion pour Chōmin de présenter Rousseau à ses contemporains. Il a également joué un rôle important dans son regard sur le développement de la société de son temps, pas uniquement celle du Japon, mais aussi celle de l'Europe et des États-Unis. En d'autres termes, Chōmin s'est forgé à la lecture du *Discours sur les sciences et les arts* son propre regard sur ce que devait être la société moderne pour l'humanité tout entière. La traduction du *Discours sur les sciences et les arts* elle-même recèle les germes de ce regard critique qui s'exprimera dans les écrits de Chōmin. Ainsi, quand Rousseau s'en prend aux pays où des hommes oisifs traitent les autres de barbares, Chōmin ajoute « et qui s'autoproclament pays civilisés » et fait une claire référence à l'Europe. La sanction est immédiate dans *Hikaikaron* : Chōmin écrit : « N'est-ce pas là d'une extrême grossièreté ? » (*burei no hanahashiki ni arazaru ka*)[69].

De même Chōmin réfute la discrimination de races : dans le passage où Rousseau parle des nations anciennes qui se battent entre elles, Chōmin ajoute : « qui font des différences entre les ethnies (*shuzoku*) », ce qui nous semble là aussi une allusion aux doctrines raciales en cours alors en Europe. Dans la partie traduite par Doi se trouve d'ailleurs un ajout qu'on retrouve chez Chōmin dans les mêmes termes : « La vérité est une et ne change pas entre le Ciel et la Terre et à travers les générations »[70], alors que Rousseau écrit simplement « la vérité n'a qu'une manière d'être »[71]. Dans un article contemporain de *Hikaikaron*, Chōmin rejette l'idée même de comparer les races entre elles, car les « races jaune et noire » ne sont en rien inférieures à la « race blanche »[72]. Ainsi s'affirme une universalité, au nom de laquelle Chōmin renvoie dos-à-dos Japonais et Européens.

Comment cette critique s'exprime-t-elle dans les autres écrits de Chōmin ? Dans *Un An et demi*, écrit à la fin de sa vie, Chōmin écrira que les réalités matérielles dues aux sciences et aux arts représentent de la meilleure manière une nation, mais qu'elles ne valent rien sans la philosophie :

> « La plupart des gens ne comprennent sans doute pas l'importance de la philosophie, car celle-ci paraît sans lien avec la bonne santé du commerce, de l'industrie ou des finances. Pourtant, un peuple sans philosophie est comme une alcôve sans calligraphie, cela porte atteinte à son prestige. Kant et Descartes font la fierté de l'Allemagne et de la France, dont ils sont en quelque sorte la calligraphie dans l'alcôve. Ils apportent indiscutablement du prestige à leurs concitoyens. Un peuple sans philosophie ne peut rien entreprendre qui ait un sens profond ; il se trouve voué à la superficialité »[73].

À l'autre extrémité, dans son premier écrit, Chōmin prit pour modèle la France et l'Angleterre, qui ont eu la chance d'avoir Elizabeth I et Henri IV pour fortifier leur pays en promouvant les sciences, sans négliger la morale, contrairement au Japon[74]. La question posée dans le *Discours sur les sciences et les arts* préoccupa Chōmin tout au long de sa vie.

Cette question l'amena à être aussi sévère envers le Japon de son époque que Rousseau le fut de son temps : « Je n'ai jamais été satisfait par la société de Meiji. C'est pour cela que mon pinceau ne cesse de l'attaquer et que ma bouche ne cesse de proférer des insultes à son égard »[75]. La critique est

---

[68] Nakae Chōmin, *Min'yaku yakkai* (Traduction commentée du Contrat social), *NCZ*, vol. 1, commentaire du chapitre 6 du livre I ; Nakae Chōmin, « *Kōri shiri wo ronzu* » 公利私利を論ず (Sur l'intérêt public et l'intérêt privé, 1880), *NCZ*, vol. 11, p. 22-23.

[69]Nakae Chōmin, *Hikaikaron*, *op.cit*., p. 221.

[70]Nakae Chômin, *Hikaikaron*, *op.cit*., p. 224.

[71]Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *ET-OC* IV, p. 416.

[72] Nakae, « *Ryōshin no ron* » 良心ノ論 (Sur la conscience morale, 1882), *NCZ*, vol.14, p. 94

[73] Nakae Chōmin, *Un An et demi*, *op.cit*., p. 45-46.

[74] Nakae, « *Sakuron* », *op.cit.*, p. 27.

[75] Nakae Chōmin, *Un An et demi*, *op.cit*., p. 82 (traduction revue par nous).

acerbe, car Chōmin reproche au Japon précisément d'être superficiel, de manquer de philosophie. Il l'écrit d'ailleurs clairement : « Hier, comme aujourd'hui il n'y a jamais eu de philosophie au Japon »[76].

Plus précisément, Chōmin explique que l'ouverture du Japon à la civilisation moderne a été artificielle (*jinzōteki* 人造的) car elle ne provenait pas de l'intérieur, des Japonais eux-mêmes, mais de l'extérieur, de l'Europe, introduite par quelques pionniers, qui se cultivèrent auprès des Européens, et firent de la civilisation un beau vase dans lequel entrer tout le peuple. Le peuple ne s'ouvrit pas, mais fut ouvert à la civilisation. Un contenant (*yōki* 容器) fut d'abord façonné, et le contenu (*yōbutsu* 容物) dut s'adapter à lui[77].

Avec cette image inspirée du taoïsme[78], Chōmin voulait insister sur l'indépendance des Japonais plus que sur celle du Japon. En effet il ne critique pas le fait que le Japon s'est ouvert à l'Europe pour acquérir la civilisation moderne au lieu de la développer par lui-même, mais bien la passivité des individus constituant le peuple dans le processus. Chōmin ne pense à rien d'autre qu'à la liberté morale qui garantit l'indépendance politique de l'individu et à travers lui celle de la nation. C'est bien pour cela qu'il écrivait que le progrès d'une nation dépend de la capacité de ses membres à penser[79]. Dans sa fameuse boutade sur l'absence de philosophie au Japon, citée plus haut, Chōmin avance à ce titre comme explication la passivité et le manque d'autonomie (*shusai* 主宰) dans l'acquisition de la philosophie[80].

Une des conséquences que Chōmin vit dans le manque d'autonomie individuelle chez ses compatriotes fut l'attitude déséquilibrée de ceux-ci envers les Européens : dans un article, Chōmin dresse la liste des mots existants pour désigner les Européens et les Américains depuis 1853, date de l'ouverture diplomatique du Japon : *yôi* 洋夷 (barbares occidentaux), *ijin* 異人 (métèque), *gaikokujin* 外国人(étranger), *seiyōjin* 西洋人(Occidentaux). Il conclut que ses contemporains sont passés en une génération du mépris à la vénération, d'un extrême à un autre, sans aucune modération[81]. De la même manière il critique ses contemporains pour avoir vénéré les Chinois dans le passé et les mépriser aujourd'hui[82]. Leur fierté les pousse selon lui à se considérer différents des Asiatiques, mais en même temps ils acceptent l'extraterritorialité imposée par les Européens et les Américains[83]. Envers ces derniers, Chōmin ne se montre pas plus indulgent : ils décident de tout et les politiciens japonais qui « vénèrent la morve des Blancs, proclame que le Japon est un pays civilisé et leader de l'Asie. La politique étrangère japonaise se résume à cette calamité venue d'Europe qu'est le pouvoir naval et militaire, à l'exaltation de la supériorité des Blancs sur les Jaunes, à pervertir le mot « paix » et à pratiquer la sauvagerie sous les habits de la civilisation »[84].

On le voit, Chōmin considère avant tout l'idéal de paix, de liberté et d'égalité entre les hommes qui représente le meilleur apport de la civilisation moderne, et c'est au nom de ce critère qu'il s'attaque aussi bien à ses contemporains japonais qu'aux Européens et Américains. Ainsi, quand il compare l'Asie à l'Europe il souhaite simplement que la première rattrape son retard, car si elle a elle aussi produit des « monstres », tels que Liu Bang, Kubilai Khan et Toyotomi Hideyoshi »[85], elle n'a pas de « vrais champions » à opposer aux Newton, Lavoisier, Adam Smith et Auguste Comte »[86].

---

[76] *Ibid*., p. 45.

[77] Nakae, Chōmin, « *Waga kuni no kaika* » 我が国の開化 (L'ouverture de notre pays, 1901), *NCZ*, vol.15, p. 288-289.

[78]Sur le taoïsme chez Chōmin voir Eddy Dufourmont, « La pensée politique et la philosophie de Nakae Chōmin à travers les discours des trois ivrognes », dans Nakae Chōmin, *Dialogues politiques entre trois ivrognes*, *op.cit.*, p. 164-168.

[79] Nakae Chōmin, « *Kangaezaru bekarazu* » 考えざるべからず (Il faut réfléchir, 1901), *NCZ*, vol.13, p. 227.

[80] *Ibid*.

[81] Nakae Chōmin, « *Mata chigaihoken* » また治外保権 (À nouveau sur l'extra-territorialité, 1891), *NCZ*, vol. 13, p. 27.

[82] Nakae Chōmin, « *Seikoku shônin* » 清国商人 (Un marchand de l'empire Qing, 1889), *NCZ*, vol. 12, p. 60.

[83] Nakae Chōmin, « *Shinkeibyô* » 神経病 (Maladie nerveuse, 1891), *NCZ*, vol. 12, p. 349 *sq*.

[84] Nakae Chōmin, « *Daichison daikokkei* » 大恥辱大滑稽 (Une grande honte et de grands regrets, 1898), *NCZ*, vol. 13, p. 225.

[85]Liu Bang est le fondateur de la dynastie des Han au III[e] siècle avant J.C. ; Kubilai Khan, petit-fils de Gengis Khan, est le fondateur au XII[e] siècle de la dynastie Yuan ; Toyotomi Hideyoshi est le second des trois unificateurs du Japon au XVI[e] siècle.

[86] Nakae Chōmin, *Dialogues politiques entre trois ivrognes*, *op.cit*., p. 123.

Pour lui cette absence est provisoire et ne met pas en cause l'égalité foncière entre les Asiatiques et les Occidentaux car

> « les droits du peuple sont des principes absolus. La liberté et l'égalité sont de grandes valeurs. Personne ne peut s'opposer à ces idées sans encourir de châtiment, et même cent régimes impérialistes ne pourraient en venir à bout. Un souverain est respecté tant qu'il respecte lui-même ces idées. Cela, les Chinois Mencius et Liu Zongyuan l'avaient déjà compris, il y a fort longtemps. Ces idées ne sont pas l'apanage de l'Occident »[87].

Dès son premier texte, Chōmin écrit dans la même veine :

> « La morale des Occidentaux est fondée sur les Grecs Socrate et Platon. Quand ces deux penseurs évoquent la morale, ils ne rejettent pas les vertus d'humanité, de confiance, de loyauté et de justice [les vertus cardinales confucéennes]. J'ai lu leurs livres en Europe, et j'ai compris que la morale est la même hier et aujourd'hui, ici comme là-bas »[88].

Au final, loin d'être une simple critique du luxe dans la société française du XVIII[e] siècle, le *Discours sur les sciences et les arts* a été pleinement perçu par Chōmin comme le moyen de proposer à ses contemporains une alternative aux discours sur « un pays riche et une armée forte » (*fukoku kyōhei* 富国強兵) qui était le slogan du gouvernement japonais de la fin du XIX[e] siècle. Cette alternative mettait l'accent sur la morale précisément parce que Chōmin désirait implanter la démocratie dans son pays, démocratie qui serait fondée sur la liberté morale. Il pensait trouver en elle et en Rousseau un idéal universel qui renvoyait dos-à-dos le Japon et l'Europe, tous deux lancés dans la course à la puissance.

Eddy DUFOURMONT
Université Bordeaux Montaigne

[87] Nakae Chōmin, *Un An et demi*, *op.cit.*, p. 66. Liu Zongyuan est un écrivain de la dynastie Tang qui vécut au VIII[e] siècle.
[88] Nakae Chōmin, « *Sakuron* », *op.cit.*, p. 26.