

LE PREMIER DES MODERNES ?

La conception du lien social chez Kaiho Seiryō (1755-1817)

Olivier ANSART
The University of Sydney

Introduction

À en juger par le nombre d'études qui lui ont été consacrées, Kaiho Seiryō 海保青陵 (1755-1817) ne fait pas partie des grands noms de la pensée japonaise. Dans son pays même, si ses réflexions sur l'économie et ses conceptions iconoclastes du confucianisme lui ont valu plusieurs chapitres et articles de grand intérêt et de nombreuses mentions dans des ouvrages généraux, les travaux d'une plus grande ampleur sur sa pensée, sa vie ou ses activités se comptent en revanche sur les doigts de la main : deux livres, apparemment, dans les soixante dernières années. En langues occidentales, le tableau est plus maigre encore. On peut bien recenser un mémoire de maîtrise non publié, une traduction anglaise de l'un de ses écrits¹, quelques pages de Najita et de Ooms² et, plus récemment, un excellent chapitre d'Annick Horiuchi³, mais aucune étude volumineuse n'a encore été publiée.

¹ KINSKI Michael (trad.), « Talks about Teachings of the Past, Kaiho Seiryō's Keiko dan », in *Japonica Humboldtiana*, n° 1, 1997, n° 3, 1999, n° 6, 2002.

² Voir : NAJITA Tetsuo, « Methods and Analysis in the Conceptual Portrayal of Tokugawa Intellectual History », dans Tetsuo NAJITA and Irwin SCHEINER, *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868 : Methods and Metaphors*, Chicago, University of Chicago Press, 1978 ; Herman OOMS, Benjamin A. ELMAN & John B. DUNCAN (dir.), *Rethinking Confucianism : Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, Los Angeles, UCLA UP, Asian Pacific Monograph Series, 2002.

³ HORIUCHI Annick, « Kaiho Seiryō ou les enjeux du discernement », dans Joseph A. KYBURZ *et al.*, *Éloges des Sources*, Arles, éd. Philippe Picquier, 2004. Je renvoie le lecteur à l'article d'Annick Horiuchi pour tout ce qui concerne les circonstances intellectuelles et sociales de la carrière de Kaiho Seiryō, dont l'analyse occupe près de la moitié du travail. Ici j'aborde la pensée de Seiryō en questionnant sa modernité, qui ne constitue pas le premier centre d'intérêt de Horiuchi (p. 394). Je traite ainsi essentiellement, d'une manière comparative, de la notion de personne humaine et de la conception du lien social chez Seiryō – approche qui n'est pas l'objet du travail d'Annick Horiuchi.

Le jugement académique est ici injuste. Certes, la pensée de Kaiho Seiryō manque du souffle et de l'ambition qui font des Jinsai, Sorai ou Norinaga des figures toujours étudiées et commentées. Pourtant elle ouvre, souvent inopinément, des perspectives nouvelles, provocantes, parfois fascinantes, sur l'évolution des idées sous les Tokugawa.

C'est plus spécifiquement à la compréhension, implicite dans ses écrits, du lien social, c'est-à-dire de la nature des relations qui unissent – et doivent unir, puisque l'explication de Seiryō est à la fois descriptive et normative – les membres d'une société, que je voudrais m'intéresser ici.

Kaiho Seiryō est l'une des plus importantes figures de l'économie politique de l'époque d'Edo. Né dans une famille de condition samurai, il préfère renoncer aux offres d'emploi salarié et gagner sa vie comme conseiller, proposant aux entrepreneurs et *daimyō* de fiefs en difficulté des programmes de réformes économiques. Ces projets sont présentés et défendus dans ses écrits, qui sont pour la plupart des transcriptions de conférences données sur le tard aux citadins de Kyoto où il finira sa vie.

C'est dire que Seiryō ne cherche pas à développer une vision cohérente et exhaustive de la société humaine, de ce que doivent être les relations entre ses membres ou de la nature de leur rôle. Pourtant, les propositions de politique économique qu'il prodigue doivent bien, tôt ou tard, être justifiées. Seiryō s'appuie alors sur un certain nombre de suppositions : quant au bien suprême pour une société et ses membres, quant à la nature de cette société et aux motivations de ses participants, etc. De manière générale, ces suppositions apparaissent subrepticement, par exemple au détour d'une phrase ou, plus rarement, dans des explications qu'il donne en commentant telle ou telle disposition. C'est donc dans ces remarques, dispersées parmi ses nombreux écrits, qu'on peut trouver une esquisse de sa conception du lien social.

Avant d'aborder directement ses observations sur le lien social, un travail de mise en perspective selon deux axes s'impose.

Le premier est celui des représentations traditionnelles des humains et de leur société, contre lesquelles Seiryō s'inscrit. Ce sont essentiellement les conceptions héritées de la tradition confucianiste. Bien sûr, Kaiho Seiryō connaissait, et pouvait même apprécier et utiliser, de nombreuses traditions intellectuelles, du bouddhisme au shintō, en passant par le taoïsme et le légisme. En matière de conceptions morales et politiques cependant, c'est le vocabulaire confucianiste qui lui fournit son point de départ. C'est à partir de celui-ci que Seiryō argumente, même si c'est pour aboutir, après des emprunts aux traditions rivales, à des conclusions fortement iconoclastes.

Le second est celui de ses propres considérations sur la nature des êtres humains, qui permettent de mieux saisir le contenu de ses brèves et elliptiques remarques sur le lien social⁴. Au premier abord, ses écrits peuvent paraître peu prometteurs. Comme on le verra, en bien des endroits, cette image de ce que sont, et doivent être, les individus, est si provocante, que la tentation est grande de voir dans la pensée de Seiryō plus une caricature outrée des préjugés de son temps que l'intuition de la modernité libérale. On ne se débarrasse pourtant pas facilement de Kaiho Seiryō. L'homme n'est ni fou ni isolé. Il vit des conférences qu'il donne et des conseils qu'il prodigue sur les réformes économiques de fiefs en difficulté. Il voyage. Il rencontre des hommes qui lui accordent leur confiance. Il est au fait des évolutions sociales, économiques et techniques. Il possède de vastes connaissances et est curieux de tout. Rien chez lui des aspects excentriques et pittoresques de ce marginal de la pensée Tokugawa qu'est Andō Shōeki.

Mieux vaut donc prendre Seiryō au sérieux et tenter de saisir comment ces perspectives si nouvelles ont pu se mettre en place. Et de fait, si l'on cherche à saisir le raisonnement se trouvant derrière sa conception des êtres humains, on en perçoit vite les dimensions novatrices, qui expliquent la révolution copernicienne à l'œuvre dans sa conception du lien social.

Cet article se propose ainsi d'explorer l'un des aspects les plus curieux de la pensée de Seiryō, où semblent se mêler les préjugés les plus choquants – lorsqu'il paraît refuser la qualité d'humain à la plupart des habitants du Japon, ravalés au rang des animaux –, et les conceptions les plus nouvelles – quand il affirme, contre deux millénaires de tradition confucianiste, le caractère résolument contractuel des relations sociales.

1. Les vues traditionnelles des humains et de leur communauté

Qu'est-ce qu'un être humain dans la tradition confucianiste ?

Les êtres humains, selon le sens commun, et en dépit de ce que va suggérer Seiryō, sont si facilement distinguables des animaux qu'aucune définition ne paraît nécessaire. Et si vraiment l'on insiste, une définition

⁴ Les suppositions sur la nature des individus et celles sur la nature de la société qu'ils constituent sont, dans toute théorie politique, étroitement liées. Dans le cas de Seiryō, une raison supplémentaire pour commencer par l'examen des premières, outre qu'elles sont plus détaillées, est qu'elles semblent avoir une priorité logique sur les secondes, qu'elles les déterminent. Mais ce n'est évidemment pas le cas dans la tradition dont il hérite, même si, pour la clarté de la présentation, je parlerai plus bas d'abord des vues traditionnelles des individus, avant d'aborder les conceptions de la société. Dans les théories classiques, le groupe semble généralement avoir la priorité, et la conception de ses membres en est dérivée. Aristote pouvait considérer que la *polis* avait ce genre de priorité sur les hommes qui l'habitaient (ARISTOTE, *La politique*, Paris, Vrin, 1995, p. 26).

performative des humains (c'est-à-dire par ce qu'ils *peuvent* faire) est facilement décelable dans la tradition confucianiste. Après tout, leurs performances physiques et intellectuelles distinguent bien les humains des chiens et des chats.

L'affaire, néanmoins, n'est pas pour autant close. Car toute communauté ne peut se passer non plus d'une autre définition : une définition morale qui stipule, non plus ce qu'un être humain *peut* faire, mais ce qu'il *doit* faire. C'est sur de tels fondements normatifs que reposent les systèmes moraux, ainsi que les critiques et réprobations que suscitent les attitudes « scandaleuses ».

Pour le confucianisme, c'est Mencius 孟子 (chin. Mengzi) qui a proposé la définition morale classique en affirmant que tous les véritables êtres humains sont dotés des « quatre prémisses » (*Mencius* VI,1,6), des quatre vertus de base – bienveillance, correction, justice et sagesse (*ren, yi, li, zhi* 仁義礼智 – jap. *jin, gi, rei, chi*) (VII,1,21). Ces quatre prémisses, pour peu qu'elles puissent suivre le cours naturel de leur développement spontané (VII,2,31), sont censées assurer l'ordre et la prospérité des sociétés humaines. Ne pas laisser les quatre vertus se développer à l'intérieur de soi-même revient à perdre son être le plus authentique (II.A.6) et à régresser au stade non humain des bêtes (III.B.9).

Cette approche, uniquement morale, expose les nombreux individus, pourtant semblables aux humains, mais dépourvus des quatre vertus, au déni d'humanité. Pour éviter d'en arriver à ce constat, la définition morale devrait être contrebalancée par une définition générique justifiée qui saisiserait les humains dans leur réalité physique et biologique et empêcherait qu'ils soient trop facilement privés de leur statut. Or, cette approche générique n'est pas explicitée dans la pensée de Mencius. Sans doute, son optimisme quant à la bonté de la nature humaine lui fait-il envisager la possibilité qu'un homme puisse déchoir de sa condition humaine pour rejoindre les rangs des animaux comme largement théorique.

D'autres, moins optimistes, prendront beaucoup plus au sérieux la possibilité de l'existence d'êtres non humains déguisés en humains. Ceci se vérifie dans toutes les cultures, mais il semble qu'en Chine et au Japon, en raison de la longue absence d'une définition générique claire, il ait été plus aisé de considérer certains individus comme non humains. En tout cas, l'accusation de non humanité apparaît fréquemment dans les littératures philosophique et populaire⁵. Nous verrons par la suite que Seiryō partage lui aussi cette conception.

⁵ De fait, Mencius pourrait appliquer sans grand problème la logique qu'il utilise pour légitimer le régicide au meurtre de gens dépourvus de vertus : de même que le roi qui n'agit pas comme un roi n'est pas un roi et que, par conséquent, son assassinat n'est pas un régicide, tuer un criminel ne devrait pas être un meurtre, un homicide, mais simplement le fait de tuer un animal, un simple abattage.

L'absence de définition générique explicite présente un autre inconvénient, sans doute plus théorique que pratique, elle empêche Mencius de faire le lien entre la nature physique des personnes et le comportement exigé de celles-ci. Il ne peut dès lors expliquer pourquoi ces vertus constantes doivent être exigées de ces êtres qui se prétendent humains. Autrement dit, il n'explique pas pourquoi ceux qui manqueraient de l'une ou l'autre des vertus de base, devraient être considérés comme des humains non authentiques, des humains ratés en quelque sorte. Mencius se contente de dire et répéter de manière parfaitement *ad hoc* que l'incapacité à développer les quatre prémisses revient simplement à renoncer à l'humanité.

Une cosmologie ancrant les critères de l'humanité dans l'ordre de la nature physique aurait permis de fournir l'explication nécessaire, en privant de toute base ontologique les individus non standards ou non conformes et en les rejetant dans le domaine de la monstruosité. Cette cosmologie sera mise au point quelques siècles plus tard, avec la synthèse opérée par Zhu Xi 朱熹 sous l'influence de la philosophie bouddhiste. Zhu Xi expliquera que l'univers est régi par un principe organisateur, le *li* 理 (jap. *ri*), *tianli* 天理 (jap. *tenri*) ou la « raison des choses », qui fait toutes les choses comme elles sont et les range à leur place. Dans l'ordre de l'univers cette nature et cette place sont à la fois celles qu'elles ont et celles qu'elles doivent avoir. Parties intégrantes de l'univers, les humains sont également inscrits dans l'ordre organisé par le *ri*. Ce principe, qui les rend humains en même temps qu'il les oblige à l'être, consiste, assez curieusement, uniquement en vertus morales (*Mengzi huowen* 孟子或問, chap. 8). Toutes les choses sont ainsi pénétrées par les « vertus constantes »⁶, mais c'est seulement chez les humains qu'elles peuvent et doivent apparaître dans leur plénitude, les confirmant ainsi comme humains (*Zhuzi yulei* 朱子語類, 4:3a; 4:2b)⁷.

La cosmologie de Zhu Xi tente d'expliquer ce que Mencius n'expliquait pas : pourquoi les humains doivent-ils être humains. Manquer à la vocation prescrite par la raison des choses, c'est perdre toute place dans le seul ordre de sens, le cosmos : c'est tomber dans la monstruosité.

Les cinq vertus constantes sont des vertus individuelles, qui ne définissent pas immédiatement une société particulière. Mais comme leur portée sociale est claire – la correction et le sens du rituel sont censés imprégner toutes les relations humaines, tout comme la bienveillance doit inspirer les relations entre maître et serviteur –, dans la tradition confucianiste, et

⁶ Entre temps passées au nombre de cinq (五常 chin. *wuchang*, jap. *gojō*) grâce à l'addition de la sincérité, ou « confiance » (信 chin. *xin*, jap. *shin*).

⁷ Pour expliquer que tous les êtres censés être humains ne sont pas ce qu'ils devraient être, Zhu Xi doit cependant ajouter que certains, sans perdre au moins leur qualité ontologique humaine, du fait des impuretés de leur *qi* préviennent l'apparition ou l'éclosion des vertus dont ils sont pourtant porteurs.

ce dès Mencius, ces vertus individuelles sont associées à des vertus sociales qui déterminent, elles, une vision particulière de la société : ce sont ce que les sinologues appellent habituellement les cinq relations fondamentales confucéennes (五倫 chin. *wulun*, jap. *gorin*) (III.A.4).

La plupart des penseurs japonais, confucianistes ou non, qui acceptèrent les vertus constantes, n'organisèrent pas ces vertus relationnelles de la même façon que leurs collègues chinois⁸, mais ils perçurent certainement la nécessaire projection des vertus constantes dans des attitudes sociales spécifiques. Itō Jinsai 伊藤仁斎 explique ainsi que les humains sont définis, outre par leurs vertus individuelles, par leur place et leur comportement dans un réseau de cinq paires de formes réciproques⁹ : parents et enfants, mari et femme, maître et serviteur, jeune et âgé, et égaux¹⁰. Nul « humain » n'est possible ou imaginable en dehors de ces formes. Chaque humain est placé – certainement pas de son propre choix – à l'une ou l'autre des extrémités de ces axes. Chacune de ces situations implique une certaine attitude, c'est-à-dire une des vertus relationnelles.

Kaibara Ekken 貝原益軒, dans son *Yamato Zokkun* 大和俗訓, décrit minutieusement ce réseau de vertus relationnelles :

Les cinq relations sont celles entre le maître et son serviteur, entre parents et enfants, entre mari et femme, entre jeune et âgé, et entre amis. Elles sont aussi appelées les cinq catégories. Il y a beaucoup de gens de par le monde, mais si nous les répartissons dans ces cinq catégories, [nous constatons] qu'il n'en est pas un qui n'y trouve sa place. La voie qui traverse ces cinq relations exige que le maître prenne soin de son serviteur et que ce serviteur soit totalement loyal à son maître ; que les parents aiment leurs enfants et que ceux-ci manifestent une totale piété filiale à leur endroit ; que le mari démontre correction et conduite rituelle à l'égard de sa femme et que celle-ci soit docile et obéissante à l'égard de son époux ; que les aînés protègent leurs cadets et que ces derniers respectent leurs aînés – frères aînés et cadets sont assimilés aux cadets et aux aînés ; enfin, que les amis soient sincères et confiants les uns vis-à-vis des autres, sans duplicité¹¹.

⁸ Il était possible bien sûr de fournir des réponses différentes aux cas de conflits entre différents rôles. Les penseurs japonais étaient censés donner une priorité au lien entre le maître et le serviteur que ne reconnaissaient pas leurs collègues chinois, tentés de donner une priorité absolue aux relations intrafamiliales. Telle était du moins la façon dont bien des penseurs de l'archipel voyaient les choses.

⁹ La formulation la plus commune, celle des *san gang* 三綱 (jap. *sankō*), n'en comptait que trois, mais cette formule, même si elle semble suggérée par les *Entretiens* de Confucius, vient directement du *Han Feizi*.

¹⁰ Itō Jinsai, « Gomōjigi » 語孟字義, dans *Itō Jinsai, Itō Tōgai*, chap. 3, *Nihon shisō taikei* 日本思想大系 (Grande collection de la pensée japonaise), n° 33, Tokyo, Iwanami Shoten, 1971.

¹¹ KAIBARA Ekken 貝原益軒, *Yamato Zokkun* 大和俗訓, (Morale japonaise pratique), dans *Ekken Zenshū* 益軒全集, vol. 3, Tokyo, Ekken zenshū kankōbu 益軒全集刊行部, 1911, p. 48.

Une vision de la société et des hommes est étroitement liée à cette image qui détermine les attitudes concrètes et spécifiques que toute société humaine attribue à chacun de ses membres. Les humains n'existent pleinement que dans la mesure où ils trouvent dans la communauté une place, définie par les relations qu'elle implique avec autrui. Cette place constitue leur statut, ce statut détermine leur vie, les attitudes qu'ils doivent adopter et les biens qu'ils doivent utiliser. Le scénario de la vie est écrit d'avance et les rôles distribués. Cet idéal, la société du Japon des Tokugawa – qui n'était pourtant confucianiste que lorsque cela lui convenait¹² – tenta de le réaliser avec un zèle jusque-là inconnu dans l'archipel. Dans la plus grande partie du pays – même si dans les grandes villes une façon de vivre très différente apparaissait – les hommes et les femmes étaient, comme J. Buckhardt le dit des hommes et des femmes de l'Italie d'avant la Renaissance, « collés » dans le tissu social¹³.

C'est cette vision des humains prédéterminés par les liens qui les réunissent que Kaiho Seiryō va, pour la première fois dans l'histoire du Japon, radicalement et systématiquement mettre en cause.

2. La hiérarchie des humains selon Seiryō

La plus extraordinaire des remarques que fait Seiryō sur les êtres humains apparaît dans une explication du classement hiérarchique qu'il leur applique.

Les hommes (hito 人) peuvent être répartis schématiquement selon quatre rangs : le premier pour les gens supérieurs (kijin 貴人) ; le second pour les gens de

¹² La société Tokugawa n'était pas confucianiste, dans le sens où la société chinoise l'était. Ce qui ne signifie pas que le discours confucianiste n'y avait aucune place. Il pouvait évidemment servir à justifier un ordre social traditionnel. À ce titre il rendit d'incalculables services, même s'il ne fut jamais le seul instrument de justification, loin de là.

¹³ Le régime Tokugawa tenta souvent de réguler étroitement la distribution des biens. Le statut y décidait normalement de tout : depuis les biens que les gens consommaient jusqu'aux personnes qu'ils fréquentaient, en passant par les vêtements, les maisons, les meubles, les voitures, jusqu'aux bordures de tissu sur les tatamis. Il faut noter cependant qu'une pareille vision des humains et de l'ordre social n'est pas typiquement confucianiste. C'est simplement l'ordre non moderne des sociétés « traditionnelles ». En fait très loin du monde confucianiste, Bourdaloue avait des accents que n'aurait pas répudié Mencius et ses successeurs quand il disait : « Je vous l'ai dit, chrétiens, cette volonté [de Dieu] est que chacun soit dans le monde parfaitement ce qu'il est ; qu'un roi y soit parfaitement roi, qu'un père y fasse parfaitement l'office de père, un juge la fonction de juge ; qu'un évêque y exerce parfaitement le ministère d'un prélat, que tous marchent parfaitement dans la voie qui leur est marquée, qu'ils ne confondent point, et que les uns ne s'ingèrent point en ce qui est du ressort des autres : car si cela était, et que chacun voulut se réduire à ce qu'il doit être, on peut dire que le monde serait parfait » (cité dans Bernard GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, Gallimard, 1927, p. 282)

moyenne condition (chūnin 中人) ; le troisième pour les gens inférieurs (shimo tami ou genin 下人) ; et le quatrième pour les bêtes (kinjū 禽獸). Les gens sont ainsi voisins des bêtes. Les kijin, ce sont les daimyō et au-dessus. Les chūnin, ce sont les officiels (shitaifu 士大夫). [...] Ce que j'appelle shimo tami, ce sont les gens tombés dans la condition des époux seuls face à face (kakemukai カケムカヒ), sans domesticité. Sous les foyers sans domestiques, il y a les mendiants (kojiki 乞食), sous les mendiants, il y a les vagabonds (komokaburi コモカブリ) et sous les vagabonds, il y a les chiens. [Cependant], les chiens qui sont nourris dans le Palais shōgunal à Edo ont de beaux vêtements et mangent de bonnes choses. Et les chiens et chats nourris dans les appartements privés du shōgun sont riches par rapport aux vagabonds. Ainsi les bêtes viennent-elles juste après les hommes¹⁴.

Seiryō décrit ici un curieux continuum entre les hommes et les bêtes. Les hommes ne forment pas un groupe bien délimité, rigoureusement séparé des non humains. Ils sont placés en contiguïté avec les non humains, au point que l'on peut se demander si certains d'entre eux ne sont pas inférieurs aux animaux.

Comment interpréter cette classification ? Une façon de régler le problème serait de ne voir là que rhétorique et hyperbole. Kaiho Seiryō serait en réalité parfaitement conscient du fait que quelque chose, qui n'est pas le confort de la vie matérielle, distingue radicalement les humains des non humains. Après tout, même les mendiants classés sous les chiens et les chats du Palais shōgunal sont capables de ce que les chiens et les chats ne pourront jamais faire : parler, faire des plans, etc. Et de fait, Seiryō, dans son *Keiko dan* (p. 308), reconnaît et est contraint d'admettre que dans un sens les mendiants sont bien des êtres humains ! (*Kō yori kojiki ni itaru made mina hito nari* 公ヨリ乞食ニ至ルマデ皆人ナリ : « du prince aux mendiants tous sont humains »).

Mais même si nous acceptons la part de rhétorique de ces déclarations, la comparaison avec les animaux ne laisse pas de troubler. En vérité Seiryō fait bien un classement des degrés d'humanité et il dit, et répète, que tous les hommes ne sont pas *également* humains.

Sans doute cette citation isolée n'est-elle pas suffisante. Mais justement : il est très aisé de trouver dans le *Zenshiki dan*, ainsi que dans d'autres de ses textes, des considérations semblables. Il revient, par exemple, à cette mise en parallèle avec les animaux lorsqu'il s'en prend vigoureusement aux dirigeants qui croient pouvoir éduquer moralement le petit peuple.

À voir les édits que prennent les gens importants, [on comprend qu']ils mesurent (osu 推ス) le cœur du petit peuple à l'aune de leurs propres sentiments.

¹⁴ KAIHO Seiryō, « Zenshiki dan » 前識談 (Propos sur la prévision), dans KURANAMI Seiji 蔵並省自 (éd.), *Kaiho Seiryō zenshū* 海保青陵全集 (Œuvres complètes de Kaiho Seiryō), Tokyo, Yachiyo shuppan 八千代出版, 1976, p. 574.

Mais de ce fait, ils ont beau essayer de faire des gens du petit peuple des honnêtes gens, dotés des vertus sociales¹⁵, c'est une tâche impossible¹⁶.

La comparaison avec les animaux apparaît également lorsqu'il explique pourquoi le petit peuple n'est pas éduicable. Le petit peuple est dépourvu tout autant des traits constitutifs de l'humanité que les chats et les chiens, et n'est pas plus éduicable que ceux-ci, affirme-t-il. Rien de plus stupide alors que les tentatives d'éducation morale des petites gens. On a beau dire au chat de ne pas toucher au poisson qu'on laisse sur l'étagère, il n'y entendra rien. On a beau dire au petit peuple de ne pas mentir, voler, tricher ou tuer, il n'y entend pas davantage...

C'est bien parce qu'ils ne peuvent devenir d'honnêtes gens (zennin 善人) dotés des vertus sociales qu'ils appartiennent au petit peuple. Leur enseigner les vertus sociales, c'est comme vouloir enseigner ces vertus à des chats. C'est parce que les gens du petit peuple et les animaux sont de rang (kurai 位) voisin. [...] La plupart des chats n'en font qu'à leur tête et n'obéissent à rien, ils sont frappés, battus et reçoivent des raclées ; des chats dociles (otonashiki オトナシキ), sur 100 000 on n'en compte qu'un ou deux. Si on suppose que les gens du petit peuple possèdent les vertus sociales, qu'ils ne volent, ni ne tuent, ni ne se disputent, et si on ne fait pas de rigoureux système pénal, que les sanctions sont légères, la plupart d'entre eux n'en feront qu'à leur tête et n'obéiront à rien, seront battus, frappés et décapités. Sur 100 000 personnes, on n'en trouvera que 3 ou 5 pour obéir aux ordres. [...] Demander à des vagabonds de monter la garde auprès de pièces d'argent, c'est comme demander à des chats de monter la garde auprès des poissons¹⁷.

La conclusion est sans appel :

Parmi ces gens sans domesticité, il y en aura seulement cinq sur dix de vraiment humains (tashikanaru hito タシカナル人), [...] même parmi les samurai, les gens de petite condition, il en est qui ne sont pas vraiment humains (tashika de nai hito), mais des bons à rien (furachi mono 不埒モノ)¹⁸.

Une dernière confirmation du fait que Seiryō ne marque pas toujours la frontière entre humains et non humains est donnée dans ses remarques sur les *eta* 穢多, ces groupes de personnes quasiment intouchables et qui vivaient dans les marges de la société japonaise. Là encore revient la comparaison avec les animaux : dans le *Zenchū dan* (p. 484), Seiryō affirme que les *eta* sont bien comme des animaux, qu'« il n'y a pas la moindre différence entre eux et des animaux » (*kinjū dōzen nari* 禽獸同然ナリ), et

¹⁵ Je traduis par « vertus sociales » l'expression *kōteichūshin* 孝悌忠信 (littéralement « piété filiale, amour fraternel, loyauté et sincérité »), qui s'applique à plusieurs des relations de base, ou plus précisément, à l'un de leurs pôles.

¹⁶ KAIHO Seiryō, *op. cit.*, p. 574.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

qu'en conséquence, ils doivent être traités comme des bêtes (*eta o kinjū ashirahi ni nasaruru* 穢多ヲ禽獸アシラヒニナサルル).

3. Les critères de l'humanité

Quels sont les critères qui justifient le classement des hommes proposé par Seiryō?

Il n'est pas fondé sur la race, critère pourtant populaire à l'époque. Poursuivant la discussion sur les *eta* que l'on vient d'évoquer, Seiryō exclut sans la moindre ambiguïté le facteur racial dans la hiérarchie des humains. Il note en effet que les *eta*, aussi proches soient-ils des animaux, sont physiquement impossibles à distinguer des honnêtes Japonais. À l'origine sans doute, ce ne sont pas des descendants d'Amaterasu – Seiryō reprend ainsi l'argument classique, également manié par Sorai¹⁹, qui voulait qu'à l'origine une différence raciale séparât *eta* et Japonais –, mais de longs siècles de proximité leur ont cependant conféré une apparence totalement identique à celle des Japonais. L'unique moyen de rétablir une différence visible serait donc de les tatouer, comme on tatoue les prisonniers, afin de séparer le bon grain de l'ivraie. Ceci à peine précisé, Seiryō souligne longuement que la race, pourtant, n'explique rien, car on peut constater que les Hollandais, les Coréens ou les habitants des Ryūkyū, qui ne sont pas plus que les *eta* descendants d'Amaterasu, se comportent de manière parfaitement honnête et peuvent être reçus avec tous les honneurs par les plus hautes autorités du pays²⁰.

Ce n'est donc pas la race qui fonde le critère d'humanité, mais celui de la moralité. Dans les passages ci-dessus, Kaiho Seiryō utilise en effet la plus ancienne des définitions des êtres humains disponible dans la tradition confucianiste, la définition morale qui attribue l'humanité en fonction de certaines dispositions morales. En effet, si certains êtres doivent être rangés parmi les bêtes, c'est parce que certaines vertus leur font défaut. Ainsi, lorsque Seiryō justifie l'assertion selon laquelle il convient de traiter les *eta* comme des animaux, il invoque leur incapacité à distinguer le bien du mal.

Au fond, la raison pour laquelle nous devons traiter les eta comme des animaux est que leur cœur (kokoro 心) ne peut distinguer entre le bien et le mal, il est différent du cœur des honnêtes gens. C'est pour cela qu'ils font des choses que les honnêtes gens, honteux, se retiennent de faire²¹.

¹⁹ OGYŪ Sorai 荻生徂徠, « Seidan » 政談 (Discours sur le gouvernement), dans *Ogyū Sorai* 荻生徂徠, *Nihon shisō taikai* 日本思想大系 (Grande collection de la pensée japonaise), n°36, Tokyo, Iwanami Shoten, 1973, p. 286.

²⁰ KAIHO Seiryō, « Zenchū dan » 善中談 (Propos sur le bien et le juste milieu), dans KURANAMI Seiji 蔵並省自 (éd.), *op. cit.*, p. 484.

²¹ *Id.*, p. 475 sq.

Seiryō n'affirme pas explicitement que certains êtres à apparence humaine sont dépourvus de l'ensemble des qualités morales définissant l'humanité, mais c'est bien ce qu'il sous-entend quand il affirme aussi qu'à ignorer le fait qu'une grande partie des gens sont dépourvus des vertus fondamentales au point de n'être pas éducatibles²², le monde en devient ingouvernable.

Kaiho Seiryō demeure-t-il cependant parfaitement orthodoxe lorsqu'il adopte la définition morale des humains caractéristique de la tradition confucianiste ? Rien n'est moins sûr.

Tout d'abord, il ne manifeste généralement qu'un intérêt superficiel à l'égard des questions morales. Ce qui importe avant tout à cet économiste, ce sont les questions financières, les avantages, les biens et les profits. Mais de manière plus importante encore, si sa définition des humains était la définition morale confucianiste classique, il devrait percevoir l'humanité comme une hiérarchie morale, où les plus vertueux occuperaient le premier rang. Or, tel n'est pas le cas. Pour Kaiho Seiryō, le monde humain s'organise selon une hiérarchie de la richesse et du pouvoir, où les premiers rangs sont occupés par les plus riches et les plus puissants. Ainsi, le véritable critère de l'humanité serait la réussite matérielle et sociale, et les humains supérieurs ceux qui parviennent à accumuler richesses et pouvoirs. Certes, cela n'est pas dit explicitement, mais cela transparaît bien tout au long de ses écrits. C'est ce que l'on peut déduire de la phrase suivante, par exemple :

*Nous pouvons savoir si untel a ou non le cœur d'une bonne personne en considérant s'il finit ou non en prison*²³.

Le fait d'être à même d'échapper aux ennuis, à la misère, et à la privation de liberté et de pouvoir, symbolisée par la prison, constituerait ainsi pour Seiryō le signe de l'humanité. Cette idée est confirmée dans l'examen qu'il fait des raisons qui président à la richesse des uns et à la pauvreté des autres. En effet, il ne déplore pas le manque de vertu des non humains en arguant de considérations morales, il fait simplement remarquer, comme nous allons le voir dans la section suivante, que leur situation a pour seule source leur obstination à se créer continuellement des ennuis.

4. La définition de l'humanité

Pourquoi, se demande Seiryō, les gens du petit peuple sont-ils ce qu'ils sont – pauvres, vulnérables et battus ?

²² Ce doit même être la plus grande partie : les petites gens sont infiniment plus nombreux que les daimyō, les officiels et ceux qui leur sont associés comme les marchands.

²³ KAIHO Seiryō, *op. cit.*, p. 485.

Le problème fondamental des non humains, répond-il, est qu'ils ne peuvent se retenir d'entreprendre des actions qui les précipitent dans la misère et le désarroi. En d'autres termes, leur problème est dû à un manque de réflexion et de contrôle. Ils sont guidés par des pulsions égoïstes, irréfléchies et à courte vue – « C'est parce qu'on s'aime (*kahayugaru* カハユガル) trop qu'on fait des erreurs (*yarisokonau*) », explique-t-il ainsi dans le *Zenshiki dan* (p. 576). Cet amour de soi est certes universel – « Regardons le cœur des gens : y-a-t-il une seule personne qui ne prenne soin d'elle-même (*kawai garanai*) ? » (*Ibid.*). Seiryō est loin de condamner cet égoïsme, mais quand celui-ci n'est pas guidé par la réflexion et le calcul à long terme, affirme-t-il, il mène inmanquablement à la misère.

*Pour prendre un exemple, il n'y a pas de question plus pressante que la faim et le froid, et il n'y a pas de désir plus fort que le désir de se nourrir et de se vêtir. C'est pourquoi les gens, oublieux de leur condition, veulent absolument manger de bonnes choses et porter de beaux vêtements bien chauds. Cette disposition (*kokoro* 心), tout un chacun la possède, mais les hommes qui sont aujourd'hui en prison et s'apprêtent à subir le supplice de la croix, en sont là parce qu'ils ont oublié leur condition et qu'ils se sont laissés conduire par leurs désirs²⁴.*

Il n'y a certes rien de bien original dans cette dénonciation des dangers provenant des désirs. Les doctrines morales disponibles à l'époque, depuis les théories confucianistes ou néo-confucianistes jusqu'aux préceptes bouddhiques, soulignent toutes la nécessité de contrôler les désirs – émanant de la nature corporelle des humains (*ki* 気) – perçus comme autant de menaces pour l'éclosion des vertus morales – qui proviennent de la structure morale (*ri* 理) immanente.

L'approche de Seiryō est cependant très différente de celles des moralistes confucianistes. Il préfère en effet opposer les petits désirs, *yoku* 欲, aux grandes ambitions, *taigan* 大願. Les premiers sont l'attraction pour le confort, la bonne chère et la boisson, désirs pressants et irréfléchis qui exigent satisfaction immédiate. Les grandes ambitions, en revanche, sont liées aux richesses, au pouvoir et à la situation sociale. Les exemples de grandes ambitions que donne Seiryō sont, pour un marchand, le désir de posséder de nombreux entrepôts, ou, pour un artisan, celui d'employer des centaines d'apprentis et de vivre dans de vastes résidences. Ce sont des pulsions complexes, qui exigent de la patience, du calcul et du temps²⁵.

²⁴ KAIHO Seiryō, « Tennō dan » 天王談 (Propos sur les divinités bouddhiques), dans KURANAMI Seiji 藏並省自 (éd.), *op. cit.*, p. 498.

²⁵ « Donc, si l'on regarde de plus près ces désirs, on ne peut dire qu'il n'y a rien en dehors des [petits] désirs de manger de bonnes choses et de porter des vêtements chauds. À part cela, il y a de grandes ambitions : chez les bourgeois, le désir de construire cent entrepôts ; chez les artisans, celui d'avoir cent disciples, de vivre dans une maison de 10

On voit se dessiner là une articulation capitale de la pensée de Seiryō. Les grandes ambitions doivent dominer et contrôler les petits désirs. Les relations entre petits désirs et grandes ambitions sont décrites par Seiryō au moyen d'une image : celle du maître du cœur (les grandes ambitions) et de son serviteur (les petits désirs).

La grande ambition, c'est le maître (kun 君) du cœur. Le désir qui nous travaille et nous mène [doit rester] le serviteur (shin 臣) du cœur. Si le maître du cœur contrôle bien le serviteur, s'il ne le laisse pas faire à sa guise (jiyū 自由), alors la grande ambition peut être exaucée. Lorsque le maître du cœur contrôle le serviteur, il doit le faire avec fermeté, en profondeur, jusqu'à le détester, sinon il ne sera pas en mesure de le contrôler²⁶.

Cette analyse est très différente de l'approche habituelle des penseurs confucianistes. Pour Seiryō, il n'existe aucune distinction de nature entre les petits désirs et les grandes ambitions. Les premiers sont entièrement inclus dans les secondes. Les grandes ambitions sont des désirs de biens matériels ou symboliques et leur réalisation entraîne *ipso facto* celle des petits désirs. Il n'y a dans cette présentation pas la moindre condamnation morale des désirs. Les petits désirs sont certes des désirs égoïstes, mais ils sont transcendés par un égoïsme supérieur, encore plus fort. Si les hommes veulent être de rigoureux et efficaces égoïstes, et donc plus humains, ils doivent apprendre à dominer leurs tendances spontanées, au moyen d'un égoïsme encore supérieur.

5. La raison et la volonté

Qu'est-ce qui peut alors expliquer que certains parviennent à suivre leurs grandes ambitions et à contrôler leurs petits désirs, quand d'autres, entraînés par ces derniers, courent à leur perte ? Pourquoi les premiers sont-ils parfaitement humains, tandis que les seconds sont rabaissés au niveau des bêtes ?

Dans le passage suivant, Seiryō expose ce qui pour lui est la seule, ou tout au moins, la principale raison de cette différence :

Nous sommes enclins à oublier que le moyen le plus efficace de s'aimer soi-même est d'adopter une conduite conforme à la raison des choses. Voilà pourquoi il est nécessaire de l'ériger en principe et de nous interroger. Que celui qui s'apprête à fracturer une chambre forte se demande si c'est bien le moyen (shikake 仕掛) d'aimer son corps et si c'est bien là un principe (ri 理) qui rapporte quelque avantage ? En agissant de la sorte, on comprend que briser la chambre forte d'une

ou 15 mètres de large. Finalement, si ces grands désirs ne se réalisent pas, c'est que la volonté d'avoir, au-delà de sa condition, de bonnes choses et de chauds vêtements sème le trouble. » (*Id.*, p. 499.)

²⁶ *Ibid.*

*autre personne est un comportement qui n'a rien à voir avec l'amour de soi ; c'est une conduite qui ne nous est pas du tout avantageuse*²⁷.

Seiryō signifie ici que l'absence de réflexion et de calcul est la seule cause des conduites qui précipitent leurs auteurs dans la misère et la pénurie. Les gens qui agissent dangereusement, et pour cela tombent ensuite sous le coup des sanctions pénales, pèchent par manque de réflexion. Ils n'ont pas pris en considération les conséquences de leurs actions et leurs petits désirs les ont entraînés à la ruine. Seiryō exalte ici le rôle de la rationalité, au sens où l'entendent aujourd'hui les économistes et les théoriciens du choix rationnel : une « rationalité instrumentale », en mesure de calculer les moyens permettant la réalisation des fins. Sans cette capacité, il n'y a pas d'êtres humains, semble penser Seiryō, et nombreux sont ceux qui en sont dépourvus.

Cette explication des conduites dangereuses, voire suicidaires, qui trahiraient un manque d'humanité, peut sembler surprenante par l'accent qu'elle met sur une carence de la rationalité instrumentale plutôt que sur le manque de volonté des individus. Seiryō a peu à dire sur la volonté et sa faiblesse, sur le cas de ceux qui comprendraient le *ri*, mais seraient néanmoins incapables de suivre ses injonctions. Il est certes capable de disserter sur la vertu de persévérance et de critiquer la paresse²⁸, mais il n'aborde pas de front le problème de ceux qui, tout en reconnaissant les avantages qu'ils auraient à ne pas suivre leurs petits désirs, font pourtant ce qu'ils ne devraient pas faire tout en le sachant pertinemment.

Le problème est peut-être moins surprenant qu'il n'y paraît. L'existence de l'instance que nous appelons la « volonté » n'est, après tout, pas aisément vérifiable. De nombreux philosophes, après Hume et Nietzsche, ont fait valoir les difficultés que présente la notion d'une instance séparée du flux de la pensée et des désirs, et qui serait capable de les contrôler. Certaines cultures d'ailleurs semblent s'être passées de toute notion de volonté. Jean-Pierre Vernant a remarqué que les anciens Grecs, par exemple, ne semblent pas en avoir eu l'idée²⁹. De fait, dans la tradition confucianiste, si certains concepts semblent pouvoir être traduits par « volonté », les problèmes associés à cette idée – *akrasia*, la faiblesse de la volonté – sont souvent traités de manière tellement déroutante que l'on peut penser que la conception d'une volonté comme instance séparée des désirs et des pensées, n'était pas articulée de la même manière que dans les traditions occidentales.

²⁷ *Id.*, « Zenshiki dan » 前識談, *op. cit.*, p. 577.

²⁸ Cf. KAIHO Seiryō, « Yōro dan » 養蘆談 (Propos sur la culture des roseaux), dans KURANAMI Seiji 蔵並省自 (éd.), *op. cit.*, p. 190.

²⁹ Jean-Pierre VERNANT & Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce antique*, FM/Fondations, 1981, p. 52 sq.

On peut donc prendre au pied de la lettre les déclarations de Seiryō sur la cause des malheurs des gens : pour lui ce n'est probablement pas une faiblesse de la volonté, mais bien plutôt une incapacité à se représenter clairement les conséquences de ses actes³⁰ qui est cause de ruine, et symptôme d'absence d'humanité.

Si l'on revient à l'explication avancée par Seiryō des conduites stupides et dangereuses, on constate que ce qui est en cause dans la citation ci-dessus, ce n'est pas l'absence de sens moral, mais celle de calcul, voire d'entendement³¹. Ceci est d'ailleurs confirmé dans les nombreux passages où il fait remarquer que l'absence de calcul et l'oubli des conséquences sont la porte ouverte aux calamités. Ce qui mène les gens en prison, au poteau de torture ou au gibet, c'est leur incapacité à maîtriser les désirs brutaux qu'ils ont des biens convoités par tous.

6. La rationalité selon Seiryō

La conception de la réflexion rationnelle chez Seiryō est fort complexe. Je me contenterais de proposer ici quelques pistes de réflexion.

Tout d'abord, Seiryō ne traite pas directement et explicitement du problème de la faculté humaine de raisonnement, comme le font Descartes ou Kant. La plupart du temps il se contente d'assumer l'existence de cette faculté et centre son propos sur la notion de *ri* 理, que je traduis par « raison des choses », comme nous l'avons vu précédemment (cf. p. 75). Le *ri* ne constitue pas la faculté rationnelle de l'esprit humain, mais se trouve dans les choses elles-mêmes. Cependant, pour pouvoir percevoir le *ri*, les humains ont besoin d'une faculté spéciale, malheureusement fort affaiblie chez certains. On pourrait ainsi opposer le rationalisme occidental, centré sur la raison comme faculté humaine, et le rationalisme néo-confucéen, concevant le monde comme organisé rationnellement ; une vision cependant suppose l'autre – c'est seulement dans certaines expressions de l'idéalisme allemand que la raison paraît exister indépendamment du monde. En effet, si le monde était chaotique, la faculté de raison serait impuissante à en rendre compte de manière intelligible. Et si le monde était organisé de manière intelligible, mais que la raison ne se trouvait en

³⁰ Cette explication des cas de « faiblesse de la volonté » se rapproche d'ailleurs assez bien, semble-t-il des vues d'Aristote, et de certains modernes comme D. Davidson (Donald DAVIDSON, « How is Weakness of the Will Possible? » dans Donald DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 2001, 1970)

³¹ Même si, reconnaît Seiryō, il n'est pas toujours possible de précisément prévoir le résultat de nos actes : « Comme dans le jeu des échecs, le caractère judicieux ou néfaste de ce qu'on a fait n'apparaît pas aussitôt. » (« Tennō dan », *op. cit.*, p. 509) C'est justement là que se découvre la véritable humanité et le véritable talent de certains, comme les carences des autres.

aucun être, aucun compte rendu ne pourrait en être fait. De fait, Seiryō conçoit parfaitement cette nécessaire articulation entre la faculté de raison et le monde, et même si le *ri* désigne jusqu'au bout l'organisation naturelle, il n'est pas difficile de trouver des passages où au lieu de parler, comme il le fait souvent, d'« explorer » – *kiwamuru* 極ムル – la raison des choses, il se réfère explicitement à la faculté de raisonnement – *chi* 智, *chiryoku* 智力³² ou *shiryō* 思慮³³. La déduction que nous faisons ici se trouve en quelque sorte confirmée par Seiryō lorsqu'il dit :

*Tant qu'il y aura des humains, la réflexion (思慮 shiryō) ne cessera un seul instant*³⁴.

Ou plus clairement encore :

*Ceux qui n'aiment pas la raison n'entrent pas dans la catégorie des êtres humains (hito no bu 人ノ部) ; ils sont en dehors de l'humanité (jingai 人外)*³⁵.

Ainsi la « raison » serait pour lui un critère distinctif de l'humanité. Cet accent mis sur la faculté de raisonnement et cette confiance dans la réflexion l'amènent à rejeter, comme Descartes, le savoir livresque au profit de la pensée.

*Étudier et pratiquer le ri (ri o keiko suru 理ヲ稽古スル), voilà le chemin le plus rapide. Le ri n'est pas quelque chose que l'on comprend en lisant des livres. Au contraire il est plus rapide de ne pas lire de livres. La raison en est que si on lit des livres, plus on a de notes, d'explications de prononciation, plus il faut du temps. Car si on ne fait pas ainsi, on ne va pas au fond des choses (giri no ron e yukazu 義理ノ論ヘユカズ), rien n'est plus rapide que d'abandonner les livres, de considérer le monde qui vit (ikitaru sekai 生キタル世界) et de l'examiner minutieusement (gikugiku to oshite miru ギクギクト推テ見ル)*³⁶.

Une autre particularité de la raison instrumentale que défend Seiryō mérite d'être mentionnée. Alors que les économistes et les théoriciens du choix rationnel suivent généralement aujourd'hui Hume et considèrent que la raison ne peut désigner que les moyens, et que les fins sont plutôt le produit de passions et de désirs qui échappent au contrôle rationnel – comme Hume le disait, il n'est ni rationnel ni irrationnel de préférer la destruction de l'humanité à la perte de son petit doigt, ou le bonheur d'un Indien inconnu à la perte de sa fortune –, Seiryō adopte une conception plus forte de la raison, où celle-ci semble capable même de désigner les fins.

³² KAIHO Seiryō, « Keiko dan » 稽古談 (Propos sur les leçons du passé), dans *Honda Toshiaki – Kaiho Seiryō* 本多利明・海保青陵, *Nihon shisō taikai* 日本思想大系 (Grande collection de la pensée japonaise), n° 44, Tokyo, Iwanami shoten, 1970, p. 233.

³³ *Id.*, « Zenshiki dan », *op. cit.*, p. 563.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Id.*, « Tennō dan », *op. cit.*, p. 502.

³⁶ *Id.*, p. 510.

Dans la phrase qui suit l'évocation, mentionnée plus haut, de l'homme qui se demande s'il doit ou non s'attaquer à une chambre forte, Seiryō suggère que la réflexion calcule la quantité de plaisir et de douleur impliquée par différentes actions. La réflexion indiquerait alors non seulement les moyens, mais également la fin concrète à poursuivre.

Si la souffrance du moment n'est pas annulée par le plaisir qui vient ensuite, on a alors une perte par excès de souffrance (*kurushimi son* 困シ 損). C'est de souffrir que l'on pourrait alors se dispenser³⁷.

Cette phrase suggère que le calcul et la raison découvrent non seulement les actions susceptibles d'atteindre les fins que les désirs auraient choisies, mais les objectifs eux-mêmes : les objets offrant les quantités maximales de plaisir et minimales de douleur. Lorsqu'il suppose que le plaisir – le but général commun – est quantifiable et que les fins doivent être comparées les unes aux autres par le niveau de plaisir qu'elles procurent, Seiryō est plus proche de Bentham que de Hume. La réflexion rationnelle ne permet pas seulement le choix des moyens les plus appropriés aux fins, mais encore le choix entre les fins elles-mêmes.

7. Les relations contractuelles

Cette manière d'appréhender les êtres humains et ce qui fait leur humanité, aux antipodes des vues traditionnelles, suggère l'existence, chez Seiryō, d'une conception particulière des relations entre les hommes.

On l'a déjà dit, Seiryō est peu disert sur le sujet. Néanmoins, ses rares propos, éclairés par l'interprétation des humains qui vient d'être présentée, ne laissent aucune place à l'ambiguïté. Ainsi ce passage du *Keiko dan* :

Depuis toujours les relations entre le maître et son serviteur sont comme la voie du marché. Le maître accorde un fief à son serviteur et le fait travailler pour lui. Le serviteur vend sa force à son maître et reçoit sa subsistance. Le maître achète son serviteur ; le serviteur se vend à son maître. Acheter et vendre sont de bonnes choses. Il n'y a rien de mal à acheter et à vendre. [...] Les grands dignitaires du pays vendent leur force et leur sagesse à leurs maîtres et vivent des salaires qu'ils reçoivent. C'est exactement comme le porteur de palanquin qui porte sur une lieue, reçoit le salaire de son effort et s'achète ensuite de l'alcool et des gâteaux³⁸.

Nous sommes ici à l'opposé des vues orthodoxes. Seiryō rejette ainsi deux millénaires d'une tradition qui considérait les relations sociales comme un donné constitué de rôles immuables, décidés par les statuts des uns et des autres, et débouchant sur une distribution prédéterminée des biens, des honneurs et des pouvoirs.

³⁷ *Id.*, « Zenshiki dan », *op. cit.*, p. 577

³⁸ *Id.*, « Keiko dan », *op. cit.*, p. 222-23.

Si nous rapprochons la conception des humains présentée plus haut – êtres rationnels attachés à la réalisation d'intérêts égoïstes – de l'extension du principe du marché aux relations qui, dans la société féodale du Japon des Tokugawa, représentaient l'ossature même de la société (les relations entre maître et serviteur), il apparaît alors que, pour Seiryō, les relations constitutives de l'ordre social sont celles que les humains nouent à la recherche de leur propre intérêt individuel.

Les relations sociales ne sont plus l'expression d'un ordre moral naturel prédéterminé qu'il reste seulement à réaliser, mais la conséquence de stratégies égoïstes d'acteurs négociant leur travail, et n'entrant en relation que si leur intérêt l'exige. La quête du profit étant, elle, immédiatement justifiée, le seul moyen d'inciter ces acteurs à se comporter d'une manière particulière est de rendre cette façon de faire intéressante pour eux³⁹. Une conception parfaitement moderne du lien social est ici exprimée sans ambages.

Certes, Kaiho Seiryō ne rejette jamais frontalement le principe d'organisation féodale de la société Tokugawa. Au contraire, il situe même, on l'a vu, les *daimyō* au sommet de la hiérarchie humaine. Mais dans ses implications, sa pensée représente bel et bien une totale négation de l'ordre Tokugawa.

En effet, Seiryō considère-t-il vraiment que les *daimyō* doivent être tous respectés car véritablement plus rationnels, et donc plus humains, que les samouraïs, les gens du commun, ou les habitants des villes ? En fait, jetant le doute sur la hiérarchie même qu'il semble défendre, il affirme qu'il existe tout en haut de l'échelle de nombreux spécimens dont l'humanité est sujette à caution et qui ne sont guère meilleurs que les chiens et les chats.

De nos jours, parmi les officiels (shitaifu 士大夫) nombreux sont ceux qui n'ont ni piété filiale, ni amour fraternel, ni loyauté, ni sincérité, nombreux sont ceux qui ne connaissent pas la honte, qui ont été condamnés au seppuku, ou à l'exil, ou à rentrer dans le commun (kaieki 改易), ou encore des gens qui fréquentent les maisons de rendez-vous ; on en trouve beaucoup parmi les officiels qui ont un revenu de 2 000 koku et parmi ceux qui reçoivent 200 à 300 koku⁴⁰.

Et lorsqu'il insiste pour que ces criminels perdent, une fois condamnés, tous les privilèges dont ils jouissaient jusqu'alors en tant que samouraï, et soient traités, en prison ou dans le jugement de leurs fautes, exactement comme le commun des non humains, Seiryō va à l'encontre de l'un des principes de base du système judiciaire des Tokugawa, où la nature des châtiments dépendait du statut du condamné⁴¹.

³⁹ *Id.*, p. 194.

⁴⁰ *Id.*, « Zenshiki dan », *op. cit.*, p. 575.

⁴¹ *Id.*, « Zenchū dan », *op. cit.*, p. 485.

Enfin, même si Seiryō affirme que les gens doivent respecter les limites du statut que la société leur a imposé, il ôte toute portée à cette recommandation et dévoile sa véritable pensée, quand il affirme tout de go que les plus riches des marchands doivent en fait être considérés comme les équivalents des *daimyō*.

Il faut diviser plus minutieusement les rangs dans le petit peuple. Il y a des différences très importantes [entre ces gens-là]. Ainsi pour les maîtres des riches maisons marchandes : même si leur statut est celui des petites gens, en fait leurs vêtements et les choses qu'ils mangent ne diffèrent guère de celles des gens supérieurs [kijin 貴人 – c'est à dire des daimyō]⁴².

Ceux qui, parmi les gens du petit peuple, réalisent leurs grandes ambitions sont donc *de facto* les égaux des « gens supérieurs », puisque ce qui compte pour Seiryō, c'est uniquement le succès matériel. Si l'on avait dû mettre en pratique les conceptions de Seiryō à l'époque des Tokugawa, on aurait abouti à un réaménagement constant de la hiérarchie sociale, ce qui n'était guère concevable.

En utilisant les ressources sémantiques de la tradition intellectuelle disponible – les écoles philosophiques de la Chine classique – Kaiho Seiryō accomplit le tour de force de renverser la conception traditionnelle des êtres humains et de la société. Il aboutit à une représentation, en bien des endroits très moderne, des humains comme acteurs autonomes cherchant à maximiser leurs gains, de leurs relations comme relations contractuelles, et du lien social comme une relation contractuelle par laquelle ces acteurs s'associent pour maximiser leurs gains tant que leur intérêt l'exige⁴³.

8. Les limites de la pensée de Seiryō

Il convient, en conclusion, de considérer le degré d'innovation et de modernité présent chez Seiryō dans sa conception du lien social et des rapports humains.

1. Peut-on vraiment qualifier Seiryō de moderne, lorsqu'il admet, sans aucun état d'âme, que certaines personnes d'apparence humaine, mais dépourvues de la faculté de rationalité instrumentale, soient traitées comme des animaux ?

Il ne fait aucun doute que Seiryō ne reconnaît pas l'existence d'une dignité humaine, qui s'attacherait à tous les hommes en vertu de leur constitution physique et indépendamment de leurs aptitudes. Il n'adopte aucune des constructions métaphysiques à la base de cette notion : ni une

⁴² *Id.*, « Zenshiki dan », p. 574.

⁴³ Au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, de telles conceptions sont trop provocantes et heurtent trop de préjugés pour pouvoir s'imposer et se répandre.

vision religieuse où les créatures se voient investies de la dignité de leur créateur, ni la vision néo-confucianiste qui pose résolument l'homme au centre de l'univers. Quant à considérer cette absence comme une carence regrettable ou une économie bienvenue, cela dépend sans doute de notre attitude vis-à-vis des hypothèses métaphysiques à la base de cette idée. Après tout, certaines théories politiques libérales font, elles aussi, l'économie de la notion de dignité humaine.

2. Une autre question à considérer est celle du degré d'originalité des conceptions présentées par Seiryō.

Seiryō, ainsi que tous les penseurs de son époque, prend soin de placer sa théorie dans le droit fil des traditions chinoises. En réalité, il a recours au subterfuge classique selon lequel il prétend respecter, sinon la tradition confucianiste à la lettre, tout au moins l'esprit de Confucius⁴⁴, à savoir le souci du Maître pour l'ordre social. Ainsi affirme-t-il que Confucius insistait sur l'enseignement des vertus et condamnait le profit égoïste uniquement car il vivait dans une époque de troubles incessants, de guerres civiles et de révoltes. Or, le Japon des Tokugawa est une société pacifique réclamant des moyens différents⁴⁵. Seiryō n'hésite pas non plus à se tourner vers les légistes ou les écoles taoïstes, procédant parfois à des interprétations fort audacieuses. Sa lecture du *Zhuangzi* et du *Laozi* est ainsi un classique du genre dans le domaine des appropriations illégitimes⁴⁶.

Même si la description du lien social chez Seiryō a également des antécédents dans la tradition chinoise, ce dernier n'en demeure pas moins profondément original. Selon Han Fei, par exemple, « le vassal travaille dur et ainsi commerce avec son maître. Le maître accorde rang et revenu et ainsi commerce avec son vassal.⁴⁷ » Le penseur légiste avait saisi le caractère égoïste de la psychologie humaine – au point que, comme Bentham de nombreux siècles plus tard, il remarquait que les hommes avaient deux maîtres, le goût des plaisirs et la crainte de la douleur, qui donnaient au gouvernement les « manipules », selon l'expression de Jean Levi⁴⁸, permettant de les dominer. Mais Seiryō va beaucoup plus loin que Han Fei : il ne vise pas à mettre en garde le maître contre le serviteur, mais à décrire la *nature* même des relations sociales, conçues comme la rencontre de volontés indépendantes et égoïstes. Selon le *Yōro dan*, « le commerce gouverne le monde »⁴⁹. Han Fei, lui, n'est préoccupé que du pouvoir du

⁴⁴ かいほ Seiryō, « Zenshiki dan », *op. cit.*, p. 316 bas.

⁴⁵ *Id.*, « Yōro dan », *op. cit.*, p. 182.

⁴⁶ Voir : *Id.* « Zenshiki dan », *op. cit.*, p. 569 sq., 576.

⁴⁷ *Han Feizi* 韓非子, chap. 36.

⁴⁸ Jean LEVI, *Han Fei Tse ou le Tao du Prince*, Paris, Seuil, 2006.

⁴⁹ かいほ Seiryō, « Yōro dan », *op. cit.*, p. 181.

prince, conseillant à ce dernier de ne jamais oublier ce qui force ses sujets à l'obéissance – le calcul et l'espoir du gain. La différence de perspective entre le conseiller légiste du prince et Seiryō dispensant ses conférences aux citadins de Kyoto, donne à leurs déclarations respectives une portée totalement différente.

Seiryō se révèle également profondément original par rapport aux penseurs de son temps. Certes, le caractère intéressé et calculateur des relations humaines, le rôle de la monnaie dans les échanges et les contacts avec l'étranger trouvent un écho dans les réflexions philosophiques. Force est pourtant de constater que cet écho demeure faible, et que la reconnaissance des évolutions en cours se fait généralement sur le mode de la lamentation. Si Ogyū Sorai est l'un des observateurs les plus avisés de la vie urbaine – c'est pour la dénoncer. Des agriculturalistes (*nōgakusha* 農学者) comme Ōkura Nagatsune ou des réformateurs comme Nozoki Yoshimasa à Yonezawa⁵⁰ soulignent le caractère intéressé des relations humaines, mais, à ma connaissance, nul, parmi les penseurs influents, ne développe ce thème avec l'enthousiasme de Seiryō, en en faisant l'ossature d'une nouvelle et systématique théorie des relations sociales.

3. Les véritables limites de la pensée de Seiryō sont à rechercher – plus que dans une ignorance de la notion de dignité humaine ou dans un soi-disant manque d'originalité – dans son incapacité à dépasser le cadre politique mis en place par les Tokugawa.

Selon Seiryō, les hommes placent leur rationalité instrumentale au service de leurs grandes ambitions, et les relations sociales sont constituées de monades cherchant à maximiser leurs gains. Or, ceci ne signifie pas pour autant qu'un ordre politique et social puisse spontanément émerger de ces transactions égoïstes. Ici apparaît une différence cruciale d'avec les proto-utilitaristes européens, pour qui l'ordre politique peut apparaître spontanément, comme le résultat inattendu d'interactions contractuelles individuelles.

En Europe comme au Japon, l'idée d'un contrat entre les personnes est le fruit de circonstances identiques liées à l'urbanisation. Machiavel, Mandeville, Montesquieu, saisissent – bien avant Adam Smith – le mécanisme des « vices privés, vertus publiques ». Les individus n'ont cure de moralité ou de bien public, ils ne poursuivent que leurs désirs et leurs intérêts propres. Or, ceci explique non seulement la prodigieuse création de richesses dans un marché libre, mais aussi l'apparition spontanée d'un ordre social.

⁵⁰ RAVINA Mark, *Land and Lordship in Early Modern Japan*, Stanford University Press, 1999.

Pour Seiryō, en revanche, les choses sont différentes, et l'ordre social ne peut être créé qu'au moyen d'une politique économique⁵¹. Mieux encore : alors qu'il n'a de cesse de suggérer que les marchands sont bien plus doués, il confie la responsabilité de cette politique aux samouraïs. Comme le fait remarquer Annick Horiuchi⁵², Seiryō ne va pas au bout de ses conclusions. Il s'arrête en chemin, d'abord en ce qu'il conserve un rôle économique au pouvoir politique, et ensuite lorsqu'il réserve ce rôle aux samouraïs. Pourquoi ?

Il y a, d'abord, l'inertie des schémas traditionnels et la prudence, qui expliquent sans doute pourquoi Seiryō estime que le contrôle de l'économie doit demeurer entre les mains des samouraïs. Mais d'une manière plus profonde, il y a surtout sa conception de l'économie elle-même, émanant de sa vision des rapports sociaux.

Seiryō conçoit les interactions sociales comme un jeu à somme nulle, où le gain de l'un constitue la perte de l'autre⁵³. Seiryō est très sensible à la violence implicite dans ces rapports. Les hommes cherchent à s'utiliser mutuellement, à se placer en position de force pour imposer leur volonté⁵⁴. Les relations entre vendeurs (*shu* 主) et clients (*kyaku* 客) sont ainsi des relations de force (*ikioi* 勢)⁵⁵. Une telle conception est certes fort moderne, mais, dans le même temps, Seiryō ne semble pas concevoir que l'interaction sociale et l'action collective constituent aussi un moyen de décupler les richesses.

Seiryō, en outre, partage l'idée commune selon laquelle les biens prodigués par la nature sont en nombre limité (l'intuition du contraire, dans *Keiko dan*, ne semble pas développée⁵⁶). Ceci l'amène à saisir le problème de la distribution des biens en termes traditionnels de l'allocation, délibérée et planifiée, de biens rares. Ainsi, les limites de la pensée politique de Seiryō seraient les limites mêmes de sa pensée économique.

Ces limites de la théorie politique et sociale de Seiryō ne doivent cependant pas masquer l'importance d'une entreprise qui, se construisant à partir des traditions intellectuelles les plus classiques et avant tout contact approfondi avec les cultures occidentales, affirme certaines conceptions clefs de toute philosophie politique moderne, et semble même impliquer,

⁵¹ Voir entre autres : KAIHO Seiryō, « Honpu dan » 本富談 (Propos sur la vraie richesse), dans KURANAMI Seiji 藏並省自 (éd.), *op. cit.*, p. 118.

⁵² Annick HORIUCHI, *op. cit.*, p. 441.

⁵³ KAIHO Seiryō, « Zenshikin dan », *op. cit.*, p. 572.

⁵⁴ *Id.*, « Tennō dan », *op. cit.*, p. 507.

⁵⁵ *Id.*, « Keiko dan », *op. cit.*, p. 241 ; *Id.*, « Honpu dan », *op. cit.*, p. 115.

⁵⁶ Voir p. 241.

pour faire sens des pratiques contractuelles, les notions de droits et de liberté. La pensée de Kaiho Seiryō constitue ainsi un exemple de ces réinterprétations radicales auxquelles les circonstances de la vie sociale et économique soumettent parfois les traditions intellectuelles apparemment les mieux établies. Le cas de Seiryō suggère que ces traditions sont moins des cadres déterminants de la pensée, dans les limites desquelles celle-ci se mouvrait sous contrôle, que des répertoires de concepts aux articulations assez souples, permettant, dans de nouvelles circonstances, de provoquer d'importants réaménagements intellectuels. La construction d'une vision purement contractuelle des relations humaines, à partir d'un cadre intellectuel qui semblait *a priori* résolument exclure une pareille conception, témoigne de cette flexibilité des traditions.

Bibliographie

ARISTOTE, *La politique*, Paris, Vrin, 1995.

Donald DAVIDSON, « How is Weakness of the Will Possible? », dans Donald DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 2001 (1970).

DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1991 (1983).

GROETHUYSEN Bernard, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, Gallimard, 1977 (1927).

HIRAISHI Naoaki 平石直昭, « Kaiho Seiryō no shisōzō » 海保青陵の思想像 (Image de la pensée de Kaiho Seiryō), *Shisō* 思想, n° 11, 1980, p. 46-68.

HOBBS Thomas, *Elements of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928 (1640).

HORIUCHI Annick, « Kaiho Seiryō ou les enjeux du discernement », dans Joseph A. KYBURZ *et al.*, *Éloges des Sources*, Arles, éd. Philippe Picquier, 2004.

ITŌ Jinsai 伊藤仁斎, « Mōshi kogi » 孟子古儀 (Les significations originelles du Mencius), dans *Nihon meika shisho chūshaku zensho – Mōshi bu 1* 日本名家四書註釈全書—孟子部 1 (Collection des commentaires des auteurs japonais sur les Quatre Livres – Section du Mencius), Tokyo, Tōyō tosho 東洋図書, 1924.

ITŌ Jinsai, « Dōjimon » 童子問 (Questions d'un enfant), dans *Kinsei shisōka bunshū* 近世思想家文集 (Anthologie des penseurs modernes), *Nihon koten bungaku taikai* 日本古典文学大系 (Grande collection de la littérature classique japonaise), n° 97, Tokyo, Iwanami shoten, 1966.

ITŌ Jinsai, « Gomōjigi » (Signification des termes des Entretiens et du Mencius), dans *Itō Jinsai, Itō tōgai* 伊藤仁斎 ; 伊藤東涯, *Nihon shisō taikai* 日本思想大系 (Grande collection de la pensée japonaise), n° 33, Tokyo, Iwanami Shoten, 1971.

Kaibara Ekken 貝原益軒, « Yamato Zokkun » 大和俗訓 (Morale japonaise pratique), dans *Ekken Zenshū* 益軒全集, vol. 3, Tokyo, Ekken zenshū kankōbu 益軒全集刊行部, 1911.

KINSKI Michael (trad.), « Talks about Teachings of the Past, Kaiho Seiryō's Keiko dan », *Japonica Humboldtiana*, n° 1, 1997 ; n° 3, 1999 ; n° 6, 2002.

KOJIMA Yasunori 小島康敬, « Kaiho Seiryō : sono shii kōzō » 海保青陵—その思惟構造 (Kaiho Seiryō : la structure de sa pensée), dans SAGARA Tōru 相良亨 *et al.*, *Edo no shisōkatachi* 江戸の思想家たち (Les penseurs d'Edo), vol. 2, Tokyo, Kenkyūsha, 1979.

KURANAMI Seiji 蔵並省自, *Kaiho Seiryō keizai shisō no kenkyū* 海保青陵経済思想の研究 (Études sur la pensée économique de Kaiho Seiryō), Tokyo, Yūzankaku shuppan 雄山閣出版, 1990.

Jean LEVI, *Han Fei Tse ou le Tao du Prince*, Paris, Seuil, 2006.

NAJITA Tetsuo, « Methods and Analysis in the Conceptual Portrayal of Tokugawa Intellectual History », dans Tetsuo NAJITA & Irwin SCHEINER, *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868 : Methods and Metaphors*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

Herman OOMS, Benjamin A. ELMAN & John B. DUNCAN (dir.), *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, Los Angeles, UCLA UP, Asian Pacific Monograph Series, 2002.

Ogyū Sorai 荻生徂徠, « Seidan » 政談 (Discours sur le gouvernement), dans *Ogyū Sorai 荻生徂徠, Nihon shisō taikai 日本思想大系* (Grande collection de la pensée japonaise), n°36, Tokyo, Iwanami Shoten, 1973.

RAVINA Mark, *Land and Lordship in Early Modern Japan*, Stanford University Press, 1999.

Jean-Pierre VERNANT & Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce antique*, FM/Fondations, 1981.

Écrits de Kaiho Seiryō

KAIHO Seiryō 海保青陵, « Zenshiki dan » 前識談 (Propos sur la prévision), dans KURANAMI Seiji 蔵並省自 (éd.), *Kaiho Seiryō zenshū 海保青陵全集* (Œuvres complètes de Kaiho Seiryō), Tokyo, Yachiyo shuppan 八千代出版, 1976.

KAIHO Seiryō, « Tennō dan » 天王談 (Propos sur les divinités bouddhiques), dans KURANAMI Seiji 蔵並省自 (éd.), *Kaiho Seiryō zenshū 海保青陵全集*, Tokyo, Yachiyo shuppan, 1976.

KAIHO Seiryō, « Zenchū dan » 善中談 (Propos sur le bien et le juste milieu), dans KURANAMI Seiji 蔵並省自 (éd.), *Kaiho Seiryō zenshū 海保青陵全集*, Tokyo, Yachiyo shuppan, 1976.

KAIHO Seiryō, « Yōro dan » 養蘆談 (Propos sur la cultivation des roseaux), dans KURANAMI Seiji 蔵並省自 (éd.), *Kaiho Seiryō zenshū 海保青陵全集*, Tokyo, Yachiyo shuppan, 1976.

KAIHO Seiryō, « Honpu dan » 本富談 (Propos sur la vraie richesse), dans KURANAMI Seiji 蔵並省自 (éd.), *Kaiho Seiryō zenshū 海保青陵全集*, Tokyo, Yachiyo shuppan, 1976.

KAIHO Seiryō, « Keiko dan » 稽古談 (Propos sur les leçons du passé), dans *Honda Toshiaki – Kaiho Seiryō 本多利明・海保青陵, Nihon shisō taikai 日本思想大系* (Grande collection de la pensée japonaise), n° 44, Tokyo, Iwanami shoten, 1970.

