

ENTRE LE VAGUE ET L'AMBIGU : SUR LA QUESTION DU CLAIR/OBSCUR AU JAPON

Yuji Nishiyama

Collège international de Philosophie | *Rue Descartes*

**2009/3 - n° 65
pages 112 à 119**

ISSN 1144-0821

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2009-3-page-112.htm>

Pour citer cet article :

Nishiyama Yuji, « Entre le vague et l'ambigu : sur la question du clair/obscur au Japon »,
Rue Descartes, 2009/3 n° 65, p. 112-119. DOI : 10.3917/rdes.065.0112

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

© Collège international de Philosophie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

YUJI NISHIYAMA

Entre le vague et l'ambigu : sur la question du clair/obscur au Japon

Pour mieux prendre la mesure de la question du clair et de l'obscur au Japon, écoutons les voix de deux écrivains majeurs de la littérature japonaise moderne, tous deux lauréats du prix Nobel de littérature à vingt-six ans de distance. Laissons résonner ces deux voix jusque dans leurs différences, et prêtons l'oreille à leurs deux discours de réception du prix Nobel à Stockholm. Prêtons l'oreille à ces voix claires et distinctes, où viennent toutefois affleurer ces conceptions du vague et de l'ambigu qui sont au cœur de la culture, de la pensée et de l'histoire japonaises.

En 1968, le prix Nobel de littérature est décerné à Yasunari Kawabata (1899-1972), en raison de « l'excellence de sa narration, qui exprime l'essence de l'esprit japonais avec une grande sensibilité ». Kawabata, premier écrivain japonais à obtenir ce prix mondial, prononce, lors de la remise du prix à Stockholm, un discours intitulé « Moi, d'un beau Japon (*Utsukushii nihon no watakushi*¹) ». Il fait preuve d'une sorte de mysticisme japonais, par sa façon de citer les poèmes zen de l'époque médiévale, écrits dans une langue d'un hermétisme extrême. Avec ces poèmes zen célébrant la beauté de la nature, Kawabata veut lancer un appel à la fraternité entre les hommes en consonance avec les idées mêmes d'Alfred Nobel. La pensée orientale à laquelle il se réfère se résume, selon lui, en une seule phrase poétique : « C'est au temps de la neige, de la lune, des fleurs que, plus que jamais, nous pensons à

nos camarades », qui traduit l'idée d'abandon absolu de sa propre identité au sein de la nature, celle aussi d'une amitié universelle, liée à la conscience de ce néant du soi. C'est en nous exposant au changement des saisons que nous deviendrons capables d'accéder à une forme d'amitié, en quelque sorte, impersonnelle, déprise de la notion d'identité. Kawabata insiste dans sa conclusion sur le fait qu'il ne s'agit pas là d'un nihilisme à l'occidentale, car « la fondation de l'âme semble être toute différente [entre l'Occident et l'Orient] ». Les poèmes dans lesquels Dôgen a chanté les quatre saisons sont en effet intitulés « Essence réelle », et ils ne nient pas l'essence du monde, mais représentent la vérité des choses. Dans son parcours littéraire obsédé par la quête du beau, de la solitude et de la mort, Kawabata a essayé de peindre avec sensibilité le tragique des sentiments humains. Dans ce discours « Moi, d'un beau Japon », qui peut être également considéré comme un acte de foi, l'écrivain âgé de soixante-neuf ans se rallie à une certaine conception japonaise traditionnelle du beau. La particule « de », dans le titre, signifie ainsi à la fois, la « japonité » de Kawabata, et sa façon de se rattacher à une certaine identité japonaise. Séduit par l'idée d'hospitalité originelle qui émane de ce discours, son ami Yukio Mishima lui envoya une lettre, le 4 août 1969 :

“Moi, d'un beau Japon” est un texte qui explicite, avec une admirable lucidité, ce qui constitue le noyau de votre œuvre littéraire, et je pense que tout ce qui a pu être publié en matière d'essais

1. Yasunari Kawabata, *Utsukushii nihon no watakushi* (*Moi, d'un beau Japon*), avec la traduction anglaise *Japan the beautiful and myself* par Edward G. Seidensticker, Kodansha Gendai Shinsho, 1969.

sur Kawabata"va être à jamais balayé par cet opuscle. Il y a dans la manière dont vous exposez vos réflexions, une sorte de magie qui vous permet, en parlant de la vanité de l'effort, ou encore du néant, d'en imposer directement la sensation au lecteur².

Les penseurs japonais ont souvent insisté sur la dimension essentielle de ce *vide* qui caractérise la pensée orientale. La conception du vide a souvent été invoquée comme une façon de dépasser la philosophie traditionnelle occidentale, dans tout ce qui touche, notamment, au développement de la modernisation occidentale. Dans *Le Vide oriental*, Shinichi Hisamatsu (1889-1980) essaie d'éclairer la notion de vide à l'aide de la pensée et de la pratique du Zen, et cela, contre la philosophie occidentale de l'être. Hisamatsu a fait ses études de philosophie à l'université de Kyoto sous la direction de Kitarō Nishida (1870-1945), l'un des grands philosophes modernes du Japon. Après avoir maîtrisé la philosophie occidentale, il s'est initié à la pratique bouddhiste dans le temple du Zen, afin d'atteindre à un haut niveau de *Kensho*³. D'après Hisamatsu, la philosophie occidentale, de l'Antiquité jusqu'à Heidegger, est basée sur la réflexion à propos de l'étant. L'Être, tel que les philosophes le pensent, n'est jamais, en ce monde, sur un mode purement affirmatif. Les existences se trouvent en effet à la fois être et ne pas être, sur un mode affirmatif et négatif qui est celui d'un perpétuel devenir. L'être se détermine relativement au néant, et vice versa. Cette contradiction entre l'être et le néant serait résolue par la

métaphysique dans la tradition occidentale. On cherche ainsi ce qui dépasse la réalité de toutes les existences, soit comme l'unité de l'être et du néant, soit en direction de l'être pur et simple, soit en direction du néant pur et simple, soit par le mouvement médiateur entre l'être et le néant. Hisamatsu remarque que la métaphysique est toujours conçue, en Europe, comme recherche de l'objectivité en soi et au-delà des existences finies. Même si le Dieu chrétien est considéré comme le sujet absolu qui a créé le monde, il demeure objectif à nos yeux dans la mesure où il se trouve transcendant au monde. Hisamatsu met ici l'accent sur la différence décisive entre l'être transcendant occidental et le vide oriental. En Orient, le vide opère, dans le monde, sur un mode subjectif. Dans la philosophie occidentale, le monde est nié en tant que négatif de la perspective transcendante de la métaphysique; dans la pensée orientale⁴, le vide métaphysique existe *dans la réalité* et influe directement sur le monde.

4. Quant à cette différence autour de l'interprétation du rien, on peut se référer ici à l'entretien entre Heidegger et un philosophe japonais. Celui-ci n'hésite pas à reconnaître qu'au Japon, on a bien compris le rien mis en question dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* en 1930. «Nous nous étonnons aujourd'hui encore et nous nous demandons comment les Européens ont donné dans l'idée de prendre dans un sens nihiliste le Rien dont ladite conférence entreprend la situation. Pour nous, le vide est le nom le plus haut pour cela que vous aimeriez pouvoir dire avec le mot: "être"...». D'autre part, Heidegger répond prudemment que le questionnement entrepris dans cette conférence n'était qu'«une tentative de pensée encore en cours, qui a provoqué l'occasion d'une grande confusion». Cf. Heidegger, «D'un entretien de la parole», in *Acheminement vers la parole*, 1976, Paris, Gallimard, Tel, p 104-105.

2. Kawabata-Mishima, *Correspondance 1945-1970*, traduit du japonais et annoté par Dominique Palme, 2002, Paris, Albin Michel, Le Livre de Poche, p. 163. | 3. Notion zen qui signifie: «fait de voir sa véritable nature».

« J'appelle *le vide oriental* l'Existant qui dépasse toute détermination et toute contradiction. Cet Existant ne se trouve pas en dehors du moi-même. S'il est ailleurs du moi, il n'est plus l'Existant. Il s'agit ici du moi qu'on ne peut pas nommer le moi : la quiétude absolue de l'âme. La distinction entre moi et toi ne rend pas possible le vide oriental. Le moi ataraxique n'est basé que sur la négation de la position de l'être⁵. » D'ailleurs, en japonais, on désigne le vide par le terme « Shinkū » qui veut dire « le véritable vide ». Cela signifie que le retour au vide dans ce monde par le biais de l'abandon de soi nous permet de devenir le véritable *sujet du monde*. Pareille conception tend à encourager la pratique méditative en direction du véritable vide, plutôt que la recherche logique de la vérité. On ne peut atteindre au « vide-sujet » qu'au-delà de toute parole et de toute pensée des existences concrètes. Dans la tradition bouddhiste, cet abandon de soi peut s'achever par une pratique comme celle du *Zazen*, posture principale de méditation assise visant à atteindre au *Moksha*, libération finale de l'âme individuelle ou du cycle des renaissances. C'est pour cette raison que, dans son discours du prix Nobel de littérature, Kawabata admire le vide oriental pratiqué par le moi vague, et n'y voit pas une simple façon nihiliste d'échapper au monde, mais bien l'affirmation singulière du monde.

Ce vide japonais admiré par Kawabata a attiré, non seulement les japonais eux-mêmes, mais également les étrangers. Après une première visite en 1966, Roland Barthes a fait un voyage de trois mois au Japon. En 1970, il a publié *L'Empire des signes*, texte au style sensible et esthète, où se mêlent la découverte de l'autre et la découverte d'une liberté neuve. Dans cet essai, le voyageur français observe les différentes fonctions du vide dans la culture japo-

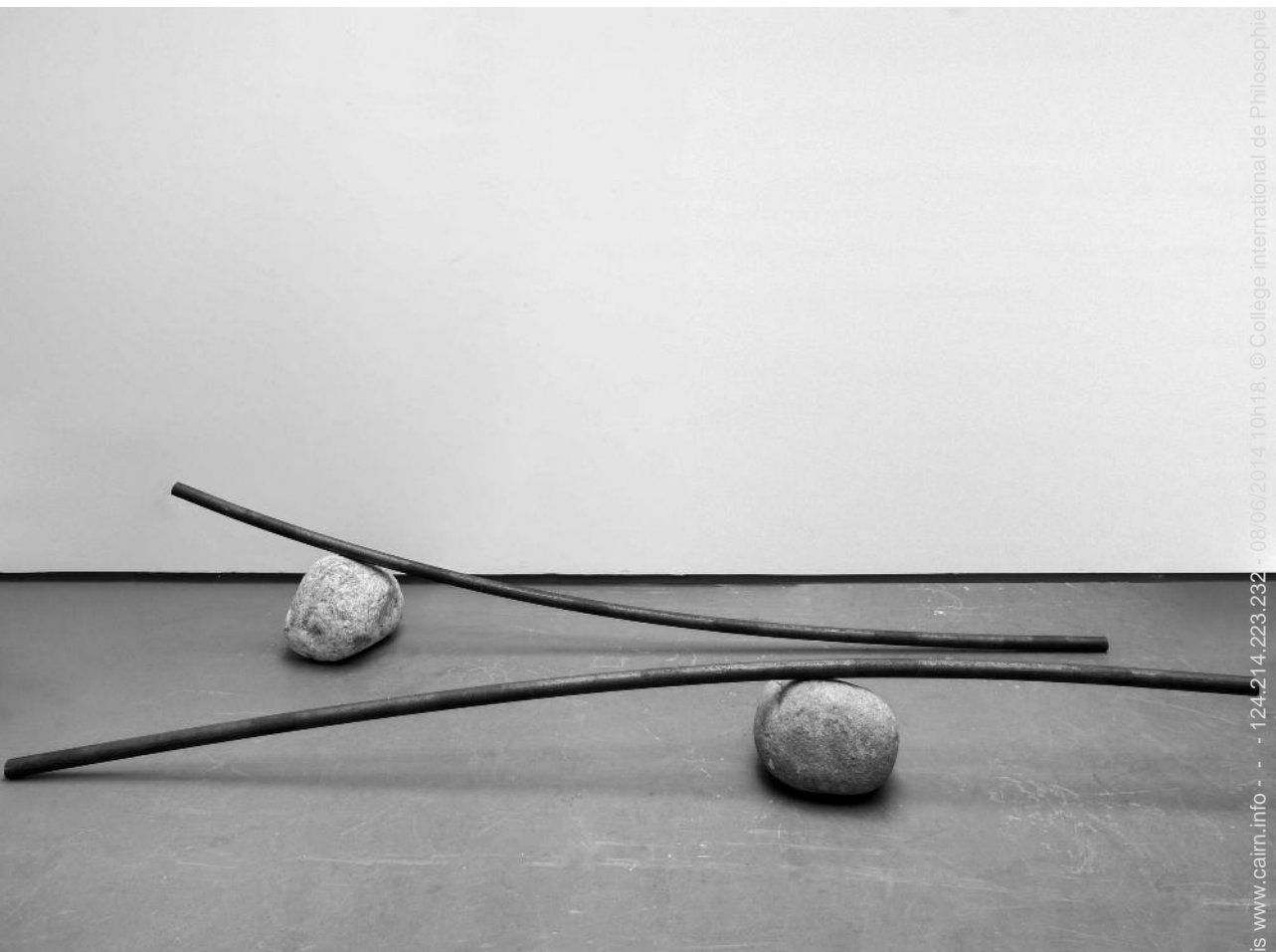
naise. Il remarque ainsi, au sujet de la cuisine populaire, *Tempura*, assortiment de beignets à la fois très savoureux et très digestes, que « le vrai nom [de *Tempura*] serait l'interstice sans bords pleins, ou encore : le signe vide⁶ ». Des bouquets, des objets, des arbres, des jardins et des textes au Japon, l'écrivain dit qu'« autour d'elle [la chose japonaise], il y a : rien, un espace vide qui la rend mate (et donc à nos yeux : réduite, diminuée, petite)⁷ ».

À première vue, Barthes peut sembler uniquement attiré par le charme exotique de l'Orient, comme le serait n'importe quel touriste occidental. Mais Barthes est très prudent. En déclarant, d'emblée, qu'« [il] ne regarde pas amoureuxment vers une essence orientale, l'Orient [lui] est indifférent⁸ », il développe une réflexion sur le statut du signe au Japon qui est tout sauf une approche naïve. Ce voyageur qui ne parle pas le japonais observe subtilement les gestes et les visages des Japonais, de telle sorte qu'il s'expose au flux des signifiants sans saisir les signifiés. À cet égard, Barthes, fidèle à sa pratique sémiotique, découvre le vide japonais sans être simplement attiré par le vide oriental. Alors que le moi vague, chez Kawabata, s'abandonne au vide existant dans la réalité, Barthes, lui, circule dans les réseaux superficiels des signifiants, qui constituent aussi le degré zéro de l'écriture. Le sémiologue utilise ainsi le mot *satori* (illumination) sans aucune signification mystique en dehors du contexte bouddhiste.

L'écriture est en somme, à sa manière, un satori : le satori (l'événement Zen) est un séisme plus ou moins fort (nullement solennel) qui fait vaciller la connaissance, le sujet : il opère un vide de parole. Et c'est aussi un vide de parole qui constitue l'écriture ; c'est de ce vide que partent les traits dont le Zen, dans l'exemption de tout sens, écrit les

5. Shinichi Hisamatsu, *Toyoteki mu (Le Vide oriental)*, 1987, Kōdansha Gakujutsu Bunko, p. 42.

6. Roland Barthes, *L'Empire des signes*, in *Œuvres complètes*, t. III, 1968-1971, 2002, Paris, Seuil, p. 370. | 7. *Ibid.*, p. 383. | 8. *Ibid.*, p. 351.



Lee Ufan, *Dialogue*, 2008, huile sur toile, 227 x 182 cm
Courtesy Galerie Thaddaeus Ropac, Paris/Salzburg, crédit photo: Charles Duprat

*jardins, les gestes, les maisons, les bouquets, les visages, la violence*⁹.

Pour Barthes, le *Satori* ne consiste pas à s'abandonner à la perte du sens en tant que tel, mais plutôt à s'insérer dans la circulation des signifiants. Il s'agit là d'une démarche éthique, qui vise à s'approcher au plus près du Japon, sans se perdre dans la fascination pour le vide oriental.

En 1994, Kenzaburô Ôé est le deuxième écrivain japonais à obtenir le Prix Nobel de littérature. Pour son discours de Stockholm, Ôé donne une conférence intitulée « Moi, d'un Japon ambigu (*Aimaina nihon no watashi*)¹⁰ », dans laquelle il fait référence au discours donné vingt-six ans auparavant par son prédécesseur. À l'opposé de Mishima qui louait la lucidité de son ami, il qualifie de « vague » la conférence de Kawabata, dans la mesure où le propos de ce dernier débouche sur l'impossibilité de partager la vérité avec quiconque. Le propos garde, toutefois, une certaine prudence.

*On ne peut pas attendre de ces poèmes zen que leur langage parvienne jusqu'à nous, mais pour les comprendre ou entrer en communion avec eux, il nous revient de nous abandonner et de pénétrer ce langage hermétique*¹¹.

Ôé ne nie pas entièrement les paroles et les émotions de ce prédécesseur. Mais, pour mieux resituer le Japon moderne dans son contexte politico-historique, il prend une autre direction en choisissant, de façon frappante, un mot similaire mais tout différent: « ambigu ». Ôé, en tant qu'écrivain japonais, se veut « ambigu, mais pas vague ». Selon lui,

*le Japon moderne, qui a accompli cent-vingt ans de modernisation, depuis sa réouverture, est fondamentalement déchiré entre deux pôles d'ambiguïté. De plus, le romancier que je suis a été profondément entamé par des blessures dues à cette ambiguïté même*¹².

Alors que le vague de la beauté admiré par Kawabata vise à nous mettre en accord avec l'âme sublime de la tradition japonaise, l'ambiguïté japonaise indiquée par Ôé représente les blessures profondes de l'histoire moderne du Japon. Tout en restant ancré dans le continent asiatique, le Japon a en effet développé sa modernisation après la réforme de l'ère Meiji, entreprise sur le modèle occidental. En tant que puissance impérialiste, ce petit pays insulaire a envahi les autres pays asiatiques et causé de nombreux dommages de guerre. Ôé, auteur du reportage *Notes de Hiroshima*, n'oublie naturellement pas d'évoquer également les victimes des bombes atomiques d'Hiroshima et de Nagasaki. Cette conscience japonaise, déchirée entre l'Occident et l'Orient, il la qualifie, précisément, d'« ambiguë ». Bien loin de souscrire à ce qui serait l'esthétisme japonais du vague, il essaie plutôt de mettre en relief la blessure historique qu'a subie le Japon. Sa vocation d'écrivain consiste en effet à « adoucir et guérir ces souffrances et ces blessures¹³ », tout en restant, prudemment et sans contradiction, dans une forme d'entre-deux. Pourquoi Ôé se tient-il à distance de Kawabata pour tout ce qui touche aux notions de vague et d'ambigu ? C'est comme si Ôé portait la question du vague esthétique et culturel admiré par Kawabata au compte de l'ambiguïté politico-historique de la nation japonaise. Même si Ôé n'entre pas dans les détails, on sait que le vide oriental est souvent rattaché au rôle joué par le nationa-

9. *Ibid.*, p. 352. | 10. Kenzaburô Ôé, *Moi, d'un Japon ambigu*, traduit du japonais par René de Ceccatty et Ryôji Nakamura, 2001. Paris, Gallimard. | 11. *Ibid.*, p. 13.

12. *Ibid.*, pp. 16-17. | 13. *Ibid.*, p. 25.

lisme japonais dans la modernisation du pays. Nombreux furent les philosophes qui invoquèrent le vide comme le destin historique du Japon lui-même. Comme dans le Romantisme allemand, ces philosophes pensent que les Japonais ne peuvent toucher à l'universel que grâce à la catégorie japonaise du vide. Lors de la seconde guerre mondiale, cette pensée du vide fut utilisée comme une conception apte à promouvoir le sacrifice de soi face à l'ennemi¹⁴. Si l'on n'a pas saisi cette logique du vide, il est impossible de comprendre la tactique Kamikaze des missions-suicides effectuées pendant les campagnes du Pacifique. Ôé fait partie de ces écrivains qui sont entrés en écriture à la suite de la tragédie de la guerre, et il a une conscience aiguë des mérites et défauts historiques de la notion japonaise du vague. Dans son discours de Stockholm, Ôé mentionne le débat, soulevé après la Guerre du Golfe, en 1990-1991, sur le serment de non-belligérance qui est inscrit dans la Constitution du Japon¹⁵. Pendant

14. Pendant la guerre, les soldats japonais se sacrifiaient (étaient obligés de se sacrifier) pour l'empereur, le plus haut symbole politico-historique du Japon. Il est, par conséquent, très intéressant que Barthes qualifie l'empereur du Japon de rien «sacré»: «La ville dont je parle (Tokyo) présente ce paradoxe précieux: elle possède bien un centre, mais ce centre est vide. Toute la ville tourne autour d'un lieu à la fois interdit et indifférent, demeure marquée sous la verdure, défendue par des fossés d'eau, habitée par un empereur d'on ne sait qui.» (*Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p.374). | **15.** Cf l'Article 9 dans la Constitution japonaise: «1) Aspirant sincèrement à une paix internationale fondée sur la justice et l'ordre, le peuple japonais renonce à jamais à la guerre en tant que droit souverain de la nation, ou à la menace, ou à l'usage de la force comme moyen de règlement des conflits internationaux. 2) Pour atteindre le but fixé au paragraphe précédent, il ne sera jamais maintenu de forces terrestres, navales et aériennes, ou autre potentiel de guerre. Le droit de belligérance de l'État ne sera pas reconnu.»

la guerre du Golfe, en raison même de sa Constitution, le gouvernement japonais n'avait envoyé ni effectifs, ni armements. Il avait fourni à la coalition des trente-quatre États des fonds d'environ treize milliards de dollars, se faisant du coup reprocher cette contribution indirecte sans aucune perte militaire. Cette attitude singulière au sein de la communauté internationale a poussé les politiciens japonais à donner une fausse interprétation de l'article 9 de la Constitution, voire à chercher à faire amender cette loi de non-belligérance. Les nationalistes japonais, surtout, détestent depuis longtemps cet article très idéaliste, qui, selon eux, «castre» l'identité guerrière du Japon depuis sa défaite de 1945. Sous couvert de la nécessité d'une collaboration internationale, le gouvernement a appliqué, à partir de 1991, une nouvelle loi permettant de faire participer les effectifs japonais à la Force de maintien de la paix de l'ONU au Cambodge, au Mozambique, sur le plateau du Golan, au Timor oriental et au Soudan. C'est en tenant compte de cette situations qu'Ôé a noté:

*Dans la douleur, les Japonais ont choisi pour fondement moral de leur renouveau le principe de non-belligérance. Ne peut-on pas mieux comprendre cela en Occident où l'on bénéficie d'une longue tradition de tolérance envers les objecteurs de conscience? Si on enlevait de la Constitution japonaise ce serment de non-belligérance, cela reviendrait avant tout à trahir les victimes en Asie, à Hiroshima et à Nagasaki*¹⁶.

Le souci d'Ôé est devenu plus concret, avec les attentats-suicides au Nord-est des États-Unis, le 11 septembre 2001. Le Japon s'engagea avec

16. *Ibid.*, p. 19.

empressement dans la guerre presque infinie « contre le terrorisme » lancée par le président George W. Bush, sans bien avoir réfléchi sur sa propre position politico-historique. Il est ainsi assez étrange que cette alliance militaire se soit établie entre le super-Grand disposant d'armements nucléaires stratégiques, et le pays asiatique qui ne reconnaît pas son propre droit à la belligérance.

D'une part, les États-Unis étaient susceptibles de conduire leur opération militaire en dehors de la décision de l'ONU, de même qu'ils ont fait, tout seuls, une invasion militaire en Irak en 2003 ; d'autre part, le Japon, de par sa Constitution, était officiellement interdit d'attaque de l'ennemi. Il s'agit donc de deux pays mis en état d'exception de par la guerre actuelle contre le terrorisme. C'est au milieu de cette situation critique qu'Ôé a fondé en 2004, avec un groupe d'intellectuels, la « Société de soutien à l'article 9 », afin que le Japon puisse maintenir son rayonnement dans un monde en accord avec l'article 9 de sa Constitution, afin aussi de l'associer à tous ceux qui réclament la paix de par le monde. L'enjeu ne consistait pas ici à réaliser, au niveau du droit international, la « paix perpétuelle » kantienne à partir de la Constitution japonaise, mais plutôt à réfléchir sur la signification de l'ambiguïté de l'article 9, au sein du monde actuel. L'important n'est pas ici d'universaliser ou d'idéaliser directement ce pacifisme absolu, mais de mettre sans cesse en question l'ouverture entre l'universel et le particulier produite par l'article 9. Afin d'échapper à la logique de la guerre infinie contre le terrorisme, il s'agit de mettre en suspens la temporalité universelle du globalisme qui marque chaque instant depuis le 11 septembre, et d'essayer de mettre œuvre la paix, au niveau local.

Évidemment, la position du Japon semble très

ambiguë au regard du sens commun de la communauté internationale. C'est que les Forces japonaises d'autodéfense disposent du quatrième budget de la Défense au monde. En 2006, leur budget est estimé à 32 milliards d'euros (les dépenses militaires se limitant par ailleurs au seuil symbolique de 1% du PNB). Pour mettre un terme à cette situation selon eux ambiguë, les politiciens nationalistes, les entreprises et les médias insistent de concert sur la nécessité de modifier cet article trop pacifiste. On peut pourtant dire que l'article 9 a apporté une riche contribution à la paix dans l'Extrême-Orient, région toujours instable en raison des mouvements politiques de la Corée du Nord, ou de la tension entre la Chine et Taiwan. L'existence de ces Forces japonaises d'autodéfense, dotées d'un armement de pointe, est certes en contradiction avec la Constitution pacifiste. Mais c'est, à coup sûr, l'article 9 qui a obligé les Japonais à ne jamais mobiliser de troupes japonaises à l'étranger, de telle sorte que l'armée japonaise n'a tué personne après 1945. La sécurité de l'Extrême-Orient se maintient donc de façon ambiguë, entre le fait de la présence de l'armée et l'idéal du pacifisme japonais.

Dans *Voyous*, Jacques Derrida réfléchit sur « la démocratie à venir », dont l'« à venir » a la double structure de la promesse. D'une part, la promesse est toujours impossible. Il reste la possibilité de manquer à la promesse, même si l'on est conscient de la tâche qu'elle requiert. La promesse que l'on doit tenir absolument n'est autre que l'ordre rigoureux ou le contrat. D'ailleurs, l'acte que l'on accomplit naturellement sans promesse ne mérite pas d'être appelé promesse. Il n'est pas nécessaire de tenir sa promesse pour les actions que l'on pratique habi-

tuellement. D'autre part, il faut tenir la promesse. On doit accomplir les actes que les autres attendent de par notre promesse. Il ne s'agit pas ici du sens moral. Si donc il n'y avait pas de possibilité de tenir la promesse dès le commencement, celle-ci ne serait qu'un idéal impossible à réaliser. C'est ainsi que la promesse consiste en une double temporalité, entre le fini, le calculable, le certain, d'un côté, et l'infini, l'incalculable, l'incertain, de l'autre.

*Comme, pour être promesse, il faut qu'elle reste tenable sans assurance d'être tenue, elle doit pouvoir rester intenable, possiblement intenable pour demeurer ce qu'elle aura été, à savoir une promesse. Mais une promesse seulement tenable reste finie. La structure de la promesse rend aussi précaire la différence entre le fini et l'infini [...]*¹⁷.

Derrida remarque, certes, à plusieurs reprises, que « la démocratie à venir » ne relève ainsi pas du futur : il n'empêche qu'elle est toute différente de l'idée régulatrice kantienne. En suivant la logique de Kant, c'est l'idée d'une démocratie intégrale impossible à réaliser qui produirait la possibilité utopique de mettre en place la démocratie. En revanche, « la démocratie à venir » derridienne ne signifie pas un idéal impossible à atteindre, elle est la réalité même qui arrive concrètement, de par l'urgence de l'autre. La « démocratie à venir » consiste alors en la double structure de la promesse. D'une part, il n'est pas possible de réaliser complètement le régime démocratique. Mais, d'autre part, cette impossibilité nous impose, ici et maintenant, l'injonction pratique : « il faut quand même croire à la démocratie ».

L'article 9 de la Constitution japonaise est, précisément, une promesse ambiguë, avec une double

temporalité de l'« à venir ». Cet article pacifiste ne correspond pas nécessairement à la réalité socio-politique. Il ne convient pas d'amender simplement cet article pour la seule raison qu'il est dépassé par l'effectivité de la Constitution. D'autre part, on ne peut pas se contenter de garder à cet article sa seule tonalité irréaliste et utopique. Même dans les situations critiques, celui-ci nous oblige ici et maintenant, à dire : « il faut observer cet article pacifiste ». Ne pourrait-on pas dire, par conséquent que cette promesse de l'article 9 nous mène, de façon ambiguë, à cheminer clairement vers la paix perpétuelle ?

Kawabata tentait de découvrir le vide oriental au sein du moi vague, afin d'atteindre, par là, à la beauté universelle. Ôé, lui, essaie de réfléchir sur la position ambiguë qui est celle du Japon modernisé, écartelé entre sa particularité et l'universel, et il tient compte, par conséquent, du contexte politico-historique. Ces deux voix ne témoignent pas seulement d'une certaine singularité japonaise, peut-être ouvrent-elles aussi une voie pour développer le dialogue entre l'Occident et l'Orient. Nous nous souviendrons longtemps, autour des notions du vague et de l'ambigu, de la musique alternée de ces deux voix.

17. Jacques Derrida, «Avances», in S. Margel, *Le Tombeau du dieu artisan*, 1995, Paris, Minuit, p. 33. Cf aussi Marc Crépon et Marc de Launay (dir.), *La Philosophie au risque de la promesse*, 2004, Bayard.