

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Communication et pratiques du langage
Trois siècles de discours sur le Japon en langue française

par

Alexandre Macmillan

Département de communication

Faculté des Arts et Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de doctorat
en communication

Août 2008

© Alexandre Macmillan, 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Communication et pratiques du langage : trois siècles de discours sur le Japon en langue
française

présentée par :
Alexandre Macmillan

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Thierry Bardini, président-rapporteur
Brian Massumi, directeur de recherche
Thierry Bardini, membre du jury
Martin Allor, membre du jury
Thomas Lamarre, examinateur externe
Livia Monnet, représentant du doyen de la FESP

Résumé

Ce travail se penche sur la question du langage et son rôle dans les dynamiques communicationnelles. Plutôt que d'adopter un déterminisme technologique, ou bien une conception structurale, une perspective critique basée sur les travaux de Nietzsche, Deleuze, Foucault et Barthes a été choisie. Nous avons développé, en opposition à une conception purement référentielle du langage, la notion de « physiologies du langage ». A une conception indifférente du discours, la notion de physiologie du langage propose l'alternative du discours comme un champ de pratique, qui met en jeu plutôt que des critères de vérité, différents agencements affectifs.

Afin d'illustrer cette démarche, nous avons choisi d'analyser les textes portant sur le Japon en langue française entre le XVI^e et le XIX^e siècle. Plutôt qu'une conception unitaire du Japon, l'analyse des physiologies du langage met en évidence le fait que différentes pratiques discursives ont déployé le Japon dans des champs communicationnels distincts. Il n'y aurait donc pas un seul Japon qui serait décrit différemment, ni même un seul code symbolique et mythologique qui entretiendrait une objectivation constante du Japon. Avec l'étude des physiologies du langage, le Japon s'inscrit à chaque fois dans des agencements affectifs différents.

Mots-clés : Communication ; Discours ; Pratique ; Critique ; Japon

Abstract

This work considers language and its role in communication processes. Rather than adopting a technological determinism, or a structural approach, a critical perspective based on the works of Nietzsche, Deleuze, Foucault and Barthes has been developed. In opposition to a purely representational conception of language, we have elaborated the notion of « physiology of language ». In opposition to a concept of discourse as a neutral medium, this notion presents discourse as a field of practice, which involves instead of criteria of truth an affective apparatus. This involves approaching discourse as an affective apparatus rather than in terms of criteria of truth.

In order to illustrate this perspective, this work then undertakes an analysis of writings about Japan in French from the Sixteenth to Nineteenth Centuries. Rather than a unitary conception of Japan, the analysis of physiologies of language demonstrates that different language practices have deployed Japan in distinct communicational fields. There is therefore not one Japan, which has been described in different manners, or even one single symbolic and mythological code that objectifies Japan. Seen from the perspective of physiologies of language, Japan is repeatedly reinscribed in different affective apparatuses.

Keywords : Communication ; Discourse ; Practice ; Criticism ; Japan

Table des matières

INTRODUCTION.....	1
A THÉORIE.....	32
Platon et le platonisme	32
Platon et le dialogue avec l'ami	32
Platonisme et le discours du vrai.....	42
L'alternative nietzschéenne au platonisme	57
Nietzsche et le discours comme pratique	57
Premier déplacement : Michel Foucault et le dispositif.....	66
Discours, vérité et jeu.....	78
Derrida et l'écriture	78
Second déplacement : Barthes et les physiologies du langage	88
B ANALYSE	100
Critique et analyse de l'écriture du Japon	100
Le mémorable.....	127
Le voyage d'exploration	127
Physiologie de l'écriture de l'expédition mémorable	151
La mission	167
La mission jésuite.....	167
Physiologie du langage de la mission	188
Les missions militaires et diplomatiques	196
La classification	206
Le Japon comme exemple	206
L'espèce anthropologique	223
Physiologie du langage de la classification.....	238
L'écriture de voyage	249
Le voyage touristique	249
Physiologie de l'écriture du voyage.....	270

CONCLUSION.....	288
BIBLIOGRAPHIE.....	311
Sources théoriques	311
Archives	318

Remerciements

De nombreuses personnes ont contribué plus ou moins directement à ce travail. Tout d'abord, l'ensemble du personnel enseignant et administratif du doctorat conjoint qui m'a permis de faire de mes années passées dans le programme un plaisir qui ne s'est pas limité à la connaissance et à la recherche. Plus particulièrement, j'aimerais remercier mon directeur de thèse, Brian Massumi, qui m'a soutenu tout au long de mon parcours dans le programme doctoral. A travers son enseignement et les discussions que nous avons eues, il m'a fait découvrir tout un champ de problématiques dans le domaine des communications qui me suivra encore pour de longues années. Pendant la rédaction de la thèse, il a su témoigner d'une confiance envers mon travail et ma recherche – parfois plus que moi-même – qui m'a permis de mener à bien la rédaction.

A toute ma famille, j'adresse un grand merci. Mon père, ma mère, Véro, Kathryn, Maihri et Calum m'ont soutenu tout au long de mes études, et m'ont permis d'arriver où je suis aujourd'hui. Je remercie particulièrement à ma mère qui m'aura fait bénéficier de son expérience du monde de l'université et de la rédaction – avoir terminé ma thèse ne me fait apprécier que d'autant plus les efforts qu'elle aura consentis au cours de son propre cheminement.

Mes études au Québec m'ont également donné la chance de faire meilleure connaissance avec la grande famille étendue que je n'aurais sans doute pas eu l'occasion de côtoyer autrement : Brigitte, Catherine, Dane, Danielle, Devon, Dhalin, Doug, Gail, Huguette, Jean-Marc, Jérémie, Joannie, Jonathan, Jordanie, Justine, Khalia, Kyle, Lauren, Line, Marie, Najomi, Ronnie, Shannon et (*last but not least*) Trish. En particulier, le temps passé avec François, Mary-Margaret et Normande me permettra de garder à jamais de bons souvenirs de ma vie à Montréal, qui sera vraiment devenu mon second chez-moi.

Je dois aussi remercier ma belle famille, 北村康子 et 祥子, avec qui j'ai vécu pendant la majeure partie de ma rédaction – j'espère ne pas trop avoir à m'excuser. Aussi,

Iwasawa sera toujours associé au souvenir de ma rédaction ; le jogging le matin et l'initiation aux différents saveurs du saké le soir après les journées de rédaction m'ont permis de découvrir de nouvelles facettes du Japon. J'ai également une pensée pour mon 帽子ブラザー Itō, avec qui je faisais, entre autres, des promenades intéressantes et instructives à Akihabara. Finalement, je suis reconnaissant aux kamis du Japon qui semblent bien jusqu'à présent m'avoir donné une année sous le signe du 大吉.

Je veux également saluer mes amis et collègues doctorants qui, à travers les cours, les discussions, les soirées cinéma ou encore les parties de badminton ont permis de faire de ce travail de recherche une expérience de premier plan. Antoine Blanchet et Damien Charrieras sont devenus de très bons amis, et ça me fera très plaisir d'assister à leurs soutenances respectives dans un avenir proche. Je tiens également à mentionner Mario Prost ; les discussions, soirées et séances de foot avec lui resteront pour toujours associées à mon expérience d'étude et de recherche à Montréal. J'adresse aussi un coucou amical à toute la famille Vanhooren, Jeremy et Justin en tête. Surtout un grand merci à Jeremy, dont l'agraffeuse (pour ne mentionner qu'elle) a permis à ce travail d'être moins désorganisé qu'il aurait pu l'être.

Finalement, je dois remercier ma femme, Eiko, sans qui rien de tout cela n'aurait été possible. Si la rédaction a bien demandé des heures de lectures et de réflexion, elle a aussi consisté en une expérience de vie très particulière et exigeante – sans elle je n'aurais jamais pu mener la rédaction à bien. Son soutien constant et son affection sans bornes me rendent heureux chaque jour. Cette thèse est en grande partie le résultat de cette belle vie à deux.

Je voudrais terminer en remerciant la bibliothèque nationale de France, la bibliothèque et archives nationales du Québec ainsi que la section des livres rares de l'Université de Montréal et de l'Université McGill. Ces bibliothèques m'ont permis de consulter les archives citées dans ce travail. Le temps passé dans ces lieux m'a permis de découvrir un aspect de la recherche qui était nouveau pour moi, et qui m'a donné une autre

compréhension de ce qu'était le travail académique, ainsi que toute l'éthique qui doit accompagner la diffusion du savoir.

Introduction

La question du langage renvoie dans les études en communication, sinon à la plus importante, du moins à une des questions centrales de la discipline. Cependant, le statut de la communication comme domaine d'étude bien défini et limité est encore sujet à de nombreux débats. De par sa nouveauté, cette discipline ne semble pas encore être en mesure de produire un consensus quant à ses objets d'étude, ses méthodes de recherche ou son champ d'investigation. Les origines de la discipline rendent compte de ces diverses matrices épistémologiques qui traversent les sciences de l'information et de la communication (SIC), qui semblent se trouver entre les sciences de l'ingénieur la littérature et les sciences humaines et sociales (Ollivier, 2001). C'est même ce clivage entre la « culture de l'argumentation » et la « culture de l'évidence », entre l'étude de l'homme et de sa parole dans la société et la recherche de la vérité et de sa démonstration, qui compose activement la discipline (Breton et Proulx, 1991, 13). En d'autres termes, le domaine même auquel renvoient les SIC ne fait pas l'objet d'un consensus, et au sein de la discipline le terme même de « communication » peut mobiliser selon les auteurs et les tendances un champ radicalement différent. Il s'ensuit donc que, parmi les approches qui vont considérer les productions discursives dans les phénomènes communicationnels, de nombreuses divergences apparaissent. Le propre même des discours, ce qui les caractérise et la manière dont ils participent à la communication renvoie en définitive à des objets et des processus différents. En particulier, deux approches semblent emblématiques de la divergence radicale qui marque la préhension du langage dans les phénomènes communicationnels. On peut identifier d'une part une approche qui va faire dériver le discours d'un champ social et

technologique, et d'autre part une approche qui va considérer le discours en lui-même, et le considérer en tant qu'il signifie.

Dans les années 30, les travaux de Parry se sont penchés sur les modes d'énonciation propres au discours homérique, et ont cherché à identifier les caractéristiques d'un discours en fonction des formes sociales dans lesquelles s'intègre sa composition (Parry, 1930 ; 1932). Un discours composé oralement sera tributaire de tout un ensemble de formules de composition et de contraintes rythmiques qui pourront être mémorisées facilement. La formule renverra à un groupe de mots utilisés ensemble de façon régulière et récurrente sous des conditions métriques identiques (Parry, 1930, 80-9). Le style oral, ne dépendra donc pas d'une sensibilité individuelle ou créatrice, mais sera plutôt défini par les contraintes de la mémoire. Parry va distinguer le style oral et ses contraintes du style écrit, qui permet une composition différente, indépendante de toute formule et de tout modèle rythmique. Le style oral sera cependant défini de façon négative. Autrement dit, ces contraintes seront associées à celles qui régissent la composition dans toute société sans écriture (Parry, 1930, 138 ; 1932, 6-9).

Havelock a prolongé ces intuitions, et étudié la technique de l'écriture, et ses impacts cognitifs et sociaux. Cependant, contrairement à Parry, Havelock ne définira pas l'oralité de façon négative, comme absence de l'écriture, mais comme une culture à part entière. Une société basée sur le discours oral et une société basée sur le discours écrit sont autant de types de société différents, qui mobilisent un rapport différent au langage, au

monde, à l'autre et à soi-même (Havelock, 1977, 369-72). Ses travaux sur l'écriture – « *literacy* » – ont insisté sur les changements cognitifs et sociaux liés à l'écriture. Le récit écrit a rendu possible la pensée abstraite, indépendante de toute situation actuelle. Une pensée et un discours de l'absolu, un langage qui peut être considéré indépendamment de son auteur, un discours descriptif sont tous des effets socio-culturels de l'écriture (Havelock, 1986, 98-116). On constate donc que dans les travaux de Parry et de Havelock, le discours est considéré à partir de son ancrage dans un agencement social déterminé. Différents agencements vont non seulement changer ce qui est dit, mais d'une façon plus fondamentale vont avoir une incidence sur les modalités même du langage, sur ses effets et la manière dont il va structurer un champ d'interaction sociopolitique.

Les travaux de Parry et de Havelock, leur problématisation du langage en fonction d'un régime technologique donné – la parole humaine ou l'écriture – a quelques années plus tard informé tous les débats engendrés par la « *media theory* ». Dans les travaux de Innis (1986 ; 1999), l'écriture est vue comme étant le premier médium humain, comme une technique qui marque une rupture radicale des sociétés lettrées avec les sociétés orales. Avec l'écriture, non seulement une nouvelle forme de discours voit le jour, mais d'une façon plus profonde les formes de sociabilité et les arrangements de pouvoir qui gouvernent les civilisations annoncent les traits caractéristiques de la modernité. McLuhan quant à lui distingue les différentes formes d'écriture, marquant la distance qui sépare l'écriture manuscrite de l'imprimerie (1962 ; 1966). Selon McLuhan, c'est l'imprimerie qui a conditionné les formes rationnelles et impersonnelles de la sensibilité moderne, et qui se

voit dépassée au vingtième siècle par la télévision qui recrée le mode de sensibilité « *tribal* » qui dominait avant la création de l'écriture manuscrite. D'autres auteurs comme Goody (1986) insistent également sur l'écriture, pour souligner ses impacts aux niveaux du social et du politique. En d'autres termes, on constate que c'est à partir d'une réflexion sur les effets sociaux, politiques et discursifs de l'écriture qu'une réflexion plus générale s'est développée. La réflexion se verra toujours initialement ancrée dans la question de l'oralité et de l'écrit, mais s'intéressera de plus en plus aux technologies de communication qui ont émergé à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Les auteurs s'affranchiront petit à petit d'une interrogation sur le langage, mais on constate déjà que la problématisation des médias a été rendue possible par une démarche qui va faire du langage et de sa fonctionnalité une détermination sociale et technologique.

Le courant de la « *media theory* », autrement connu sous le nom de l'école de Toronto, a beaucoup contribué aux études en communication. En problématisant la question de l'écriture, elle a permis de dégager différentes modalités du discours, et de créer un lien entre interaction et signification. Entre le discours oral et le discours écrit, il ne s'agit pas de différences de contenu, mais de différences qui touchent à la substance même de l'élément langagier, et à sa fonctionnalité dans différents régimes interactionnels. Le message est secondaire au vu de l'environnement technique associé à différents médias. Le langage n'est pas considéré selon une essence, mais son usage est intégré dans un contexte socio-technique donné : les différentes modalités du langage sont autant de manifestations sociales. L'école de Toronto a également contribué aux études en

communication d'une autre manière. En effet, cette approche privilégie le mode d'être de la technologie plutôt que le contenu de la communication. Autrement dit, les membres de l'école de Toronto se sont intéressés d'une certaine façon aux potentialités et aux virtualités qui composent chaque dispositif technique, non réductible aux messages qu'ils véhiculent. Dans ce contexte, l'école de Toronto inaugure une certaine pragmatique des médias et de la technologie, qui implique également – même si ce n'est qu'accessoirement – le langage et le champ de la signification.

A côté de l'école de Toronto, on constate qu'une démarche inscrite dans une tradition structurale a développé une approche radicalement différente. Avec l'avènement du structuralisme, et les divers débats herméneutiques autour de la structure du langage et des lois de construction du sens qui s'en sont suivis, la question de la signification est passée au premier plan des considérations théoriques et sociales. Le discours et la signification sont considérés en eux-mêmes, et ne sont considérés comme dérivant d'aucune dimension qui leur serait extérieure. Qui plus est, la distinction fondatrice de Saussure entre langue et parole ne doit pas être conçue comme un mouvement qui ferait dériver le discours et ses usages d'un champ social, mais comme une démarche qui ferait du mode d'être du langage le propre même du social (Joseph, 2000, 315-321). La signification est donc considérée comme étant le fruit de diverses combinaisons linguistiques hautement structurées et soumises à des lois strictes ; en étudiant le langage, la façon dont ses divers éléments sont structurés au niveau paradigmatique, et les lois de la syntagmatique, on peut retracer les processus de construction de la signification. L'acte

compréhensif se réduit alors à celui de l'explication de la structure du récit – le domaine sémiologique ne participe à aucune dynamique qui se situe hors du champ du langage (Piaget, 1968, 65-6).

La distinction entre le paradigme structural et le paradigme technologique est d'autant plus frappante quand on les compare du point de vue de leur traitement de l'écriture – soit du point de vue d'une modalité particulière de l'élément langagier. Initialement, la question de l'écriture semble étrangère à la question de la signification – le texte ne représentait qu'une substance parmi d'autres qui pouvait s'offrir à la signification. Par la suite, l'écriture semble être apparue comme étant un élément central des régimes de signification contemporains. Ricœur (1986), par exemple, voit dans l'écriture (le « *texte* ») et le processus de distanciation qu'il implique le modèle de la compréhension herméneutique. Le rapport de la signification au langage ne se voyait pas remis en cause, mais c'est dans le cadre de l'écriture que se révèle l'archétype du mode d'être de la compréhension occidentale. Dans cette mesure, et ce, malgré une problématisation de l'écriture, la question herméneutique restait captive d'une pensée sur le langage, et toute réflexion posée sur l'acte de compréhension se résumait à la recherche du « *langage intégral* » (Ricœur, 1965).¹ L'écriture ne renvoie alors pas à une modalité parmi d'autres du discours, mais à la modalité par excellence, toujours identique à soi et indifférente. Contrairement à l'école de Toronto, donc, la démarche d'inspiration structurale va

considérer le langage et les différentes manifestations discursives comme s'inscrivant dans un champ indifférent. De nouveaux termes peuvent apparaître, les structures paradigmatiques et syntagmatiques peuvent varier, mais le langage en lui-même s'inscrit dans une logique identique à elle-même et soustraite à tout processus de devenir.

On a donc d'un côté le discours comme un effet de la technologie, comme un élément réactif, et de l'autre le discours qui s'inscrit dans le champ de la signification, où la signification vaut en soi et ne répond qu'à une logique qui lui est propre. Malgré les différences fondamentales quant à leur manière d'aborder le champ du discours, ces deux approches semblent néanmoins témoigner d'une même conception, sinon de ce qu'est la communication, du moins de son mode d'être. Les discours n'ont pas le même rôle et la même fonctionnalité dans le processus communicationnel, mais dans les deux cas le processus communicationnel semble renvoyer à une même valeur et à un même mode d'être. Le tableau de la communication dressé par l'école de Toronto nous présente la communication comme un phénomène technologique. D'une part le discours est une manifestation et un effet des différentes mutations technologiques qui caractérisent le champ social. D'autre part, les propriétés technologiques de différents médias sont données une fois pour toutes, et échappent à tout processus particulier et contingent d'usage et de devenir. Le champ de la communication dans ce cas renvoie à un champ technologique, et l'analyse va chercher à retracer les propriétés immuables des différentes technologies de

¹ Dans ce même texte, Ricœur attribue à une nouvelle philosophie du langage la tâche de rendre compte « *des multiples fonctions du signifier humain* » ; en d'autres termes, c'est dans le langage qu'il faut, pour Ricœur,

communication. Dans le cas de la démarche structurale communication équivaut à signification. Dans ce cas, la communication n'est pas définie par une modalité d'interaction, ou par un contexte technologique, mais renvoie plutôt à différentes manifestations du langage. Tout comme le statut et la valeur de la technologie pour l'école de Toronto, Saussure va faire de l'étude du langage l'étude des « forces qui sont en jeu d'une manière permanente et universelle » ; la linguistique, et à sa suite tout le paradigme structural des études en communication va considérer les « lois générales » qui gouvernent la langue (Saussure, 1995, 20).

La similitude entre ces deux approches tient donc au fait qu'à la communication est refusée toute dimension productive. Dans les deux cas, la communication va correspondre à un champ déterminé. L'analyse, quand confrontée aux discours, va donc se contenter de retracer et répertorier les dynamiques immuables qui caractérisent toute situation communicationnelle. Le discours, tout comme la communication, renvoie à un domaine marqué par son in-différence intrinsèque. Quel que soit le contenu des discours, quel que soit leur contexte d'énonciation, la communication va s'ancrer dans une démarche positiviste qui rendra impossible une réflexion sur le mode d'être même de la communication.

L'étude des travaux de l'école de Toronto et du paradigme structuraliste illustrent donc une certaine tendance dans le champ des études en communication qui renouvelle le

chercher la dimension du sens (Ricœur, 1965, 13-66).

paradigme essentialiste tant au niveau de l'objet d'étude que de celui du discours disciplinaire. La conception du discours et sa place dans les phénomènes communicationnels selon cette tendance s'inscrit donc dans ce que Deleuze a appelé le platonisme. Les études en communication qui suivent la logique repérée dans les travaux de l'école structurale et de l'école de Toronto partent du préjugé que l'humain et son étude renvoient à un champ fermé et donné une fois pour toutes. Toute dimension historique, tout le champ des pratiques et du devenir est nié ; la communication n'est pas création, mais simple réactualisation de propriétés universelles.

Il semblerait donc qu'une démarche qui cherche à inscrire la communication dans une dynamique positive et productrice doive considérer le discours sous une lumière nouvelle. Même si le langage n'est pas considéré comme la modalité communicationnelle par excellence, il n'en demeure pas moins l'objet privilégié d'une démarche qui cherche à développer une critique nouvelle dans la discipline : la reformulation du champ communicationnel est indissociable d'une redéfinition du projet critique qui préside à l'analyse.

Une démarche critique de la communication ne pourra donc pas se contenter de considérer le discours dans ce qu'il a d'invariant, mais les différentes pratiques discursives. L'intérêt premier d'une telle recherche serait de retracer ces régimes d'énonciation – soient les divers rôles fonctionnels qui peuvent être pris par le discours – et à partir de ces caractéristiques aboutir à une réflexion et une évaluation de champ communicationnels

singuliers et contingents. A chaque régime d'interaction sera donc associé un champ de la communication nouveau, fonctionnant selon une économie de l'interaction bien distincte. La communication ne renverra alors pas à un domaine distinct et clairement identifiable de l'expérience. On retrouve ici un thème développé par Angus qui a cherché une voie critique aux études en communication, et qui s'inscrit dans toute la problématique théorique qui guide ce travail. En se penchant sur les pratiques discursives – qui pourraient être assimilées à ce que Angus appelle la *matérialité de la communication* – l'étude va donc chercher comment celles-ci vont ouvrir un champ communicationnel. L'ouverture du champ communicationnel permettra de définir – produire – à la fois des acteurs et des objets nouveaux, ainsi que les modalités de leur interaction, tout un régime de la communication (Angus, 2000, 1-16). En accord avec Angus, l'analyse de ces pratiques discursives ne se penchera donc pas tant sur le contenu des discours, que sur l'agencement communicationnel auquel il renvoie et qu'il contribue à produire. Malgré le préjugé déterministe qui informe les travaux de l'école de Toronto, ce projet possède donc quelques similitudes avec la démarche de Innis et de McLuhan. Cependant, contrairement à une conception des médias basée sur des propriétés immuables, la réflexion sur les pratiques de communication va s'ancrer dans une réflexion historique qui s'ancre dans une conception radicalement positive et productrice de l'humain et des gestes qu'il pose : le discours, en tant que pratique, ne sera pas un effet, mais permettra de constituer les limites et les modalités de l'expérience dans une formation sociale (Angus, 2000, 21).

En d'autres termes, plutôt que d'associer le discours à un régime stable de signification, il faut retracer les différentes manières par lesquelles tout un champ de pratiques sociales a constitué diverses modalités du sens et par extension tout un champ d'interactions. Il faut considérer les pratiques discursives comme mobilisant à la fois un certain rapport au champ social, et une certaine compréhension de l'élément langagier. Cette démarche permet alors, sans renier la démarche structurale, de la localiser et de la circonscrire à une modalité particulière de la pratique du langage. La signification qui renvoie à un domaine fermé sur lui-même et coupé d'un champ non-linguistique ne sera donc pas considérée comme une abstraction sans aucune consistance, ni comme la dimension incontournable du langage, mais plutôt comme un pli dans le champ social. Deleuze affirme que le pli est une certaine opération qui permet de constituer une forme nouvelle, de constituer un champ qui va acquérir une cohérence interne, sans pour autant renvoyer à une coupure ontologique avec les autres éléments qui se trouvent sur « la ligne d'univers » (Deleuze, 1988, 49). Le champ de la signification pourra donc être considéré comme une pliure du champ social, comme la constitution d'un champ dont la fonctionnalité est autonome et auto-suffisante, sans pour autant différer par nature du champ des pratiques et des interactions. En effet, de nombreux auteurs, comme par exemple Bakhtine, ont remis en question cette primauté accordée à la signification linguistique dans l'acte de la compréhension. La perspective qui va analyser les discours de façon isolée, considérer le langage comme un monologue selon des critères de correction est une pratique qui trouve ses racines dans l'activité du philologue, dans une certaine

interprétation du langage qui se fonde sur celle du philologue qui étudie des langues mortes ou étrangères (Bakhtine, 1977, 102-6). Il faut faire cependant attention de ne pas identifier d'un côté l'être même du langage, et de l'autre ses déformations. Faire une histoire des pratiques discursives atteint donc un niveau plus fondamental que les contenus des discours. Il s'agira de voir comment tout un ensemble de pratiques sociales, historiques et contingentes ont enrôlé le langage dans des schémas interactionnels donnés ; le langage, comme tout matériau social, ne peut pas offrir de résistances insurmontables à une multitude de pratiques.

L'hypothèse principale de ce travail sera axée autour des différents travaux sur le sens qui ont remis en question la primauté de la signification comme mode d'être du langage, et qui ont contesté une conception réactive et essentialiste des phénomènes de communication. Des auteurs comme Deleuze et Guattari (1980), Bakhtine (1977), mais aussi Foucault (1971 ; 1975 ; 1976) et Barthes (1971 ; 1973 ; 1978), ont insisté sur l'intégration du discours dans un champ social, et ont insisté avant tout sur la dimension pragmatique, c'est-à-dire génératrice d'effets au niveau du social et des corps, de tout usage du langage. Cette approche implique donc de s'éloigner de conceptions qui « fondent » l'acte communicationnel et les pratiques discursives hors de l'immanence de la relation et d'une productivité intrinsèque des pratiques. Il faut faire preuve de subtilité, et repérer les pratiques qui visent justement à soustraire le langage de tout le champ social ; en d'autres termes, identifier tout l'ensemble de pratiques qui vise à fonder le discours comme un champ de pratiques coupé des autres. En effet, plutôt que de rechercher les éléments du

sens ou de la signification dans des structures cachées qui régissent les processus de socialisation, ou dans une référence extérieure à l'énonciation, il s'agit d'observer l'acte énonciatif en lui-même dans l'immanence qui lui est propre et de retracer les diverses régularités dont on peut être le témoin. Un énoncé renverrait donc à l'acte communicationnel lui-même au moment où il se produit, et une analyse véritablement historique et compréhensive de l'énoncé ne peut pas se limiter à une simple saisie des éléments linguistiques. Considérer le langage du point de vue du « langage intérieur » conçu comme manifestation particulière est peut-être une des meilleures voies d'accès à une évaluation des régimes de communication qui déterminent nos sociétés contemporaines.

En suivant Foucault, un telle approche du sens et de la signification demande à ce que l'on mette en premier lieu l'emphase sur l'événement que constitue l'énoncé plutôt que les processus de sa création (qui renvoie nécessairement à une forme d'intentionnalité), sur la série des énoncés plutôt que sur une quelconque instance qui les regrouperait sous une unité quelconque, sur la régularité des énoncés retrouvés plutôt que sur l'originalité de certains énoncés isolés, et sur les conditions de possibilité de chaque énoncé plutôt que leur sur signification (Foucault, 1971, 53-6). C'est seulement secondairement que l'on pourra considérer la signification comme mode d'être du langage qui soustrait son intelligibilité à toute relation de force. Pour reformuler une des hypothèses centrale de ce travail, le grand changement associé aux pratiques du langage qui caractérise le platonisme se traduirait tout d'abord par une volonté de mobiliser dans chaque énoncé un élément linguistique – le sens et la valeur de chaque acte d'énonciation serait réductible à la signification linguistique de

l'énoncé. Il semblerait que le domaine du sens devienne entièrement contenu dans celui de la signification linguistique – le sens d'un quelconque événement serait donc réduit à un certain mode d'expression discursif ; cas particulièrement évident, par exemple, dans les stratégies de pouvoir modernes qui ne peuvent appréhender l'événementiel qu'en le réduisant à des paramètres invariants.

Les travaux de Foucault sur le pouvoir offrent des pistes pour considérer le domaine des pratiques, sans réduire celles-ci à une quelconque dimension matérielle, ou au domaine de la signification. On pourrait affirmer que le domaine des pratiques recoupe ce que Foucault nomme 'dispositif' ou 'diagramme'. Les pratiques permettent de produire et de coupler des pratiques d'ordre discursif, et un ensemble de corps. Ce faisant, les pratiques s'ancrent dans le champ du pouvoir, et permettent de distinguer les tactiques locales des stratégies globales. Les pratiques sont de l'ordre du local, de la tactique régionale, et, ce faisant, elles permettent de rendre compte des effets d'ensemble qui ont lieu à un niveau plus général (Foucault, 1976, 121-35). Les différentes tactiques du langage peuvent donc être considérées comme s'intégrant dans une stratégie globale d'interaction, et d'organisation du champ social. Cette approche suggérée par Foucault s'appuie sur une nouvelle conception des rapports de pouvoir. Les notions de technique et de technologie chez Foucault sous-tendent une conception productrice du pouvoir – le pouvoir, plutôt que de réprimer des objets préexistants, est directement producteur de singularités. C'est pourquoi Foucault propose non pas une théorie du pouvoir, mais une analytique du pouvoir, soit : « la définition du domaine spécifique que forment les relations de pouvoir et la

détermination des instruments qui permettent de l'analyser » (Foucault, 1976, 109). En faisant de la sorte, Foucault permet de rendre compte de l'espace social comme champ pragmatique immanent, et de procéder à une éthologie des relations de pouvoir et des singularités auxquelles elles donnent lieu.

Les conceptions de la technique et de la technologie mises de l'avant par Foucault semblent donc toutes indiquées pour un travail qui cherche à considérer le langage du point de vue de l'histoire de différents domaines et d'objets, tout en maintenant l'exigence pragmatique d'avoir recours à des concepts immanents. En effet, chez Foucault les différentes pratiques – et ce, qu'elles relèvent du domaine discursif ou non – permettent la production de réalité sociale, ce qui évite tout recours à un transcendantalisme des catégories et permet de saisir la singularité de chaque événement. Les différents discours seront donc pour ce travail considérés comme des techniques locales, qui s'articulerait sur les technologies globales et les environnements communicationnels qui feront l'objet de ce travail. Pour Michel Foucault, le champ social est un champ polémique, caractérisé par le jeu différentiel des forces qui interagissent selon des dynamiques de domination et de soumission. Il y a un lien circulaire entre force et pouvoir : la force a pour être le rapport, et tout rapport de force est un rapport de pouvoir. Le socle des relations de pouvoir induit des effets de pouvoir toujours locaux et instables (Deleuze, 1986, 77).

Une telle approche participe pleinement des orientations et des problématiques qui définissent les études en communication. Selon Foucault, il faut distinguer les relations de

pouvoir des relations de communication. Les rapports de communication « transmettent une information à travers une langue, un système de signes ou tout autre médium symbolique » (Foucault, 2001a, 1052). On pourrait donc à première vue penser que les travaux de Foucault ne permettent pas d'ancrer une démarche et une réflexion sur la communication. Cependant, l'approche de Foucault va s'intéresser au champ d'interaction, et aux effets de ces interactions, sans donner la primauté au champ symbolique. Le champ social est un effet des pratiques et des interactions locales, et n'est pas réductible à un ensemble de significations. Or, il semblerait que l'on puisse rapprocher cette approche d'une tendance qui a composé positivement tout un pan des études en communication. En effet, les travaux de Foucault semblent très proches des travaux de l'école de Chicago et de Robert Park.

Park s'intéresse aux formes d'association, considérées à leur niveau le plus local. L'étude des micro-interactions suppose que la société est un processus et non une structure. L'analyse ne porte pas sur le système, mais sur les situations concrètes et locales (Cortese, 1995, 242-4 ; Mattelart et Mattelart, 1995, 14-6). De plus, son étude de la ville se veut une étude des formes d'association, où l'association est comprise comme « mécanisme psychosocial », à la fois culturel et naturel. En d'autres termes, l'analyse ne va pas uniquement s'intéresser aux représentations, mais aussi à l'environnement et aux différents types d'interaction qui y prennent place (Park, 1915, 577-582). Ce sont les interactions, soient les dynamiques de communication entre les acteurs, qui constituent le propre d'une société. Park va insister sur le fait que la communication renvoie à une interaction entre

deux individus, entre deux *egos*. La distinction qu'il tente d'opérer entre communication et compétition ne renvoie pas en dernière analyse à des modalités différentes de l'être-ensemble, mais à des interactions aux finalités et effets distincts (Park, 1938, 189-96). Toute cette micro-analyse de l'interaction est ancrée dans une analyse de l'environnement, et de la manière dont la communication procède à une structuration de la société : les interactions et leurs effets sont toujours considérés à la lumière d'un espace qui distribue les sujets et les objets (Lannoy et Ruwet, 2004, 97-101). L'étude des micro-interactions sera donc toujours replacée dans un environnement donné – ce que Robert Park appelle une « écologie ». L'étude des interrelations humaines s'attachera avant tout à voir comment l'environnement régule les différents acteurs, qui vivent en symbiose en produisant et reproduisant une unité organique. (Park, 1936 : 1-4). Dans le cas de la société urbaine, l'apparition de moyens de transports et de médias nouveaux va avoir un impact central sur les habitudes, sentiments et le caractère qui caractérisent le mode de vie urbain. Ces nouvelles formes d'information et ces nouveaux types de mobilité renvoient à de nouvelles modalités communicationnelles, des technologies et des instruments d'intervention sur l'humain qui entraînent une réorganisation de l'espace social et de la distribution de la population (Park, 1915, 587-94).

On peut considérer que chez Foucault le dispositif – compris comme schéma fonctionnel des rapports de pouvoir – correspond à une écologie spécifique. Par exemple, le panoptique correspond au dispositif disciplinaire, il est une forme pour toute institution, un « schéma formel » d'intensification de pouvoir qui peut s'appliquer à tout établissement qui

cherche à imposer une conduite à une multiplicité d'individus (Foucault, 1975 : 239-40 ; 2003 : 43). Comme l'indique Gilles Deleuze, les formes de la fonction (éduquer, soigner, etc.) ou les substances formées sur lesquelles portent les fonctions (élève, patient, etc.) ne sont pas considérées : le dispositif renvoie à la répartition pure des rapports de force dans une formation sociale donnée et de leurs effets sur les modalités de l'interaction (Deleuze, 1986 : 79-84). Le diagramme renvoie donc à un espace qui est structuré d'une façon bien précise, qui va déterminer à la fois les relations entre les différents acteurs et leur environnement. C'est à partir du diagramme, de ses mécanismes et de la fonctionnalisation à laquelle il aboutit que se fera l'étude des interactions et des régimes communicationnels.

Cependant, pour Park, l'interaction se passe entre deux egos. Dans la même veine, Bakhtine va chercher à évaluer tout usage du langage à l'aune de la situation du dialogue vivant, le langage établissant les modalités d'interaction entre un émetteur/énonciateur et un destinataire. Une approche critique de la communication ne pourra prendre l'ego comme fondement de toute interaction, ni la situation de dialogue comme étalon de toute interaction discursive. C'est bien la constitution des acteurs et des modalités de l'interaction qui sera visée à travers une étude critique des modalités de communication, dont l'écriture ne constitue qu'une modalité particulière parmi d'autres. La critique cherchera donc à identifier les modalités d'interaction, ce qui concerne non seulement l'économie des relations, mais avant tout la constitution des acteurs impliqués par le processus communicationnel, la façon dont les acteurs sont produits et reproduisent un certain schéma interactionnel. Contrairement à Park, Foucault refuse tout universel, toute distinction entre

le naturel et le culturel. Il n'y aura pas de distinction ontologique à établir entre des dynamiques culturelles et des dynamiques physiques. En somme, le diagramme est créateur d'un seul et même champ de réalité, peuplé par ce qu'on pourrait appeler avec Bruno Latour des « quasi-objets » qui ne peuvent être considérés ni à partir de lois universelles, ni à partir de droits imprescriptibles (Latour, 1997, 71-5). L'être humain ne possède pas un statut ontologique particulier, et il n'y a pas une nature humaine qui serait en mesure de rendre compte des réponses apportées à un changement dans l'environnement. L'étude de la communication, autrement dit l'étude des interactions, ne pourra donc pas prendre le sujet comme quelque chose de donné, comme le fondement de toute communication. En effet, la « microsociologie » de Foucault ne doit pas être comprise comme une explication du social par l'individuel, mais comme une certaine manière d'ancrer les grands ensembles dans des rapports infinitésimaux (Deleuze, 1986 : 38-44). Le pouvoir renvoie à un réseau infrahumain constitutif d'une forme sociale. Les individus et leur environnement sont le produit d'une seule et même dynamique communicationnelle ; les « objets » sont des acteurs du processus d'interaction au même titre que les « sujets ». La communication ne doit donc pas être considérée comme un phénomène d'adaptation, mais comme un phénomène productif.

Les travaux de Michel Foucault permettent de mettre en avant la manière dont les diagrammes produisent des nouveaux espaces sociaux et de nouvelles modalités de l'interaction. Par exemple, quand il traite de la sexualité, celui-ci insiste bien sur le fait que ce qui a distingué la noblesse de la bourgeoisie n'était pas le fait qu'un groupe se définissait

en termes de sang, et l'autre de sexualité – soit la simple substitution d'un objet pour un autre, d'un contenu discursif pour un autre. C'est la mutation générale de l'économie de la communication, du régime d'interaction – qui ne peut donc être réduit à de quelconques acteurs – qui a fait passer « d'une *symbolique du sang* à une *analytique de la sexualité* » (Foucault, 1976 : 195). Les acteurs qui émergent dans un espace donné s'inscrivent toujours dans une économie des processus communicationnels, historique et contingente. Le dispositif des relations de pouvoir ne fait pas que produire des objets qui viendraient prendre place dans des dynamiques communicationnelles considérées comme fixes et immuables. Il va définir à la fois les modalités de la communication, la logique et les mécanismes qui président aux interactions. La communication n'est pas par essence harmonie et consensus entre êtres humains ou transmission d'informations. Le « signe », le « symbole » ou l'« information » ne constituent pas le propre de la communication, mais sont des manières historiques et contingentes de structurer les relations de communication.

Cette approche nous permet donc d'aborder les acteurs qui interagissent, ainsi que le plan même au sein duquel s'inscrivent leurs interactions. La démarche critique de Foucault permet de mettre en avant les différents régimes de communication et leurs fondements historiques. La démarche critique de la communication peut donc prendre la voie d'une évaluation des formes de communication ; en d'autres termes, d'une évaluation des modalités de l'interaction des stratégies d'ensemble qu'elles soutiennent et reconduisent. La démarche critique pourra donc devenir une évaluation des différents projets de structuration du champ de l'activité sociale (Foucault, 2001b : 1057-60). Le dispositif,

comme schéma fonctionnel des relations, est la manifestation de cet enjeu critique pris par la typologie communicationnelle

Une analyse du langage qui s'ancrerait dans une telle perspective permettra donc de rendre compte du langage et de ses usages – et à plus forte de différents régimes de communication. Le langage et sa valeur signifiante sera donc considérée du point de vue de l'économie de la communication dans laquelle elle s'insère. En d'autres termes, une analyse pragmatique permettra de resituer les diverses modalités du langage dans un diagramme plus large, pour finalement aboutir à une analyse des schémas d'interaction généraux qui soutiennent un usage auto-suffisant du langage. C'est dans ce contexte que les travaux de Roland Barthes peuvent contribuer à une approche pragmatique du langage, et à une analyse du champ de la signification qui va considérer conjointement discours et mode d'interaction. Barthes, tout comme Foucault, adopte une certaine forme de pragmatisme, et permet donc de considérer les différentes pratiques du langage (Deleuze, 1990, 123). Cependant, contrairement à Foucault, Barthes ne va pas tellement se pencher sur les discours à prétention épistémique, mais plutôt sur le champ littéraire.

Roland Barthes, dès ses premiers travaux, s'est intéressé aux différents régimes de signification. Son objectif de traiter d'une « *histoire de l'écriture* » reflète ce souci de retracer les *régimes de signification* qui ont été véhiculés à travers la littérature (Barthes, 1953). Plutôt que de s'intéresser à l'épistémologie qui accompagne la lecture et l'acte de compréhension, Barthes s'est penché sur l'éthologie du littéraire, et sur le mode d'être du

langage qui s'ensuit. A travers les travaux de Barthes, on peut tenter de retracer les étapes à travers lesquelles l'usage poétique du discours a été associé à un certain rapport problématique à la langue. Les travaux de Barthes illustrent le fait que non seulement le sens est sujet à des régimes divers et variés, mais que la signification, et son rapport à l'*écriture*, participent à des régimes qui sont aussi de l'ordre de pratiques placées sous le signe de l'événement et de la rupture. Selon Barthes, il n'y a pas une seule et unique façon d'aborder le langage et le domaine de la signification ; on voit plutôt que le rapport entre l'écriture et le langage et la signification est lui-même mouvant.

Tandis que les travaux de Bakhtine ou de Foucault nous permettent de penser l'acte énonciatif en intégrant des éléments non linguistiques, les travaux de Barthes semblent être particulièrement utiles pour penser le langage et la signification dans un régime de sens qui est réductible au système de la langue, où le langage entre dans un mode de fonctionnement qui ne renvoie qu'à lui-même. Grâce à Barthes, on peut essayer de penser les pratiques linguistiques non seulement en rapport avec un régime de sens mouvant, mais également avec des régimes de signification sujets à diverses ruptures, et qui mobilisent différentes valeurs du langage. Cependant, la contribution de Barthes ne se limitera pas uniquement à l'analyse d'une pratique discursive qui contrasterait avec les discours de savoir et de pouvoir. En effet, à partir de sa réflexion sur la pratique littéraire du langage – soit l'écriture – Barthes va redéfinir et prolonger les intuitions foucaaldiennes concernant le projet critique (Barthes, 1966). Il apparaît donc – projet apparemment paradoxal – qu'une remise en cause de l'indifférence du langage ne permet pas non plus d'approcher une

redéfinition immanente de la communication sans qualifier d'une façon bien particulière la pratique critique, ainsi que la valeur, la portée et les limites de tout discours critique. Avec la redéfinition du langage de la critique, Barthes va permettre d'approcher à la fois les schémas communicationnels divers, ainsi que d'ancrer l'ontologie même de ces dispositifs dans une éthique et une érotique du langage particulières. La critique d'une conception indifférente du langage va permettre de redéfinir le projet critique dans le champ des SiC. Les travaux de Nietzsche, de Foucault et de Barthes permettront de rendre compte de l'aspect producteur et perspectif – en d'autres termes, *artiste* – qui accompagne nécessairement le travail d'interprétation, et la relation qui est susceptible de s'établir entre l'*interpretandum* et l'*interpretans*.

Ce travail se penchera donc sur le rapport entre le discours et la communication, ainsi que le discours critique de la communication. En retraçant à la fois l'enjeu soulevé par le platonisme et son renversement, nous essayerons de mettre en évidence tout ce que les processus communicationnels ont de contingent et de producteur. La section théorique se penchera sur une analyse de travaux qui sont significatifs non pas tant par leur doctrine que par le schéma communicationnel qu'ils déploient. L'analyse va considérer successivement le schéma interactionnel, ainsi que la modalité et les effets des usages du langage qui sont associés à ces schémas communicationnels. Deleuze définit l'*éthologie* comme l'étude des différents corps, comme la distribution des affects – du pouvoir d'affecter et d'être affecté – dans un champ d'immanence (Deleuze, 1981, 167-70). Dans ce sens, l'analyse des différents auteurs considérés dans la partie théorique permettra de mettre en évidence

l'éthologie des usages du langage qui conditionnent chaque champ communicationnel, chaque régime de communication. Ce travail peut donc trouver des échos dans les travaux de Foucault qui vont chercher le mode d'être propre à chaque pratique discursive, le mode d'être que ces pratiques discursives vont conférer au réel, ainsi que le mode d'être que ces pratiques discursives imposent aux formes du sujet et de l'altérité (Foucault, 2008, 285). L'analyse des modalités communicationnelles sera donc ancrée dans cette « dramatique du discours » (Foucault, 2008, 65), où il sera question de la manière dont les différents usages du langage, dont les différentes pratiques qui infusent une certaine valeur au langage vont déployer un champ communicationnel caractérisé par les corps qu'il compose et les affects qu'il déploie.

Plus particulièrement, deux traditions générales seront considérées. D'une part Platon, et l'éthologie de la relation dialogique. Dans le modèle qui émerge des textes de Platon, on constate que l'être ensemble est placé sous le signe de l'amitié dans le cadre d'un usage libre du dialogue qui permet conjointement la constitution d'un champ discursif et d'opérateurs du dialogue particulier. Ensuite, ce sera la platonisme – compris comme le déploiement des textes de Platon dans le cadre d'un usage monologique et référentiel du dialogue – qui sera étudié. Dans ce cadre, nous avons choisi de faire de la démarche cartésienne le modèle de ce schéma communicationnel. Dans cette mesure, il ne s'agira pas tant d'analyser les propositions de Descartes que le schéma communicationnel, le rapport au soi, à l'autre et au monde, qui est compris dans cet usage monologique et moral du discours. Finalement, la démarche de Nietzsche se placera comme une critique et une

alternative au platonisme, et permettra d'asseoir la démarche théorique et méthodologique qui va guider le travail d'analyse des textes portant sur le Japon.

Les contributions de Nietzsche sont ensuite considérées du point de vue d'auteurs mieux à même d'effectuer la transition dans le champ des études en communication. C'est pourquoi les travaux de Foucault sur les dispositifs de pouvoir-savoir vont permettre de prolonger l'analyse nietzschéenne des types dans un champ plus sociologique et empirique – comme l'affirme Foucault, ce léger déplacement permettra de rendre plus clair et évident l'investissement de la démarche communicationnelle « dans des contenus empiriques dessinés précisément par elle » (Foucault, 1990, 45). Cependant, la démarche de Foucault ne pourra à elle seule épuisier le champ pragmatique et communicationnel associé au champ des pratiques discursives. Dans la mesure où la démarche de Foucault se penche expressément sur les discours de vérité – où ses analyses des dramatiques du discours sont des analyse des dramatiques du discours vrai, de « l'aléthurgie » (Foucault, 2008, 78) – tout une dimension, les modalités non véridictionnelles de la communication ne sont pas directement abordées par une démarche comme la sienne. C'est pourquoi, l'analyse des travaux de Derrida et de Barthes se placeront non pas comme alternative aux travaux de Foucault, mais comme complément à sa démarche sur les schémas communicationnels inscrit dans des pratiques discursives de véridiction. A côté du discours de vérité, viendra donc se placer le discours littéraire – non pas la littérature comme institution sociale, mais le littéraire comme pratique discursive monologique caractérisée par le jeu et le renvoi infini du langage vers lui-même. Cependant, là où pour Derrida cette valeur littéraire du

langage sera considérée comme une qualité de l'être du langage, le recours à Barthes et à une approche pragmatique pourra réinscrire cette modalité du discours dans une pratique contingente et singulière, et d'une façon plus générale dans la problématique qui guide ce travail. Plutôt donc que de parler de l'être littéraire du langage, il sera question d'une certaine modalité particulière, d'une pratique et d'un usage de l'élément langagier qui résulte en un pli littéraire, où le langage vaut en lui-même, dans une logique du jeu et du don qui est affranchi du modèle de la dette et de la référence à son extérieur ; le pli littéraire rend compte d'une modalité du langage où le discours n'a pas de comptes à rendre au réel qu'il pose face à lui, et se déploie dans un affect du jeu libre et gratuit du langage en lui-même.

Cependant, la critique de Nietzsche ne pourra être comprise comme un retour à Platon et au schéma dialogique de la communication. La critique elle-même sera considérée comme émergeant à partir des lignes du platonisme, comme une critique à l'encontre de la vérité, de la raison, et des présupposés communicationnels sur lesquels s'appuient ces deux notions. La critique de Nietzsche peut donc, plutôt qu'à la démarche dialogique de Platon, être associée à toute la démarche des moralistes qui, comme Montaigne, Pascal ou encore La Rochefoucauld, remettent en cause la démarche propre au platonisme et à Descartes. Nietzsche, tout comme La Rochefoucauld, va s'attacher à mener sa critique en se posant au niveau des valeurs qui informent chaque espace communicationnel – avec tout ce qu'une telle critique de la raison et de la vérité comporte de danger, et le risque associé à toute affirmation critique qui se place en opposition au platonisme (Starobinski, 1964, 8-10).

C'est finalement ce point qui permettra d'évaluer la valeur critique de l'approche proposée ici, et qui permettra de la distinguer du dialogue avec l'ami, de la situer dans le champ d'un monologisme du jeu.

En menant ce renversement du modèle du platonisme selon les lignes de Nietzsche, la considération réflexive est réintroduite, et marquera l'ensemble de la démarche propre au discours disciplinaire. Par un même mouvement, ce sera l'objet même de la communication et son discours disciplinaire qui seront renouvelés selon des lignes qui échappent à tout déterminisme de l'objet et toute passivité de l'analyse. Si la reformulation critique du projet communicationnel ne pourra se défaire d'une considération réflexive, elle ne pourra néanmoins se limiter à une simple discussion sur les textes et les enjeux qui marquent les débats concernant la place et la valeur des discours dans les études en communication. La critique pour être pertinente devra se déployer dans une analyse concrète, s'inscrire dans un champ qui n'est pas simplement réductible à des considérations disciplinaires, mais qui s'offre plutôt à sa prise. La méthode développée dans cette recherche se proposera donc de mettre en œuvre une sémiologie qui s'inscrit dans la lignée des travaux de Barthes et de Nietzsche, une « sémio-critique » (Barthes, 1978, 28-44). Une telle sémiologie, comprise comme interprétation et évaluation de signes, ne peut être considérée comme une sémiologie passive, qui se contente de découvrir un ensemble significatif donné. Il s'agit au contraire d'une sémiologie qui s'affirme intrinsèquement productrice de sens, une

sémiologie qui reconnaît son caractère perspectif, et qui refuse de se poser comme un métadiscours ou de s'adonner au jeu du commentaire.²

Il s'ensuit donc qu'une telle analyse sera foncièrement critique, et ce dans la mesure où la critique est reconnue comme étant avant tout comme l'édification d'un monde au vu d'une problématique donnée, dans la mesure où la connaissance n'est pas vue comme le reflet d'un quelconque objet, mais est elle-même l'objet indissociable d'une certaine configuration du connaître et d'une connaissance critique de soi. Une telle sémiologie reconnaît la dimension critique de toute recherche, sans pour autant situer ses critères de légitimation et de validation dans des critères transcendants à la connaissance elle-même. C'est bien plutôt des critères immanents qui permettront non pas de juger de la vérité de diverses affirmations, mais plutôt d'évaluer l'interprétation, de penser la vérité de l'interprétation en termes de valeur plutôt qu'en termes d'être, et ce, tout en reconnaissant le caractère contingent et historique de toute connaissance (Birault, 1962, 35-49).

Nous avons donc choisi de mettre en oeuvre ce projet théorique dans l'interprétation de textes en langue française portant sur le Japon du XVI^e au XIX^e siècle. De cette manière, il sera possible de mettre en oeuvre la démarche critique, tout en illustrant les différents

² Nietzsche écrit de l'essence de l'interprétation qu'elle correspond en fait « à la violence, à l'adaptation, l'abréviation, l'omission, la surenchère, l'hyperbole, la falsification » (Nietzsche, 1996, II §24). D'une façon similaire, Barthes écrit qu'une telle sémiologie est *apophatique*, en ce qu'elle nie la possibilité d'attribuer au signe des caractères positifs, refusant donc au discours sémiologique tout rapport d'extériorité à un langage et le statut de métadiscours. Barthes indique plus loin qu'une telle sémiologie est une sémiologie active, une *sémiotropie*, et que « le sémiologue serait en somme un artiste (...) et c'est pour cela que la sémiologie n'est pas une herméneutique : elle peint plutôt qu'elle ne fouille, via de porre plutôt que via de levare. (...) J'appellerais volontiers 'sémiologie' le cours des opérations le long duquel il est possible – voire escompté –

schémas communicationnels qui émergent des textes. Le cas du Japon est intéressant, dans la mesure où il porte sur l'énonciation d'un autre ; l'autre sera objet du discours. Il permettra donc de façon conjointe de traiter du rapport au langage, et des différentes modalités par lesquelles l'autre s'est trouvé, sinon toujours objectivé, du moins mobilisé par le discours. A travers le texte sur l'autre, c'est donc une double dimension de la communication qui apparaît : le schéma communicationnel qui émerge au sein des textes d'une part, et la médiatisation du rapport à l'autre par différentes pratiques discursives. Dans ce sens, l'analyse des travaux sur le Japon sera une voie d'entrée, une introduction aux modalités de communication à partir des différentes formes prises par la figure de l'altérité.

L'importance apportée dans la problématique théorique au discours comme pratique sociale, et aux modes d'être du langage comme autant de manifestations du langage (donc de schémas d'interaction dans et par le langage) permettra également de tempérer tout un ensemble de recherches qui ont porté sur le discours de l'autre. Il permettra de surcroît de mettre en évidence la manière dont une approche intrinsèquement communicationnelle peut permettre de problématiser le rapport au monde et à l'autre. On constate en effet que tout un pan des études japonaises s'est penchée sur les rapports entre le Japon et l'Occident pendant cette période, mais principalement du point de vue de l'intégration de modèles étrangers au Japon dans l'optique des mutations politiques et sociales liés à la révolution

de jouer du signe comme d'un voile peint, ou encore : d'une fiction » (Barthes, 1978, 35-40 ; citation pp. 39-40).

(ou restauration pour certains) Meiji. On retrouve – pour n'en citer que quelques unes – des études portant sur l'interprétation et l'intégration de concepts politiques (Howland, 2002), sur l'adoption au Japon des normes internationales en vigueur au XIX^e en matière de négociation diplomatique (Auslin, 2004), sur l'émulation de modèles organisationnels européens (Westney, 1982), ou encore sur les dynamiques de mimétisme qui ont présidé à une nouvelle façon de faire de la politique (Eskildsen, 2002). Bien que de nombreux travaux dans le champ des études japonaises sont basées sur des approches qui pourraient être rapprochées de la démarche communicationnelle qui guide le présent travail, leur insistance – plus que légitime au vu de la discipline concernée – sur le Japon ne leur permet pas de faire de la communication et des modalités d'interaction à travers le langage la problématique principale.

Dans l'ensemble, nous n'avons pas rencontré dans ce champ beaucoup d'études qui s'intéressent aux différentes modalités des rapports au Japon du point de vue de l'Europe, où l'interaction est considérée non pas à l'aune des représentations plus ou moins concordantes à la réalité japonaise, mais comme un processus productif de création d'un champ et d'acteurs. En d'autres termes, cette analyse va chercher à montrer que les différents schémas communicationnels ne concernent pas tant ce qui est dit du Japon, que la valeur même que prend ce dire dans la perspective d'un usage du langage et du rapport à l'autre du point de vue francophone. Cette question est éminemment communicationnelle dans la mesure où elle ne saurait être circonscrite à une région géographique ou à une période historique particulière. Les schémas communicationnels qui seront associés au

Japon ne tirent pas leur cohérence et leur pertinence de leur objet d'étude, mais doivent bien être intégrés dans les schémas communicationnels en vigueur dans le champ francophone. Certains chercheurs comme Beillevaire (2001) ont édité des recueils de textes portant sur le Japon publiés pendant la période que nous avons retenue. Par contre, ces textes sont considérés avant tout du point de vue des représentations et de leurs évolutions, se situent dans le partage du vrai et du faux et cherchent à suivre les péripéties entourant l'évolution du vrai dans les discours concernant le Japon. Cette démarche peut s'inscrire dans le cadre des études japonaises ou ethnographiques, voire dans le cadre d'une recherche sur les systèmes symboliques et mythiques, mais pas dans une démarche qui s'ancre dans les SIC. C'est en cherchant à travers ces textes les pratiques discursives associées à chaque usage du langage – la façon dont ils mobilisent à la fois auteur, lecteur et objet de discours – que l'analyse des textes portant sur le Japon s'inscrit dans une démarche et une problématique communicationnelle placée sous le signe de l'interaction, et de ses différentes modalités.

A THEORIE

Platon et le platonisme

Platon et le dialogue avec l'ami

Les textes de Platon nous semblent être le point de départ privilégié de toute réflexion portant sur le discours. D'une part, la problématique proposée par Platon apparaît comme une démarche particulièrement riche, et comme l'instauration d'un agencement entre le langage et le monde où le dialogue présente un projet éthique et esthétique de la vie dans la cité. D'autre part, le « Platon » auteur a laissé la place depuis Aristote au platonisme, à une doctrine qui ouvre le champ de la représentation, et qui a déterminé – et détermine peut-être encore aujourd'hui – un usage du discours et de la pensée centrée autour de la question de la vérité. C'est dans une grande mesure le platonisme, compris comme lecture et interprétation des textes de Platon, comme volonté de systématisation des thèmes et arguments développés dans les dialogues et les lettres, qui conditionne une approche du discours entendue en termes de vérité – plutôt qu'en termes d'esthétique ou d'affect – et définit cette vérité selon des critères de représentativité. Il semble donc intéressant de se tourner tout d'abord vers les textes de Platon qui sont considérés pour leur valeur littéraire plutôt que leur valeur « philosophique », ou en d'autres termes des textes qui traitent de la dialectique et de la rhétorique plutôt que des textes plus tardifs dits « métaphysiques ». Alfred Croiset indique lui-même dans son introduction (remarque qui s'applique dans ce

contexte au Protagoras, mais qui s'applique également au Gorgias au Ménon, où au Phèdre) : « Au point de vue philosophique, le *Protagoras* n'est pas un des dialogues essentiels de Platon » (Platon, 1955a, 3). Dans ces textes, Platon s'intéresse plus à ce qui constitue le propre du philosophe, en opposition aux sophistes ou aux rhéteurs. C'est dans ces textes, que le problème de la philosophie s'inscrit dans une réflexion plus générale sur la cité et l'ordre social (Wiser, 1975, 316). Il est donc question dans ces textes d'une réflexion sur ce qui constitue le propre de l'*activité* philosophique, ainsi que d'un usage particulier du langage, à savoir le dialogue. Dans ces textes, Platon ne développe pas tant des contenus philosophiques que le mode d'être propre au philosophe – on peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure la distinction entre les deux n'est pas déjà le fruit d'une certaine interprétation de Platon. C'est alors que l'on peut voir dans la dialectique certaines dynamiques clés qui marquent les textes de Platon.

« Platon » ne renvoie évidemment pas à une homogénéité ; différentes lignes traversent le projet platonicien et ont fait l'objet de réinterprétations diverses. Limiter l'enjeu herméneutique des textes platoniciens à un vouloir-dire, que ce soit celui de l'auteur ou des personnages du dialogue rend caduque toute recherche d'appropriation de ceux-ci. De plus, chercher à identifier le vrai Platon, pour ensuite le confronter au platonisme conçu comme interprétation fautive ou dénaturante, ne ferait que réactiver une démarche qu'il s'agit de conjurer. De par leur nature, les textes platoniciens et leur valeur littéraire ne se prêtent pas à une approche qui chercherait à en extraire *une* doctrine (Gadamer, 1994, 25). Il ne s'agit donc pas d'évaluer les textes de Platon, et leur nature dramatique, en termes de

critères postérieurs à Platon ; la problématique doit plutôt chercher à voir comment s'articulent les éléments littéraires, la trame du récit et leur contextes, ainsi que leurs corrélats philosophiques (Wolfsdorf, 1998, 126-7). La tradition qui entoure la réception de Platon prohibe dans le cadre de ce travail une interprétation qui se voudrait exhaustive ou qui prétendrait toucher tous les thèmes abordés par Platon dans une unicité qui les fonderait. Le jeu de renvois qui entourent la (re)production des dialogues constitue également un autre point qui brouille les pistes et rend malaisé toute démarche qui chercherait à passer outre ces particularités. Dans le *Protagoras*, tout un prélude, une exigence humaine de la plus haute importance préside au dialogue qui aura lieu entre Socrate et Protagoras – la volonté d'Hippocrate de suivre les enseignements de Protagoras, et l'exigence socratique de savoir à qui celui-ci va confier son âme (Platon, 1955a, 310b-314c). Le dialogue lui-même sera raconté par Socrate à un de ses amis sur sa demande (309a-310a). Encore plus significatif, dans le *Banquet*, Apollodore raconte à des amis le récit qu'il a fait à Glaucon, rencontré sur la route de la ville, au sujet du banquet où se trouvaient Socrate, Agathon, et d'autres membres de l'élite athénienne. Ce récit a lui-même été raconté à Apollodore par Aristodème qui était présent aux discussions, sans pour autant y faire de discours. De plus, ce récit du banquet comporte lui-même le dialogue rapporté par Socrate entre ce dernier et Diotime (Platon, 1929, 172a-174a). Ces quelques exemples montrent dans quelle mesure les dialogues chez Platon sont toujours appelés par une situation concrète, ne sont pas des discours qui valent en soi hors de toute énonciation. Comme l'indique justement Strauss,

dans le contexte platonicien, une histoire doit toujours faire l'objet d'une demande ; on ne doit pas rapporter un dialogue sans y avoir été préalablement invité (Strauss, 2001, 22).

Ce dernier point montre bien que si, comme il sera fait mention plus loin, le rejet du sophiste peut renvoyer à une volonté de l'absolu et de l'idéal inatteignable, il y a toujours la dimension du rapport au prochain et au monde, d'un usage du langage qui soutient la démarche de Platon. C'est ce point qui guidera notre lecture de Platon, et qui permettra d'anticiper le platonisme. S'il est vrai que le platonisme se retrouve dans Platon, il est important de noter les lignes de fuite qui animent les textes, et identifier les points de passages par lesquels passe une alternative au paradigme représentatif du platonisme. Platon semble toujours opposer à la rhétorique des sophistes le dialogue du philosophe. Chez ce dernier, la démarche de la pensée est inséparable de l'interlocuteur. La réflexion qui se pose en termes de mieux ou de moins bien, la question de la bonne action se pose toujours dans une compagnie déterminée, et est en partie inséparable de ce qui compose la singularité des acteurs qui participent au dialogue. La dialectique est donc fatalement précédée par l'opinion, toujours particulière et contingente, des interlocuteurs ; elle ne s'ancre pas d'emblée dans le champ de l'objet. Mais ce point ne discrédite pas cette activité. Il permet bien plutôt de saisir, de connaître la question, de donner une dynamique positive au dialogue en posant l'interlocuteur comme condition de possibilité de toute connaissance (Strauss, 1957, 344 ; Gadamer, 1994, 113).

Platon fait dire à Socrate que la philosophie occupe une position intermédiaire entre l'ignorance et la connaissance. Tel l'amour, dont elle est la manifestation la plus noble, la philosophie est non pas possession, mais quête, quête vers les choses bonnes et le bonheur. La philosophie sera la forme la plus haute de l'être ensemble érotique, de l'être ensemble sous le signe de l'amour de la connaissance (Strauss, 2001, 20). L'amour se caractérise par une certaine activité, à savoir l'enfantement dans la beauté, selon le corps ou l'âme. Contrairement à ceux dont la fécondité est dans le corps, et qui se tournent vers les femmes, les philosophes sont ceux dont la fécondité réside dans l'âme. Le philosophe va rechercher les belles âmes pour y enfanter des discours (Platon, 1929, 204a-210d). La « divine philosophie » représente la plus grande élévation de la pensée, un délire, mais non pas un délire dû à une maladie humaine, mais bien plutôt à une inspiration divine (Platon, 1933, 265a). La tâche humaine par excellence n'est alors plus de s'assurer une longue vie, mais de pratiquer la justice et la vertu (Platon, 1955b, 511c-512e). Pour pratiquer la justice et la vertu, un art et une science seront requis, mais non pas l'art et la science de la parole, mais dans la science de la justice dont dépendent le salut et le choix correct du bien (Platon, 1955a, 357a).

L'agencement dans lequel s'inscrit le discours selon cette conception met l'emphase sur la dimension affective liée à l'énonciation, et c'est une exigence avant tout esthétique qui déploie la démarche de connaissance – il ne s'agit pas de connaître, car la vérité ou la connaissance constitueraient alors une fin en soi. La connaissance n'est qu'une modalité particulière de l'être ensemble, un moyen en vue du projet esthétique-érotique du vivre

ensemble dans une cité libre. Le côté intransitif du verbe « dialoguer » – tout comme le verbe « écrire » pour Barthes – illustre bien le fait que cette activité prend son sens en elle-même, sans référence incontournable au contenu du dialogue. Le dialogue n'est donc pas tellement marqué par son objet, mais renvoie au lieu commun, au champ où peut se déployer une relation entre deux sujets. Le dialogue socratique relève en quelque sorte du carnaval, de l'opposition au monologisme officiel. La « vérité » (le sens) résulte du dialogue. Le dialogue ne met pas en contact deux sujets universels, deux représentants d'une forme de sujet unique, que l'on retrouve partout, donnée avant toute expérience. Il renvoie à un processus de constitution des interlocuteurs. Les interlocuteurs se constituent au fur et à mesure du dialogue, et la conclusion de chaque dialogue dévoile un sujet nouveau, devenu autre dans et par le dialogue. L'activité de l'homme socratique est la parole, le dialogue la situation qui libère le mot de toute objectivité et de toute fonction représentative (Kristeva, 1967, 455-6).

Ce n'est pas donc pas l'éthique platonicienne qui est dialectique, mais bien la dialectique platonicienne qui en son cœur même est éthique. C'est tout d'abord l'amour qui est requis pour la recherche de la connaissance. Mais d'une façon encore plus importante, cette recherche de la connaissance se fait à deux dans la situation du dialogue. Un individu ne peut pas posséder la connaissance et se reposer dans ses certitudes. Accéder à la connaissance est une entreprise commune qui requiert la participation active d'un interlocuteur. La théorie platonicienne du dialogue serait donc la théorie de la possibilité de l'entente, l'établissement de l'entente mutuelle comme horizon de la démarche

platonicienne (Gadamer, 1994, 17). La situation de dialogue qui ordonne toute possibilité du déploiement de la philosophie n'est pas un combat, mais doit être conforme à l'esprit de conversation (Platon, 1955c, 75d). Même face à Protagoras, Gagarin retrouvera dans la démarche et l'attitude de Socrate la volonté de faire de la discussion une entreprise coopérative (Gagarin, 1969, 149). Face à Calliclès, l'abandon du dialogue prouvera également que la relation dialectique est avant tout une relation de compréhension et de confiance mutuelle, qui ne peut être provoquée par un autre que soi-même (Klosko, 1983, 585-6). C'est donc un certain rapport à l'interlocuteur dans la situation du dialogue qui rendra possible toute philosophie. L'entente correspond à la fois au prérequis du projet dialogique et à ce qui en découle ; c'est l'entente qui constitue l'enjeu principal de toute la démarche philosophique, sa condition nécessaire ainsi que ce qu'il faut maintenir et développer. Cette entente est avant tout active, une activité qui affirme une certaine modalité de l'être-ensemble et de l'être au monde.³ Le discours ne correspond pas à un instrument d'intervention dans le monde, mais est le champ ouvert où l'amitié et l'entente peuvent se déployer, et tendre vers une vie plus noble.

Le problème philosophique conçu selon cette acceptation est le problème du bien dans la vie humaine, de la possibilité de fonder le bien empirique de l'existence humaine. La notion de vertu (*aretē*) renvoie ici à une technique, et est assimilée à l'art politique

³ Nietzsche (1982, § 14) fait écho à cette démarche, quand il fait le lien entre amitié et amour : « Sans doute se trouve-t-il ça et là sur la terre une sorte de prolongement de l'amour au cours duquel cette convoitise cupide et réciproque entre deux personnes a cédé à une nouvelle convoitise, à une nouvelle cupidité, à la soif supérieure commune d'un idéal qui les transcende : mais qui donc connaît cet amour ? qui l'a éprouvé ? Son vrai nom est *amitié*. »

(*politikē technē*). Dans cette mesure, elle s'inscrit toujours dans un contexte précis, et renvoie à une activité particulière, non pas à un code moral à une hiérarchie de valeurs ou encore à une simple attitude (Adkins, 1973, 4-6). L'éthique ne fait cependant pas l'objet d'un enseignement dogmatique. C'est bien plutôt l'œuvre de Platon qui réitère selon le modèle littéraire un Socrate en marge de tous dogmes. Les dialogues de Platon ne sont pas des dissertations philosophiques, mais l'acheminement vers l'idéal d'existence qui n'a pas lieu hors de la cité. Dans ce contexte, on accède à la politique par le détour de la philosophie du dialogue. C'est Socrate, par son existence déstabilisante de contradicteur, qui représente l'accomplissement de la tâche politique authentique. L'éthique visera donc dans la cité à faire de la vertu une possibilité d'existence placée sous le mode de l'intelligibilité du Logos. La dialectique ne visera pas à définir, fixer pour eux-mêmes l'existence humaine factuelle et le concept de bien correspondant. La philosophie platonicienne est dialectique car elle pose l'homme comme un cheminement et un entre-deux. La philosophie pour Platon n'est pas possession ou maîtrise, mais aspiration à un savoir, une dynamique et un processus d'être ensemble particulier qui se déploie à partir d'un usage dialogique du langage. Elle constitue ainsi la plus haute possibilité de l'homme, et cette possibilité se déploie dans cette incertitude dialectique. Il ne s'agira donc pas de fixer la saisie conceptuelle de cette possibilité, mais de l'exercer dans son mouvement même. Le fait que l'idéal de la vie humaine ne puisse être atteint ne permet pas non plus de discréditer une telle approche, dans la mesure où les textes de Platon nous présentent l'homme en tant qu'il doit être dépassé. Chez Platon, la compréhension des phénomènes

humains demande toujours à ce qu'on les ressaisisse dans leur manifestation la plus haute et la plus complète (Strauss, 2001, 211). La réflexion éthique est la réflexion du dépassement de l'homme vers ce qu'il peut être de meilleur (Gadamer, 1994, 27-31). L'Idée platonicienne trouve sa source et sa possibilité dans l'idée du Bien, donc dans la perspective de ce qui constitue la plus haute possibilité de l'humain (Gadamer, 1994, 36). Le champ, non pas tant du discours, mais du dialogue, est la condition nécessaire pour la philosophie et la production d'un rapport à l'autre guidé par une sublimation de l'humain.

Chez Platon, la pratique du dialogue placé sous le signe de l'amitié et de l'entente permet l'identification du sophiste et de ce qui le caractérise. On voit que face à Gorgias et à Protagoras, Socrate pose la même question : « *qui est-tu, et quel profit peut-on retirer à te fréquenter ?* » (Platon, 1955a, 318a ; Platon, 1955b, 449a). L'interrogation ne porte pas tant sur le contenu de la doctrine que la modalité de la relation. Les rhéteurs et les sophistes ne s'inscriront pas dans une relation d'amitié, mais chercheront à persuader. Bien plus, cette production de croyance ne se fera pas dans un esprit d'entente (Platon, 1933, 273a-b). L'*auditoire*, qui dans ce contexte pourra être une foule ou un individu, ne sera que la cible de l'orateur qui cherche à en tirer un profit personnel. La persuasion sera ouvrière de croyance, elle se placera au niveau des gratifications immédiates. Le philosophe, poussé par un sentiment d'amitié, cherchera à travers le dialogue à trouver le Bien, et d'accéder ensemble avec son interlocuteur à la vertu. La rhétorique sera un empirisme et une routine qui ne visera qu'à produire un certain agrément. Ce sera en tant que tel quelque chose de laid dans la mesure où elle vise l'agréable sans souci du meilleur, elle sera un empirisme et

non un art dans la mesure où elle ne saura rendre compte des raisons qui la fondent (Platon, 1955b, 462c-466a).

Le dialogue entre amis, ou au contraire le monologue face à un auditoire indifférencié, avant même toute réinterprétation dans un champ épistémologique, doivent être avant tout considéré du point de vue de l'affect, de l'investissement affectif qui les caractérise et qui accompagne leur émergence. La valeur et le statut productif et affirmatif du dialogue dans l'entreprise dialectique met en avant la *différence* intrinsèque de toute énonciation, de son agencement particulier et contingent dans un projet de société. La distinction entre le philosophe et le sophiste ne se déploie pas selon les critères du vrai ou du faux. Ce qui demeure dans la volonté morale d'écarter le sophiste engage le rapport à l'autre, et la possibilité d'une entente « pure ». La distinction entre le philosophe et ses ennemis ne se décline pas tant sur la plan de la vérité, que sur le plan de l'investissement du discours qui préside à deux façon opposés d'être dans le champ social : être *avec* l'autre, ou être *contre* l'autre.

Ce sera en retour cette conception de l'entente – qui se situe avant même la distinction savoir/croire, faire plaisir/rendre meilleur – qui expliquera la position de Platon face à l'écriture, et qui fera vibrer d'autant plus fortement les tensions qui animent ses écrits. L'écrit ne peut trouver sa place dans la situation de dialogue, et ne pourra jamais s'intégrer dans une perspective d'entente. Selon Platon, l'écrit, qui s'adresse à tout le monde, donc à personne en particulier, rate la fonction différenciante du dialogue, et ne peut que constituer

un jeu, un divertissement, qui ne pourra jamais se placer au même niveau que la dialectique. Ce sont les poètes ou les faiseurs de discours et auteurs de textes de loi qui useront de l'écriture. Le philosophe, celui qui est dirigé par une volonté d'entente en vue de la vertu et de l'amélioration, sera dialecticien, et mettra toujours en évidence le peu que sont ses écrits (Platon, 1933, 275c-278e). C'est l'écrit qui forcera Socrate, l'amoureux des discours, à quitter la cité et aller dans les bois, malgré le fait que ceux-ci ne lui apprennent rien (Platon, 1933, 230d-e). Mais ce sera en compagnie de Phèdre que Socrate sortira de la ville, toujours en mesure de dialoguer.

Platonisme et le discours du vrai

Comme l'indique Gadamer, c'est une certaine dimension de la philosophie de Platon qui va rendre possible la science aristotélicienne, dimension étrangère à toute l'interrogation portant sur le dialogue et sur ce qui constitue le propre de l'activité philosophique. L'*eïdos* va pouvoir rendre raison du « fondement dans l'unité commune de son être » de la chose, et ainsi permettre le devenir de l'idée de science comme affirmation (Gadamer, 1994, 49). La notion de réminiscence platonicienne s'inscrira dans ce mouvement, dans la mesure où la connaissance perd le statut de production – pouvant ainsi faire l'objet d'un *enseignement* (Platon, 1955c, 84c-90b) – menaçant ainsi l'immanence du dialogue. Dans le cadre de l'enseignement, le maître « n'a pas besoin de l'assentiment réfléchi de l'élève pour assurer la pertinence de ses propres vues, puisqu'il a déjà mis à

l'épreuve le contenu de son enseignement et en dispose comme d'un savoir acquis » (Gadamer, 1994, 80). Le langage dans ce cas n'est plus le champ d'une production commune en vue du mieux, en vue du surpassement de l'humain, mais simple instrument de transmission d'un intelligible qui a déjà été atteint dans sa permanence. La théorie de l'eïdos cherche à manifester la chose dans le cadre de ses déterminations naturelles (Gadamer, 1994, 77). De la sorte, c'est donc une perspective sur la chose qui se veut *la* perspective unique et authentique. L'Idée comme guide et critère de la démarche philosophique, comme téléologie prédéfinie de l'activité du dialogue sera alors l'élément qui redistribuera l'usage du langage et la valeur de la connaissance. Avec l'objet de la connaissance passant d'indéterminé à *un* déterminé, toute la dimension singulière et immanente du dialogue est menacée par cet aboutissement qui au terme du platonisme se placera non seulement comme finalité, mais comme juge de toute manifestation langagière.

On a ici un premier point qui délaisse le *dialogue* avec l'ami au profit du *discours* sur la chose. C'est en faisant du rapport philosophique avant tout un rapport placé sous le signe de l'épistémologie que l'être ensemble deviendra secondaire par rapport à l'être pour la chose. Aristote, quand il considère les rapports entre amitié et vérité, ainsi que les tensions qui peuvent survenir, va trancher et s'obliger « à honorer d'abord la vérité » (Aristote, 2004, 1096a15). Une fois que *la* chose sera donnée, et non plus considérée comme un effet singulier d'une relation immanente de dialogue, être avec un tel ou un autre n'influera les termes du discours qu'accessoirement – le dialogue sera une simple contingence en vue de la chose visée. Contrairement à l'insistance portée sur le dialogue

comme pratique discursive à part entière, productive et inséparable de son énonciation, le platonisme renverra à l'interprétation systématique de Platon qui a commencé dès Aristote, et qui va prolonger la voie marquée par l'identité de la chose à connaître, et l'indifférence du discours qui ne sera plus que moyen et instrument de transmission d'une vérité valant en-soi, hors de tout processus de production. Avec le développement du platonisme suivra le rejet de tout ce qui chez Platon entre en contradiction avec une entreprise de connaissance qui cherchera *la* vérité de la chose. Aristote déploie les textes de Platon selon le plan du concept, et en faisant de la sorte occulte toute la dimension productive et différenciante de la pensée de ce dernier (Gadamer, 1994, 34-5).

Selon Deleuze, c'est justement dans ce rapport à Platon que peut être envisagée la démarche philosophique depuis Aristote. La valeur du platonisme ne devra donc pas être considérée tellement du point de vue du contenu d'une doctrine, mais plutôt de l'agencement affectif et moral qui préside à son déploiement. On retrouve ici ce que Deleuze et Guattari nomment le « pré-philosophique », l'ensemble de conditions qui rendent possible non pas tant un discours philosophique, qu'une pratique philosophique, avec tout ce que celle-ci engage (Deleuze et Guattari, 1991, 43). Cette perspective permettrait alors de définir la philosophie comme une activité s'inscrivant dans une typologie des pratiques où l'autre, le monde et le langage prennent des modalités particulières. Renverser le platonisme s'attachera donc avant tout à renverser la motivation qui soutient le platonisme et qui imprime une certaine cohérence à son projet philosophique. Le platonisme place le discours, et l'ensemble de l'entreprise de connaissance, dans une

logique de la représentation qui va évaluer et juger la vie selon sa conformité ou non à l'identité de la chose. Le platonisme substitue au dialogue comme champ affectif entre des interlocuteurs le discours comme champ épistémique de la représentation d'un absolu.

La distinction platonicienne fondamentale procède donc à un déplacement de la distinction entre le philosophe et le sophiste. La distinction centrale opposera deux sortes d'images du monde/modèle, les *copies-icônes* et les *simulacres-phantasmes*. D'entrée, le discours est évalué à l'aune de son objet, non plus à partir de sa situation d'énonciation. Le but de toute la philosophie platonicienne serait donc de fonder les copies en fonction de leur rapport au modèle, et discréditer les simulacres, les phantasmes qui ne supportent « ni l'épreuve de la copie, ni l'exigence du modèle » (Deleuze, 1968, 340). Les copies sont sélectionnées au nom de l'identité du modèle, et de leur ressemblance interne avec ce modèle. Les copies sont des prétendants bien fondés, possesseurs en second garantis par la ressemblance. Les simulacres, eux, sont les faux prétendants qui ne participent en rien sur le modèle. L'influence du platonisme serait donc d'ordre moral. La volonté de distinguer le vrai du faux a laissé comme héritage à la tradition philosophique la primauté de l'image-icône sur le simulacre-phantasme, en d'autres termes une morale de la vérité considérée à l'aune de la représentation. Les différents discours – les images – seront évalués à partir de leur ressemblance à un objet – le modèle des images. C'est à partir de ce partage que la contribution platonicienne peut être, plutôt que « comprise », évaluée. En retour, c'est ce partage qui a informé par la suite un usage du discours qui se voit confier la tâche de représenter d'une façon neutre et réactive la vérité et l'authentique. En distinguant la copie

du simulacre, la philosophie se fonde dans le champ de la représentation, et le discours perd toute dimension productive et active (Deleuze, 1969, 299).

Dans la philosophie platonicienne, c'est la vérité ou non de la représentation qui permet d'asseoir la distinction fondamentale entre le philosophe et le sophiste, non plus la dimension affective de laquelle émergent les productions langagières. De Platon au monde de la représentation, un glissement s'est produit : la représentation, comme « lieu de l'illusion transcendantale » a plusieurs formes, mais ne peut en tant que tel être rattachée à Platon, ni même au platonisme qui émerge avec Aristote. En effet, ce sera Descartes qui va inaugurer une nouvelle démarche philosophique, où la démarche philosophique s'inscrira dans son intégralité dans un champ de conscience (Deleuze et Guattari, 1991, 48).

Descartes, se présentera alors comme un exemple remarquable du platonisme et son aboutissement. Ce que Foucault va appeler le « moment cartésien » renvoie à la rupture radicale d'avec la démarche dialectique de Platon, au moment où la pratique philosophique sera considérée hors de toute dimension relationnelle, et uniquement du point de vue de la connaissance dans son objectivité. A partir de Descartes, la rupture sera consommée, et la philosophie sera considérée comme système de vérité – toute dimension productive de l'énonciation sera délaissée au profit de l'immuabilité de l'objet de connaissance et du plan homogène et indifférent du cogito (Foucault, 2001c, 19-20 ; 2008, 318). En insistant sur la question de l'erreur dans la pensée, Descartes va entériner la substitution de l'opinion à la connaissance, faisant ainsi de la philosophie une démarche qui se situe dans son intégralité

dans le champ de la représentation (Deleuze et Guattari, 1991, 53-7). De plus, à travers son élaboration de la notion de science, Descartes insistera sur l'investissement particulier du sujet que requiert cette façon de philosopher (Guenancia, 2002, 247-51), ce qui permettra d'atteindre au mieux la dimension « pré-philosophique » qui préside au platonisme.

On associe souvent le mouvement cartésien au rejet des préjugés dans la connaissance. Même si cette caractérisation permet dans une certaine mesure de ressaisir la démarche cartésienne, elle ne permet néanmoins pas de saisir sa portée. C'est une véritable désillusion qui guide Descartes. Voir que l'histoire de la philosophie est caractérisée par une succession de disputes et de questions insolubles pousse celui-ci à rejeter comme faux tout ce qui n'est que vraisemblable. En effet, plutôt que le refus des préjugés, c'est un rejet et une méfiance des *opinions* qui guide tout l'élan cartésien : « je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvais comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire » (Descartes, 1992, 66). En adoptant le modèle des mathématiciens, Descartes s'inscrit dans une démarche philosophique qui cherche la certitude et l'évidence. La démarche philosophique cartésienne part du fait que « n'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on peut en savoir » (Descartes, 1992, 74). Le rejet de l'opinion au profit de la certitude dénote bien qu'il ne s'agit pas ici d'une différence de degrés – entre l'opinion et la connaissance, il y a une différence de nature. Il ne s'agit donc pas uniquement de la variation d'un thème précédent que l'on retrouve dans les textes de Platon. Ce rejet de l'opinion chez Descartes témoigne d'une nouvelle valeur prise par les mots et

les choses. Comme l'a montré Foucault, cette démarche implique un mode d'être particulier des choses et du discours, et conditionne les modalités de l'ordre qui serviront de socle aux connaissances conçues selon ce paradigme (Foucault, 1966, 12-4).

Ces déclarations de Descartes ne sauraient en aucune façon éclairer l'ensemble de la démarche philosophique depuis l'évènement que constitue le rationalisme. Une chose cependant demeure. Si on se place du point de vue du plan ouvert par Descartes – en d'autres termes au niveau proprement pré-philosophique qui commande le développement de toute une tradition philosophique qui dépasse le simple personnage de Descartes – on constate tout de suite que la philosophie est définie en radicale opposition au contexte social et politique. Le rapport à l'autre, le dialogue ne peut mener à la seule et unique certitude. C'est véritablement un travail de la pensée solitaire, travail qui précède tous les appareils rhétoriques, qui peut mener à la vérité : « me résolvant de ne chercher plus d'autres science que celle qui se pourrait trouver en moi-même » (Descartes, 1992, 55) ; « m'entretenant seulement en moi-même, et considérant mon intérieur » (Descartes, 1979, 93). Avec Descartes, donc, l'ami n'est pas une condition nécessaire de la pensée, mais constitue bien plutôt un obstacle à éviter. Le seul pouvoir de la pensée doit pouvoir parvenir à la seule et unique vérité de chaque chose ; le rapport social est nié comme possibilité de la pensée, le langage et le dialogue n'est que le moment secondaire, accessoire de la philosophie, son moment d'énonciation qui ne cherche pas à discuter, mais à transmettre l'information. Le modèle mathématique apparaît comme un havre de sérénité, qui permet de neutraliser tout le champ social de l'indécision et de la divergence

d'opinion : « je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons » (Descartes, 1992, 52) ; « tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile » (Descartes, 1992, 85).

Si la démarche de Descartes est indubitable au niveau du système, c'est bien au niveau de son « exercice » qu'il faut la questionner. C'est donc peut-être au niveau de l'activité philosophique, de la *méditation* plutôt que des *affirmations*, qu'il faut questionner Descartes pour faire ressortir tout le schéma d'interaction que suppose le modèle de la représentation. La méditation sera donc tout un ensemble d'exercices, une série d'actes et d'effets qui vont caractériser le sujet de la connaissance dans la représentation (Foucault, 2001a, 1122-26). La démarche de Descartes, qui semble alors la mieux à même de rendre compte du platonisme, et de sa *morale* de la représentation, doit être analysée du point de vue de l'activité philosophique que celui-ci déploie.

On constate alors que le point de départ de la démarche de ce qui guide Descartes n'est pas celui du doute, mais bien celui de l'imperfection du sujet qui entraîne la nécessité de douter. Descartes a beau dire qu'il n'a pas une conception négative de l'infini (qu'il ne conçoit pas l'infini comme non-fini), que le doute et le désir ne sont pas possible sans l'idée de perfection qui lui préexisterait, il semblerait bien à ce niveau que c'est un sentiment de manque fondamental chez Descartes qui commande à toute sa démarche. Derrida souligne à juste titre comment chez Descartes les axiomes échappent au doute, et ne sont fondés en

retour qu'à partir de l'existence et de la véracité de Dieu (Derrida, 1967c, 92). En effet, c'est par une tautologie que Descartes fonde la possibilité d'une connaissance objective, de la représentation comme modèle et critère de toute vérité. En postulant l'existence d'un Dieu comme « substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante » et auteur de toutes choses (Descartes, 1979, 115), c'est la possibilité même d'une connaissance qui est prise comme préjugé de toute démarche philosophique moderne (et accessoirement, comme assise à tout sentiment de culpabilité). Pour Descartes, si la pensée de Dieu est la plus facile, celle que l'on peut connaître le plus tôt sans préjugés, c'est parce qu'il a déjà en son fond le préjugé d'une connaissance certaine et évidente. Et sans Dieu, impossible de rien connaître parfaitement, « jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions » (Descartes, 1979, 169). La connaissance est donc possible parce que Dieu existe ; en d'autres termes la connaissance est possible parce qu'il y a la possibilité de connaissance.

La mansuétude de Descartes envers un Dieu qui ne l'aurait pas conçu infaillible se retourne néanmoins en culpabilisation du sujet de connaissance qui ne contient pas sa volonté dans les limites de son entendement. L'erreur n'est donc pas nuisible, et la vérité n'aurait de valeur utilitaire qu'accessoirement ; l'erreur est une faute envers l'univers, une imperfection qui ne tient qu'au sujet de ne pas commettre. Une vérité, si elle est trouvée par hasard, constitue un mauvais usage de son libre arbitre, donc une faute (Descartes, 1979, 145-51). Ce n'est donc pas l'issue du raisonnement qui est visée, mais bien une démarche morale qu'il s'agit de suivre. La méditation est un travail de mortification de la volonté, de

mortification de la seule et unique chose en lui dont le sujet de connaissance ne reconnaisse pas « qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite » (Descartes, 1979, 141).

Descartes avoue le sentiment de faute qu'il aurait s'il ne consacrait pas de temps à établir quelque chose de ferme dans les sciences (Descartes, 1979, 57). La méditation se présente donc comme une tâche, comme une activité pénible et laborieuse (Descartes, 1979, 69). Aux dialogues de Platon, qui se déploient dans un champ affectif et érotique, Descartes va substituer la moralité, une forme d'affect subtile, un nihilisme qui aura besoin de Dieu et de l'erreur pour fonder l'imperfection du sujet. La médiation est une forme d'ascétisme – toute la démarche de Descartes trouve son point de départ dans la négation du corps et du monde « extérieur ». Le méditer et le connaître s'opposent donc à l'agir. Mais on constate rapidement que la conclusion ultime de la méditation consiste en l'arrêt de tout jugement et de toute action. La philosophie du cogito va considérer que le domaine de l'esprit, qui nous est le plus accessible dans une démarche ascétique de rédemption, est le garant de toute vérité. La conclusion ultime du cartésianisme n'est donc pas « je pense, donc je suis ». Le fait de dire que j'existe au moment où je le pense est une certitude relève plus de l'enthymème que du syllogisme, car la conclusion logique ne porte pas sur l'être, mais sur l'absence de non être. La première vérité de Descartes devrait donc s'énoncer : « je pense, donc je ne peux pas ne pas être ». Dans le système cartésien, tout rapport au monde et à l'autre est coupé ; c'est toujours par une double contorsion que l'être du monde et des choses se voit fondé, donc accepté par le sujet qui se renie. Descartes commence par considérer qu'il sommeille, qu'il n'est qu'un esprit, mais il semblerait que la méditation ne

réveille jamais son sujet de sa stupeur nihiliste : le « monde » n'est jamais atteint ou affirmé, il devient juste indéniable à travers le processus de la méditation.

Ce préjugé de l'imperfection du sujet et la réponse ascétique que constitue la méditation qui guide la démarche de Descartes a donc eu pour conséquence un appauvrissement de la pensée du politique et de la communication. La communication, plutôt que de constituer le champ qui permet le déploiement de la pensée et d'une forme de relation, ne sert qu'à transmettre des vérités qui n'ont besoin d'aucun acquiescement. En retour, l'autre, l'ami, celui qui se trouve au fondement de toute réflexion politique est objectivé. Le « tu » et le « nous » deviennent fatalement des suppléments au « je », à l'ego cartésien qui se place comme originaire et fondamental. La recherche de la certitude et de l'évidence chez Descartes – la recherche de l'objectivité du fait – entraîne nécessairement l'évacuation de l'ami. Ce mouvement substitue alors le « *penser à un objet* » au « *parler à l'ami* » et nie toute dimension immanente de l'énonciation. Bien plus, en posant les bases d'une communication humaine basée sur des principes de vérité comprise comme évidence et certitude – prélude à toute cybernétique – un tel mouvement maintient l'incapacité foncière à communiquer (Strauss, 1957, 357-8). Le sujet cartésien se présenterait alors comme le prérequis de toute cybernétique, ou du moins comme la première machine cybernétique.⁴ Le platonisme serait dès lors le retour nécessaire d'une conception du monde

⁴ Wiener définit la cybernétique comme l'étude d'un champ de contrôle et de communication ; la cybernétique dans cette perspective se développe à partir de l'introduction, du couplage des notions d'ordre et d'entropie à celle d'information. L'influence majeure soulignée par Wiener n'est pas Descartes, mais Leibniz. Selon Wiener, ce serait Leibniz qui a développé les notions de symbolisme universel et de calcul du raisonnement. La recherche de ce dernier de la mécanisation du processus de pensée s'inscrit dans la primauté

qui rend superflu le communiquer et le politique. Toute la démarche de Descartes et le paradigme de la représentation est concomitante d'un mouvement qui dissocie penser et communiquer, qui rend irréductible l'acte de penser à celui de parler. Comme l'indique Derrida :

Au fond, en passant sous silence le problème de parole que pose le Cogito, Descartes semble sous-entendre que penser *et* dire le clair et le distinct, c'est la même chose. On peut dire *ce qu'on pense* et *qu'on le pense* sans le trahir (...) l'acte du Cogito doit être répété et distingué du langage ou du système déductif dans lequel Descartes doit l'inscrire dès qu'il le propose à l'intelligibilité et à la communication, c'est-à-dire dès qu'il le réfléchit pour l'autre ce qui signifie pour soi (Derrida, 1967c, 91-2).

Ce refus de l'opinion chez Descartes met donc en avant le champ de la représentation de la façon la plus poussée et la plus complète. D'une part, l'idée est un « tableau » des choses (selon des degrés d'imperfection divers). D'autre part, le langage servira uniquement dans la mesure où il pourra persuader des interlocuteurs, les

accordée à l'élément mathématique dans l'environnement (Wiener, 1965, 11-2). Cependant, on peut constater ici que c'est bien la démarche de Descartes, le rapport au langage et au monde qui est impliqué par la méditation qui préfigure la démarche cybernétique dans son intégralité. Descartes accomplit l'essence du platonisme en effectuant le passage intégral de l'expérience dans le champ de l'idée. L'idée est le corrélat de l'information, qui vaut alors comme un objet séparé du sujet percevant, qui opère la coupure entre le sujet méditant et le monde qui figure alors comme une information. Avec Descartes, le langage se pose alors comme un outil extérieur et indépendant du sujet méditant, dans une démarche plus vaste de mathématisation de l'esprit humain ; mathématisation non plus caractérisée par son rapport au numérique, mais par un champ connu d'avance, prévisible et contrôlable (Fay, 1978, 444-51). Si l'on s'accorde alors à dire que la cybernétique a déployé dans le champ de la communication une nouvelle conception de l'homme, de son rapport au monde et à la pensée (Breton et Proulx, 1991, 193-7), il semblerait donc que la machine à penser cybernétique trouve son prélude dans le sujet méditant cartésien. Avec Descartes – et par extension Wiener – la prolématique de la machine n'est pas placée sous le signe de la technique ; c'est plutôt la machine à communiquer et son corrélat d'information qui se situent comme préalables à toute technique et toute cybernétique (Guattari, 1991, 1-2). La machine est la forme moderne prise par le Golem de Prague (Wiener, 1964, 95).

accompagner dans leur méditation. On ne peut naïvement concevoir ce déplacement comme un pas en avant de la pensée. C'est un certain pouvoir du langage lui-même qui se voit remis en question. Si d'un côté la vérité est définie comme perception évidente, les mots ne feront que traduire cette vérité-perception, ils n'y seront pas liés par un rapport productif et immanent. Il s'agit donc d'un mouvement historique, empirique, où le langage se voit investi d'un pouvoir nouveau, en totale indépendance du contexte d'émergence et des agents énonciateurs : le langage entre « dans son âge de transparence et de neutralité » (Foucault, 1966, 70). Descartes va distinguer le penser du dire, et la philosophie dans son acception cartésienne deviendra un « vouloir-dire l'hyperbole », la volonté de passer de l'infini de l'hyperbole à la structure finie de l'énonciation, sans que la tension entre ces deux moments devienne un enjeu et une limite (Derrida, 1967c, 94-6). La portion de réalité qui est due au langage reste intérieure aux mots, le rapport intrinsèque entre le discours et le monde est rompu ; le pouvoir du langage est compris avant tout du point de vue de la représentation, et les mots se referment sur leur nature de signe (Foucault, 1966, 62-3). Le discours va acquérir une fonction de description, sera l'instrument de dénotation du réel concret. Le langage de la représentation sera toujours concomitant d'un réel, où l'intelligible est irréductiblement coupé du sensible, où le langage s'effacera toujours face au monde « extérieur » qui renverra au réel, et au critère de toute évaluation (Barthes, 1984, 184-6).

Avec cette conception, le langage prend un statut nouveau. Il ne sera pas le lieu d'immanence qui participera à la composition des sujets amoureux de savoir, désireux de

devenir meilleurs ensembles. Le langage deviendra monologue, la communication sera un acte passif d'identification. Il n'y aura aucune amorce de réponse, le signe relèvera plus du signal, la compréhension passive est une perception de « l'objet-signal ». Descartes et son culte de la forme figée va considérer le langage comme le philologue considère la langue morte ou étrangère ; l'énonciation isolée et figée est la donnée ultime de tout acte langagier (Bakhtine, 1977, 100-11). L'essentiel est l'identité normalisée, et la langue ne peut que fonctionner selon un système logique à base 0-1 (faux/vrai – ou peut-être plutôt faux/non faux). Dieu, la loi, la définition fonctionne comme le 1 dans ce système linguistique, et correspond à l'interdit (Kristeva, 1967, 444-448). Le mot dénotatif et objectal, l'univoque, est lié au monologisme de la méditation cartésienne, et rejette la pensée et l'activité philosophique hors de toute action, de tout contexte social, politique et communicationnel. La méditation est un monologue qui va chercher le général à partir du particulier, elle suppose une hiérarchie dans la structure de la substance. Le destinataire sera toujours une entité absolue qui existe hors et indépendamment du champ linguistique – monologue et non plus dialogue (Kristeva, 1967, 460-2).

Le refus des opinions, le refus de participer au dialogue pousse Descartes à chercher une vérité qui vaille hors de toute opinion. Le mouvement qui pousse Descartes à fonder le penser comme plan de la réflexion philosophique le mène à distinguer penser et communiquer. Bien plus, le langage n'est dès lors plus le champ dans lequel se déploie la pensée dans la situation de dialogue avec l'ami, mais devient le simple médium de la pensée, dont on se sert quand on veut transmettre la vérité/message à celui qui écoute

passivement/le récepteur. Descartes rend donc possible une métaphysique de la connaissance. L'homme devient sujet, le sujet de référence du monde quant à sa vérité : seul ce qui est objet est reconnu. Le monde n'est plus ce qui est simplement présent, mais ce qui, dans la représentation est posé comme objet face au sujet : « La représentation est objectivation investigante et maîtrisante. La représentation rabat tout à l'unité de ce qui est ainsi objectif » (Heidegger, 1962, 141). La vérité devient certitude de la représentation, et le monde objectivité de la représentation. Le monde devient objet dans et par la représentation. Heidegger affirme que c'est la démarche cartésienne qui va inaugurer l'ère des conceptions du monde, la possibilité même d'émergence d'un tableau du monde dans sa totalité et comme système. Le fait de placer le sujet comme point de référence du monde dans le cadre d'une vérité objectivante rend possible la conception du monde comme image dans le champ de la représentation du sujet porteur de la vérité de ce monde représenté (Heidegger, 1962, 113-9). Surmonter Descartes demandera donc une reformulation de ce qu'il a fondé comme champ de la vérité, à savoir le sujet centre et garant de toutes représentations (Heidegger, 1962, 130-1).

cf Michel Serres
le dialogue comme coopération
dialogique contre le bruit ? 57

L'alternative nietzschéenne au platonisme

Nietzsche et le discours comme pratique

Les déplacements successifs qui ont eu lieu depuis Platon ont eu la double tendance de réduire le potentiel poétique du discours, et de la sorte d'évacuer toute la dimension relationnelle et productive du langage. Le discours n'est alors plus considéré comme énonciation, mais comme énoncé avec une valeur propre et autonome. La dégénérescence de l'approche dialogique culmine avec le projet cartésien d'une vérité évidente placée dans le champ de la représentation garantie par le sujet pensant. Le discours n'est alors plus qu'un instrument de représentation d'un monde donné et éternel. En problématisant notre rapport à la pensée et au monde, Nietzsche rend possible ce qu'il appelle une « *grande politique* » (Nietzsche, 1992, Pourquoi je suis un destin, § 1). Le lecture du platonisme présentée par Deleuze sera donc cruciale pour notre propos ici, dans la mesure où elle offre le diagnostic qui permettra de faire le lien avec la démarche interprétative nietzschéenne, invitant ainsi à considérer les productions discursives dans leur immanence et du point de vue de leurs effets et de leur productivité intrinsèque. La motivation morale du platonisme va de paire avec la négation de l'immanence, la volonté de réduire la nature à une simple image, et de la juger en fonction de l'idée morale qui la transcende (Smith, 2006, 99). Le simulacré porte donc en lui-même la possibilité de discréditer à la fois les notions de modèle et de copie ; renverser le platonisme reviendra donc à affirmer la puissance du simulacre, en refusant le primat de la représentation. La simulation l'emporte sur la

représentation comme puissance de produire un *effet* (Deleuze, 1969, 302-4 ; Deleuze, 1968, 165-8).

Le renversement du platonisme renverra donc à une philosophie du phantasme derrière laquelle il n'y aurait aucune vérité à chercher. La notion d'illusion ne tient plus une fois qu'elle n'est plus confrontée à un réel ; la notion d'illusion est le produit de la métaphysique qui se fonde sur le partage du simulacre et de la bonne copie. La lecture deleuzienne permettra donc de désillusionner les phantasmes, de penser l'immanence et l'événement pur (Foucault, 1970, 888-893). Comme l'indique Foucault, le renversement du platonisme offre une théorie de la pensée affranchie du sujet et de l'objet, « une pensée-événement », une « pensée-phantasme » qui ne cherche pas le vrai, mais se déploie et topologise le monde dans un mouvement d'immanence singulière (Foucault, 1970, 895).

La démarche nietzschéenne correspond à la remise en cause la plus forte du paradigme représentatif du langage qui est associé au platonisme. En se penchant sur la morale, sur la *valeur* de la morale, Nietzsche cherche à ressaisir hors de toute transcendance ce qui constitue le propre historique de l'humain et du social. Nietzsche fonde son « *empirisme supérieur* » sur une réflexion différentielle et génétique de l'expérience et du sens. L'empirisme et le pragmatisme « très spéciaux » de Nietzsche se présentent donc comme une alternative au platonisme, et plus particulièrement comme le refus du « rationalisme à la française » et de « la dialectique allemande » (Deleuze, 1962, 56-7 ; 2003, 187). Le langage sera une pratique, et les diverses modalités de son usage

deviendront un élément central de la constitution d'un champ social et communicationnel. La critique nietzschéenne est donc intéressante dans la mesure où elle permet de regagner la dimension productive du discours, ainsi que la dimension politique et sociale de tout acte communicationnel – il apparaît même que cette distinction du champ du communicationnel et du politique s'estompe au profit d'une pragmatique généralisée, d'une sémiologie guidée par les notions de force, de sens et de valeur. Cette réappropriation du discours ne se fera cependant pas selon des critères platoniciens du dialogue et de l'entente, mais plutôt selon une dynamique différentielle où entente et désaccord ne bénéficient plus d'un statut absolu, mais correspondent plutôt à deux déclinaisons possibles d'un même processus productif et immanent. Le langage ne sera pas un médium, mais sera créateur de tout un ensemble d'effets. Avant même de considérer les manifestations discursives au niveau de leur contenu, il faudra chercher les façons dont elles participent à la constitution d'un champ d'interaction, et les valeurs, les modalités de vie dans lesquelles elles s'inscrivent.

La démarche nietzschéenne peut en grande partie être lue à la lumière de Descartes, en opposition au platonisme et du paradigme de la représentation qu'il suppose. On a vu que chez Descartes, la représentation est en dernière instance garantie et reproduite par le sujet. En critiquant la notion de sujet, Nietzsche réfute la notion de cogito entendue comme certitude immédiate, et associe la fiction de l'unité à ce même sujet (Wotling, 1999, 22-6). La philosophie de Nietzsche prend la forme d'une psychologie, mais d'une psychologie radicale, résolument anti-métaphysique, qui déconstruit le sujet au profit de l'infra-conscient, au profit d'une multitude de forces, d'un primat de l'affect sur la représentation.

Nietzsche replace le cogito dans le champ du corps, conçu comme instincts et affects, comme processus complexe de phénomènes interprétatifs. La conscience est le symptôme de quelque chose qui n'est pas spirituel, le produit d'une pluralité de forces (Wotling, 1999, 60-3 ; Deleuze, 1962, 44-5). En procédant de la sorte, la démarche de Nietzsche constitue une rupture radicale avec l'ensemble de la tradition philosophique, et plus particulièrement la tradition commencée avec Descartes qui postule une différence ontologique insurmontable entre le cogito et le monde, et qui ne peut définir l'entreprise philosophique qu'en termes épistémologiques. La pensée, le langage et la vérité ne pourront plus être considérés comme des champs autonomes, comme des éléments ayant une valeur ontologique propre, mais comme des effets de différents agencements affectifs, comme le symptôme de différentes formes de vie.

Nietzsche insiste sur la manière dont la pensée et le langage sont une pratique, s'inscrivent dans l'ensemble du champ social et ne peuvent être considérés comme participant d'un domaine pur et idéal. Chaque pratique, chaque pensée, chaque discours doivent être abordés du point de vue du type de vie duquel ils émergent et auquel ils renvoient. L'intégrité d'un discours ne se trouve pas au niveau des arguments développés, mais bien plutôt au niveau du type de vie dont il témoigne. Contrairement à la démarche cartésienne, qui fait de la pensée un lieu pur, et du langage un simple instrument de transmission, Nietzsche va intégrer tous les éléments de l'existence dans une pragmatique généralisée. La pensée consciente, et à ce titre la pensée philosophique ne s'oppose pas à l'instinctif. La pensée consciente est guidée par les instincts. Derrière toute logique se

trouvent des évaluations liées à une espèce de vie. L'instinct de connaissance n'est donc pas le germe de toute philosophie ; la connaissance relève de l'instinct, et à se titre est avant tout tyrannique. La forme de pensée sera toujours associée à un certain usage du langage, à une certaine façon de moduler le rapport au monde, à soi-même et aux autres (Nietzsche, 2000, § 3-6).

Quand Nietzsche considère la différence entre sentiments moraux et concepts moraux, il souligne la divergence de ces deux champs. Les concepts moraux sont secondaires, viennent après les sentiments moraux dans le simple but de les justifier et les légitimer : « l'histoire des sentiments moraux est totalement différente de l'histoire des concepts moraux. La puissance des premiers s'exerce *avant* l'action, celle des seconds surtout *après* l'action, face à la nécessité de s'expliquer sur elle » (Nietzsche, 1989, § 34). La volonté de vérité telle que manifestée dans le platonisme, l'usage du langage soumis à cette volonté de vérité se veut un champ homogène et fermé sur lui-même. Ce renferment en lui-même du langage doit être pris comme un effet secondaire, comme un pli dans le champ pragmatique des forces ; si la connaissance et le langage en sont venu à valoir en-soi, c'est uniquement dans la mesure où ils ont émergé du champ différentiel et immanent des forces et se sont constitué en domaine autonome. Cet exemple illustre de quelle manière le langage et l'usage conceptuel n'est pas à proprement parler un champ fermé sur lui-même, mais *est appelé*, trouve toute sa cohérence dans un champ de pratiques auquel il participe activement.

L'entreprise nietzschéenne ne pourra s'appuyer sur la distinction du fait et de l'apparence qui se déploie à partir du champ de la représentation. Nietzsche substitue à cette distinction celle du sens et de la valeur. Interprétation et évaluation deviennent les deux dimensions d'une philosophie critique qui se place alors comme symptomatologie et sémiologie. Avec Nietzsche, une chose n'a jamais *un* sens. Chaque chose a une multitude de sens qui expriment les forces qui agissent en elle. Bien plus, avec Nietzsche il n'y a pas de « choses » à interpréter. Les choses sont déjà des interprétations, un certain investissement du monde, et il n'y a rien à interpréter en dernière instance sauf les forces et les jeux de domination (Deleuze, 2002, 165) :

toute l'histoire d'une 'chose', d'un organe, d'un usage peut ainsi constituer une chaîne incessante de signes, de réinterprétations et de réajustements, dont les causes n'ont pas nécessairement de rapport entre elles, et plutôt se suivent et se succèdent d'une façon toute contingente. Le 'développement' d'une chose, d'un usage, d'un organe, n'est dès lors rien moins que son progrès vers un but, et encore moins un progrès logique et bref obtenu avec le minimum d'énergie et de coût ; mais il est la succession de procès de domination qui s'y jouent, plus ou moins profonds, plus ou moins interdépendants, sans oublier les résistances qu'ils opposent toujours, les tentatives de transformation aux fins de défense et de réaction, ainsi que le résultat des réactions réussies. Fluente est la forme, et plus encore le 'sens' ... (Nietzsche, 1996, § 12).

Nietzsche introduit les notions de force et de (volonté de) puissance au cœur de la pensée. La philosophie aura donc pour tâche de procéder par interprétation et évaluation : interpréter un sens, évaluer une valeur. S'interroger sur la valeur de la morale, sur la valeur des valeurs demande un travail d'évaluation, de se placer du point de vue de la hiérarchie,

de faire de la hiérarchie le problème fondamental (Nietzsche, 1988, préface, § 7). Nietzsche va développer une méthode tragique, une méthode de dramatisation. Il ne pose pas la question du « *Qu'est-ce que* », mais demande « *Qui* » pose cette interprétation ? Quelles sont les forces, quelle volonté se trouve derrière de tels préjugés ? Nietzsche va donc chercher à voir le sens d'une chose en fonction de la force qui se l'approprie. L'histoire d'une chose sera la succession des forces qui s'en emparent ; un même objet change de sens selon la force qui se l'accapare. L'interprétation va chercher le sens d'un objet, d'une pratique, d'un concept, en identifiant la force qui s'en empare et qui lui donne une telle signification (Deleuze, 1962, 66). La morale de l'homme dans cette perspective deviendra sa physiologie, et la réalité anthropologique se présente comme une fonction de l'irréalité axiologique (Birault, 1962, 36-7). En ce sens, il y a une réduction de l'ontologie à l'axiologie : l'étude du platonisme ne portera pas sur ce qu'est la connaissance est en soi, mais sur la façon dont on a fondé un certain empire de la connaissance, toujours humain, historique et contingent (Birault, 1962, 46). Tout travail d'interprétation comportera donc une typologie. La question du « *Qui* » ne renvoie pas à un individu empirique, mais au type de vie qui pose telle ou telle interprétation, les forces qui conditionnent tel ou tel sens. Le type sera le personnage conceptuel de la philosophie, un composé de forces, « une réalité à la fois biologique, psychique, historique, sociale et politique » (Deleuze, 1962, 132).

Dans cette mesure, le langage ne peut plus se situer chez Nietzsche comme horizon indépassable, ou comme une manifestation pouvant être considérée isolément et comme valant en-soi. La parole doit avant tout être considérée comme activité, comme une activité

qui doit être ramenée à tout un champ affectif. Le langage ne sera pas considéré comme représentant d'une chose, mais comme manifestation d'une certaine typologie. Il ne s'agit pas de se placer du point de vue de celui qui écoute passivement, comme si le mot valait en lui-même et « voulait dire » quelque chose : le mot veut dire quelque chose du point de vue de celui qui dit quelque chose et qui veut quelque chose en le disant. Il s'agit avec Nietzsche de procéder à une linguistique active, de chercher le type d'existence qui parle et qui nomme. Ce rapport au langage se doit d'être une symptomatologie – interpréter et chercher le sens dans les forces qui le produisent – une typologie – interpréter la qualité des forces, leur noblesse ou leur bassesse – et une généalogie – un travail qui se situe dans le champ de l'histoire pour rechercher l'origine de ces valeurs (Deleuze, 1962, 83-6).

Le discours doit donc être considéré comme une force, comme une certaine façon de machiner les forces et de diriger leurs flux. Il n'est alors plus question de l'origine du langage, de « l'être du langage », mais de ses usages et de ses effets toujours différentiels, immanents et contingents. Différentes modalités du discours participent d'un mode de vie donné, et modulent et produisent des effets nouveaux. On pourra distinguer les discours en tant qu'ils déploient des concepts différents, mais aussi et surtout en tant qu'ils occupent une place, une fonctionnalité différente dans chaque agencement affectif. Le discours renvoie toujours à un agencement d'une multitude de forces et de valeurs. Il s'agit de regarder en quoi consistent les actes immanents au langage selon chaque régime sémiologique, et de voir les transformations qui accompagnent chaque acte de langage. En somme, il s'agit de procéder à une généalogie qui est également une éthologie des

différents régimes de langage (Deleuze et Guattari, 1980, 102 ; Deleuze, 1981, 168-70). La représentation et le régime de la représentation qui investit le discours correspondent à un régime de signe particulier, où le discours acquiert des effets et un mode de fonctionnement particulier, dont on peut toujours retracer la généalogie (Foucault, 1966, 72). Ces régimes de signes, ces sémiotiques différentes qui émergent, se côtoient et disparaissent ne peuvent être considérées en elles-mêmes. Le régime signifiant du signe, qui ouvre le champ à la connaissance conçue comme représentation et renvoi infini du signe dans le non-lieu du langage, est une des manifestations d'un agencement réactif, d'une multitude des forces basses qui investissent non seulement le champ du discours, mais également celui des pratiques (Deleuze et Guattari, 1980, 140-7).

Le problème de la vérité tel que posé par Descartes devient alors un problème central de la démarche nietzschéenne. La problématisation de l'évidence cartésienne permet de critiquer directement l'entreprise philosophique placée sous le signe du platonisme. S'intéresser à la vérité non pas du point de vue de ce qu'elle est, mais plutôt du point de vue des valeurs auxquelles elle renvoie permet de repérer le champ moral qui a corrompu toute l'entreprise philosophique et notre rapport au monde, de mener un retournement effectif du platonisme. La pensée consciente n'est pas un havre de paix, le lieu où la rationalité peut se déployer harmonieusement hors des contraintes et des contingences de l'existence. La pensée consciente est le produit du rapport à l'autre et de l'usage du langage autour duquel il a été centré, une activité instinctive qui traduit un état physiologique (Nietzsche, 1982, § 354 ; 2000, § 1-4). La conception classique qui vise à penser la

connaissance du point de vue de la vérité ne peut dès lors plus être considérée comme valant pour soi. Avec le recours à une perspective « typologique », la question « qu'est-ce que la vérité » devient donc celle de « qui veut la vérité ». Il s'agit de voir dans cette évaluation quel type de vie est soutenu et prolongé par la vérité, quelles sont les valeurs qui la caractérise. Il faut rattacher la vérité et le vouloir de la vérité non pas à la structure de l'entendement, ni au monde dans toute l'objectivité de son être, mais plutôt au type de vie qui développe cette notion qui s'attache aux évaluations et aux interprétations qui président à l'établissement d'une morale donnée. Le fait psychologique de l'évidence est en lui-même symptomatique de dynamiques qui dépassent tout cas singulier et empirique (Vattimo, 1967, 206-8). Dans le cas du platonisme, et dans sa manifestation idéale chez Descartes, la vérité comme certitude et évidence, l'usage du langage comme monologue et instrument de représentation, sont des manifestations de l'homme qui médite, de l'humain qui a un sentiment de manque et de faute, et un travail d'ascèse.

Premier déplacement : Michel Foucault et le dispositif

Les travaux de Nietzsche permettent de remettre en cause l'ensemble de la démarche qui est fondée sur une philosophie de la vérité. Par là-même, Nietzsche offre la possibilité d'une pensée radicale, où les notions de politique et de communication se joignent dans une pragmatique généralisée des forces et des types qui y correspondent. Les notions de nature et de culture – dont la distinction se trouve au coeur de toute la démarche

de la représentation – s’efface et prend la forme d’une certaine pratique de la pensée (Bennett et Connolly, 2002, 157-9). Cependant, peu de travaux ont semblé prendre au sérieux les contributions de Nietzsche à une analyse du champ social. En affirmant la volonté de puissance, Nietzsche montre dans quelle mesure la connaissance est un acte de création, une production artistique qui émerge des rapports de force. La conception nietzschéenne de la force apparaît donc comme une conception positive, qui s’oppose à toute une tradition qui tend à voir dans la force une puissance négative qui ne peut qu’empêcher ou interdire (Ansell-Pearson, 1986, 498-9). Malgré ce point, une certaine incompréhension des travaux de Nietzsche et de leur pertinence pour toute pensée politique, sociale et communicationnelle persiste. En insistant sur le surhomme comme créateur de valeurs, sur le rôle exemplaire de l’ermite et sur la vertu de la solitude, Nietzsche a rapidement été catégorisé non pas comme un penseur anarchiste, mais comme un penseur a-politique et a-social (Colman, 1966, 568-9). Or, une lecture, même superficielle, montre, sinon son admiration, du moins la reconnaissance de Nietzsche envers les penseurs fondateurs de la pensée politique, et plus particulièrement de la tradition réaliste.⁵

⁵ Le rapport de Nietzsche à la tradition politique est une question complexe et importante. Une telle réflexion nous écarterait malheureusement de notre propos, et devra faire l’objet d’une étude ultérieure. Il est tout de même intéressant de noter à titre indicatif que Nietzsche semble en effet ne pas tarir d’éloges à l’égard de Machiavel, qu’il considère comme exemplaire tant du point de vue de son expression et de son style, que de la puissance de sa pensée et de sa démarche : « Mais comment la langue allemande parviendrait-elle, fût-ce dans la prose d’un Lessing, à imiter le tempo de Machiavel, qui dans son *Principe* nous fait respirer l’air sec, raffiné de Florence et ne peut s’empêcher de présenter l’affaire la plus sérieuse en un *allegro* déchaîné : non sans un malicieux sentiment artistique, peut-être, de l’opposition à laquelle il se risque, – des pensées longues, difficiles, dures, dangereuses, et un tempo galopant, de la meilleure et plus espiègle humeur » (Nietzsche, 2000, § 28). Le rapport de Nietzsche à Hobbes semble plus ambigu. Dans sa critique de Strauss, et du courage nécessaire à toute entreprise philosophique, Nietzsche qualifie Hobbes d’« esprit intrépide » (Nietzsche, 1990, « David Strauss l’apôtre et l’écrivain », § 7). Plus tard, Nietzsche rangera cependant Hobbes

On constate donc qu'il y a bien chez Nietzsche une conscience aiguë de l'enjeu social de sa démarche et du renversement du platonisme. C'est donc la nature éparpillée, inachevée de certaines de ses conclusions qui rendent difficile le recours à sa démarche pour une réflexion sur le devenir politique des différentes sociétés. Michel Foucault apparaît donc comme un lecteur important de l'œuvre de Nietzsche, et ses travaux offrent une voie intéressante pour la poursuite des intuitions nietzschéennes dans le champ des études en communication. Tout comme chez Nietzsche, on retrouve dans les travaux de Foucault une remise en cause de tous préjugés ontologiques. La critique sera donc toujours lue sur le plan des formes de vie, d'une évaluation des formes de sociabilité et d'interaction qui caractérisent un agencement social (Connolly, 1993, 367-8). La substitution chez Foucault du terme « dispositif » au type nietzschéen dénote ainsi un intérêt plus sociologique et historique que psychologique. Dans cette mesure, on peut considérer que c'est par l'intermédiaire de Nietzsche que Foucault est à même de contribuer et de participer à tout un pan des études du social et des interactions qui y prennent place (Ansell-Pearson, 1991, 267-70). C'est à partir de Nietzsche que Foucault pourra placer l'ensemble de sa démarche sous le signe du pouvoir et du savoir. Pour Foucault, comme pour Nietzsche, le champ social est considéré comme le théâtre de la guerre et des luttes,

aux côtés de Hume et Locke comme représentatif des penseurs anglais qui sont synonymes d'une diminution et d'un abaissement de la valeur du concept de philosophe (Nietzsche, 2000, § 252). Il apparaît évident que Nietzsche est plus critique envers Hobbes qu'envers Machiavel. Il n'en demeure pourtant pas moins que Nietzsche a développé dans ses textes une certaine affinité vis-à-vis de la tradition réaliste qui fonde toute réflexion sociale sur la primauté du conflit, et une réflexion politique qui ne se fonde pas sur la morale ou la loi, mais qui explique plutôt comment celles-ci ont émergé comme effet des luttes et des conflits. Une meilleure compréhension de ce rapport entre Nietzsche et la tradition réaliste serait certainement une des voies d'accès privilégiée à une réhabilitation proprement politique de l'œuvre de celui-ci.

des tactiques et des stratégies. Foucault insiste sur la nature polémique de toute connaissance, et par conséquent sur la dimension créatrice des conflits sociaux. Avec Foucault, les discours prennent donc une place privilégiée. Avec la place prépondérante prise par le conflit et la lutte, c'est l'instance des discours qui prend une conception nouvelle, et les schémas sociaux qui deviennent marqués par l'enjeu de la vérité (Thiele, 1990, 915-8).

 Avec les dispositifs, il s'agira de mener une « épreuve d'événementialisation », de repérer parmi des ensembles disparates des connexions entre des technologies de pouvoir et des discours. Dans ce sens, tout comme chez Nietzsche, les formes sont constituées par les diverses forces en présence qui interagissent dans le non-lieu que constitue l'émergence ; un événement est un rapport de forces (Deleuze, 1990, 159). Cette conception du pouvoir et du savoir qui anime la démarche foucauldienne demande une reformulation de ces deux termes. Selon Foucault, les théories traditionnelles du pouvoir s'inscrivent dans le champ métaphysique et moral, qui cherche l'élément fondateur de tout pouvoir. La critique prend donc une forme de prophétie ou de prédication (Foucault et Deleuze, 1971, 3-4 ; Foucault, 1976, 14-5). Le projet de Foucault commande une nouvelle compréhension du pouvoir, de ce qu'il a d'intrinsèquement productif, de la manière dont il peut s'articuler sur un ensemble de forces et donner lieu à une multiplicité de singularités ponctuelles. Foucault conçoit donc les relations de pouvoir comme des rapports mouvants entre des forces. Le pouvoir doit donc être déchiffré à partir de ces rapports entre forces (Foucault, 1976, 128 ; Deleuze, 1986, 77). Comme l'écrit Foucault, le pouvoir est : « la multiplicité des rapports

de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation » (Foucault, 1976, 122). On constate donc que les relations de pouvoir ne réfèrent pas à une configuration figée des rapports de force, mais à une situation stratégique complexe et à un schéma de modification de ces rapports de force ; « c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables » (Foucault, 1976 ; 122). Les relations de pouvoir sont des « matrices de transformation » et non des formes de répartition (Foucault, 1976, 131).

Il s'agira donc dans cette approche de voir ce que les mécanismes de pouvoir ont de positif et la manière dont ils constituent l'ensemble de la réalité sociale ; de développer une « analytique du pouvoir » qui permette de resituer la multiplicité des rapports de pouvoir, ainsi que de voir comment ces derniers déterminent les domaines et objets sur lesquels ils portent (Foucault, 1976, 109 ; Foucault, 1997, 38). Il faut partir à la recherche des différents pouvoirs qui s'entremêlent et composent la société de façon discontinue et aléatoire. Le pouvoir n'est donc pas global, mais local, sans pour autant être localisable et pouvant être rapporté à un point central d'où il émanerait. Les relations de pouvoir sont diffuses au sein de la société (Deleuze, 1986, 34). Il n'y a point d'extériorité par rapport au pouvoir, les relations de pouvoir s'exercent à partir de points innombrables et sont à être caractérisées par les points singuliers par lesquels elles transitent (Deleuze, 1986, 33 ; Foucault, 1976, 123-7). Cette emphase sur le local implique d'adopter une perspective « ascendante ». L'analyse des phénomènes d'ensemble passera par une analyse de ces « micro-pouvoirs » qui infusent la société. Deleuze et Guattari ont bien indiqué comment

toute politique est à la fois macro et micro-politique. Les segmentarités globales sur lesquelles s'exercent l'Etat sont avant tout le produit d'interactions et d'activités infinitésimales (Deleuze et Guattari, 1980, 254-61). Les travaux de Foucault et de Nietzsche peuvent donc être lus à côté de toute la démarche micro-sociologique de Tarde, en développant l'idée d'un champ immanent en devenir, orientent l'analyse du social vers une analyse des rapports de force infinitésimaux. Les distinctions de base ne seront donc plus entre le social et l'individuel – tout deux des produits, des effets complexes issus des relations de force – mais entre le molaire et le moléculaire (Deleuze et Guattari, 1980, 267). L'analyse du social suit les voies tracées par Nietzsche de dissolution de toute ontologie qui se présenterait en termes d'être. Les rapports de force à un niveau local renvoient à une activité de différenciation, et les phénomènes globaux d'individuation de processus (comme le sujet, la nation, l'Etat, etc.) sont toujours ramenés à des dynamiques d'actualisation de processus locaux (Debaïse, 2008).

Les diverses relations de pouvoir doivent donc à être considérées comme des techniques de création du réel et le modèle stratégique doit être substitué au modèle classique de la souveraineté qui postule un centre identique à lui-même qui irradierait l'ensemble social. Un pouvoir entendu avant tout comme technique signifie qu'il s'agit de procédés qui ont été inventés, perfectionnés, et qui se développent sans cesse. Les tactiques locales, ce que Foucault appelle « micro-pouvoirs », tirent leur spécificité de l'intégration avec des « stratégies d'ensemble » qui les enveloppent, soient des technologies. De même, les stratégies ne pourraient assurer des effets globaux sans ces techniques locales qui leur

servent de support et de point d'encrage. La notion de stratégie renvoie à une intentionnalité qui est celle des objectifs à atteindre et des buts visés. Cependant, cette stratégie ne peut ni ne doit être comprise à partir d'un individu donné – eût-il expressément formulé la théorie en partie ou dans son intégralité. La stratégie correspond à un niveau molaire, est de l'ordre d'un agencement collectif et est un produit des relations de forces et des processus d'individuation micro-sociaux. Il s'agit précisément là d'un dispositif global, ou en termes nietzschéens d'un type à l'échelle macroscopique, qui ne tire sa cohérence que des rapports de forces et de l'actualisation qui en résulte. Comme Foucault l'indique, il y a « double conditionnement d'une stratégie par la spécificité des tactiques possibles, et des tactiques par l'enveloppe stratégique qui les fait fonctionner » (Foucault, 1975, 31-5 ; 1976, 125-32 ; citation 132).

Le problème du pouvoir consiste donc à décrire ses effets sans les rapporter à des causes. On est là encore face à un travail éthologique où il faut voir les possibilités d'affecter et d'être affecté dans un champ micro et macro-politique. L'analyse des relations de pouvoir va s'attacher à l'imbrication des relations de force avec les stratégies. Il s'agit donc de retracer les mécanismes productifs d'une société d'une perspective fonctionnaliste, mais d'un fonctionnalisme immanent qui met à jour les logiques de schématisation qui ordonnent le champ de différenciation des forces. Il ne s'agit pas tant d'imposer une forme figée, que de conditionner et maintenir une dynamique et un rapport de forces donné (Stengers, 2002, 185). L'exercice du pouvoir est un mode d'action de certains sur d'autres.

Le pouvoir opère dans un champ de possibilités et est : « une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, ou futures ou présentes » (Foucault, 2001b, 1055).

« *Dispositif* » est le terme que Foucault emploie pour référer à ces différentes technologies de pouvoir. Un dispositif englobe une certaine configuration de rapports de force, et prend en compte également les énoncés constitutifs d'un ensemble de savoirs. En ce sens, il y a une relation circulaire entre savoir et pouvoir au sein d'un dispositif : le pouvoir produit du savoir et s'appuie sur celui-ci, et le savoir s'appuie sur les relations de pouvoir en même temps qu'il en produit. Une analyse du pouvoir est indissociable du régime de vérité qui y est associé (Foucault, 1976, 48-9 ; Deleuze, 1989, 186-7). Intégrer l'analyse des discours à ces relations de pouvoir implique un certain nombre de choix. L'analyse des discours doit se porter « à un niveau qui permettrait de saisir la pratique discursive au point précisément où elle se forme » (Foucault, 2003, 14). Le discours est une action, une manifestation du pouvoir qui trouve sa cohérence dans une sémiologie de la force et des schémas de structuration d'actions (Garnar, 2006, 355-8). Les pratiques discursives vont donc être abordées du point de vue de ces dispositifs de pouvoir considérés comme points à partir desquels leur formation sera assignée. C'est en ramenant ces discours aux relations de pouvoir desquels elles émergent que ces pratiques discursives pourront être analysées (Foucault, 2003, 15-8). Foucault énonce son hypothèse de travail comme suit : « dans toute société la production de discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en

redoutable matérialité » (Foucault, 1971, 10-1). Traiter les discours comme des ensembles d'événements discursifs demande donc à les traiter selon des séries homogènes, mais discontinues les unes par rapport aux autres. Ce décalage global apporté par Foucault invite donc à ne pas traiter des représentations derrière les discours, mais à traiter les discours « comme des séries régulières et distinctes d'événements », introduisant par-là même le hasard, le discontinu, la matérialité dans toute analyse des discours (Foucault, 1971, 61).

Dans ce contexte, l'analyse des discours renvoie, plutôt qu'à des conditions « épistémiques » de connaissance, à une étude des conflits et des dominations qui traversent les pratiques discursives (Foucault, 2001a, 1406-9). On constate donc qu'au lieu de considérer que la notion de pouvoir remplace la notion de savoir, il semblerait que les travaux de Foucault appellent à un renouvellement de la notion de connaissance, pour placer en son sein les luttes et stratégies sociales. Dans une veine nietzschéenne, le savoir devient le produit – et en retour devient l'un des enjeux – des luttes, stratégies et dominations qui parcourent l'espace social. Foucault affirme donc « qu'il n'y a de connaissance que sous la forme d'un certain nombre d'actes qui sont différents entre eux et multiples dans leur essence ; actes par lesquels l'être humain s'empare violemment d'un certain nombre de choses, réagit à un certain nombre de situations, leur impose des rapports de force » (Foucault, 2001a, 1419). Quand Deleuze parle du champ pré-philosophique qui rend possible la philosophie, on peut supposer qu'il s'agisse justement du champ d'interaction des forces et des pratiques auquel répondent – et dans lequel s'inscrivent – des discours philosophiques donnés. Le projet foucauldien d'interprétation des discours devient

discours philosophiques donnés. Le projet foucauldien d'interprétation des discours devient alors celui d'une histoire politique de la connaissance, marqué par « le problème de la formation d'un certain nombre de domaines de savoir à partir des rapports de force et des relations politiques dans la société » (Foucault, 2001a, 1420). Il n'y a pas de « prédiscursivité » du monde qui accueillerait le discours de façon harmonieuse. Le discours est une pratique singulière, qui ne peut être considérée dans un jeu de signification par l'entremise duquel il représenterait le monde, s'intégrerait dans le champ social comme médiateur du monde ou de la pensée. Foucault insiste sur ce point : « Il faut concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons ; et c'est dans cette pratique que les événements du discours trouvent le principe de leur régularité » (Foucault, 1971, 55). Il faut partir du discours et de son apparition et de sa singularité. En somme, il faut considérer le discours du point de vue de ses conditions de possibilités « externes », et chercher la série aléatoire des événements dans laquelle il est pris. La cohérence d'un discours n'est donc pas à rechercher dans son intériorité, dans ce qu'il signifie, ce qu'il affirme représenter, mais plutôt dans le champ de différenciation duquel il émerge, de la série dans laquelle son émergence est comprise.

Il ne s'agit donc pas ici de prendre l'opposition du vrai et du faux « à l'intérieur » d'un discours, mais plutôt de rechercher dans la volonté de vérité un système d'exclusion fort qui régit l'usage du langage, un système d'exclusion historiquement constitué, qui est passé par un ensemble de mutations, et qui exerce un pouvoir de contrainte sur les autres discours, qui petit à petit soumet l'ensemble du champ discursif à ses exigences (Foucault,

vérité est fondé sur une certaine conception du rapport entre discours et pouvoir, et présente un thème qui traversera la culture occidentale et qui guidera toute la pensée relative au pouvoir et à son rapport au savoir. Selon Foucault, ce partage du vrai et du faux, est avant tout une procédure qui cherche à discréditer non pas tellement le sophiste, mais plutôt le tyran, à établir une distinction et une autonomie radicale du savoir à l'égard de celui qui détient le pouvoir (Foucault, 2001a, 1437-9). Le partage du vrai et du faux est concomitant de la considération du discours en tant qu'énoncé ; on ne considère ou n'évalue plus le discours dans son contexte d'énonciation. C'est une fois que le discours est abstrait, pris comme valant pour-soi que le partage du vrai et du faux peut s'instaurer. Selon Foucault, cette nouvelle perspective, qui chasse le tyran, et avec celui-ci le sophiste, est une position qui vise à discréditer tout discours énoncé à partir du pouvoir, qui est lié à l'exercice du pouvoir. On constate donc ici que le pouvoir est toujours présent, mais il se déplace de la situation sociale d'énonciation à tout un ensemble de procédures sociales d'exclusion. Le pouvoir joue donc toujours, mais selon des modalités différentes. La « transcendance », la « signification » représentent donc un décalage dans l'économie du pouvoir qui investit le discours.

Le mouvement qui consiste à considérer le discours comme une instance fermée et repliée sur elle-même est donc un effet des forces et du champ social. Le discours doit être considéré dans son extériorité ; l'intériorité des discours n'est qu'un effet d'optique, un pli, un certain retournement de la force sur elle-même au point du discours. Les travaux de Foucault sur la représentation illustrent bien ce point : le champ de la représentation répond

et relaie tout un ensemble de pratiques économiques, médicales et biologiques qui ne peuvent être réduites aux seules pratiques discursives. Avec le paradigme de la représentation, le langage se constitue en sphère autonome qui vaut en lui-même. Le signe ne devient signe que dans la mesure où il développe un mouvement de renvoi infini à d'autres signes (Foucault, 1966, 60-81). Or, en se constituant en domaine autonome sous le signe de la représentation, c'est l'ensemble du champ des objets qui est affecté. Il y a une dynamique circulaire entre pratiques discursives, dans la mesure où le champ du discours est un effet des processus d'individuation micro-politiques, et où cette sphère, une fois constituée, infléchit le champ des pratiques et des objets qui y sont visés. Cependant, cette volonté de vérité n'apparaît pas immédiatement. C'est le refus de voir le discours engagé dans les luttes et les relations de pouvoir qui entraîne cet « oubli ». « Le discours vrai, que la nécessité de sa forme affranchit du désir et libère du pouvoir, ne peut pas reconnaître la volonté de vérité qui le traverse ; et la volonté de vérité, celle qui s'est imposée à nous depuis bien longtemps, est telle que la vérité qu'elle veut ne peut pas ne pas la masquer » (Foucault, 1971, 22). La volonté de vérité est donc caractérisée avant tout comme la volonté d'être un discours hors pouvoir, comme le montre son origine et la volonté de chasser le sophiste. La volonté de vérité est donc toujours basée sur le pouvoir, mais sur un pouvoir qui agit selon des modalités différentes que le discours du sophiste, lié à la personne qui parle, son autorité, et la façon dont il prononce le discours – en somme selon des modalités différentes à la théâtralisation et la dramatisation des discours.

Tous ces points développés par Foucault semblent donc être des éléments cruciaux pour une approche nouvelle de l'analyse des discours. En montrant comment l'intériorité du discours, son ancrage dans le champ de la signification, est le résultat d'une pratique et d'un investissement particulier de la pratique discursive, issu de la volonté de vérité, Foucault nous montre comment l'analyse doit réintégrer le discours entendu comme pratique dans le champ de la lutte et des forces. Le discours ne serait donc pas cet espace soustrait de la violence et de l'arbitraire du politique ; depuis le platonisme il est plutôt un des instruments de pouvoir les plus fins et subtils de toute société fondée sur le préjugé de la vérité. En problématisant la valeur même du langage, l'approche de Foucault semble donc la mieux à même de prolonger la problématique nietzschéenne de la morale, et de prendre l'analyse des discours comme point d'entrée à toute analyse communicationnelle des relations de pouvoir.

Discours, vérité et jeu

Derrida et l'écriture

Les travaux de Foucault permettent donc de prolonger la démarche nietzschéenne dans une voie qui s'accorde avec une démarche communicationnelle et sociologique. Un point cependant demeure, qui semble demander à ce que l'on élargisse le champ des analyses foucaaldiennes concernant les dispositifs de pouvoir-savoir. En effet, on constate

que les analyses de Foucault portant sur le pouvoir sont contemporaines d'un mouvement qui a consisté à délaissé l'analyse du champ littéraire. Le littéraire, contrairement aux discours à prétention de vérité, semble échapper à tout processus d'unification sous un même dispositif, renvoie à une discontinuité pure et ponctuelle qui ne peut s'inscrire que très difficilement dans une recomposition des discours sous le signe d'un régime de vérité (Revel, 2002, 74-5). Foucault n'affirme pas que tout discours s'inscrit dans une volonté de vérité. Cependant, sa démarche ne semble pas être la mieux à même de rendre compte d'une certaine dimension des discours qui ne s'inscrit pas dans le plan du platonisme. S'il est vrai que la vérité constitue un enjeu et une dimension centrale des discours, il existe néanmoins toute une dimension qui échappe aux exigences de la vérité, et qui déploie le discours selon des lignes autres.

Contrairement à l'approche de Foucault, qui cherche à identifier les différentes formes de véridiction qui ont informé le champ social, ainsi que la manière dont elles se sont constituées et succédées, Derrida va chercher à déconstruire l'entreprise platonicienne. En procédant de la sorte, il offre une manière de renverser le platonisme, sans considérer directement la vérité. En somme, Derrida ne va pas chercher à identifier les pratiques de véridiction dans leur réalité effective. En s'intéressant au langage et au mode d'être du signe, c'est l'existence même de la vérité et du paradigme de la représentation qu'il marque du signe du non-être. En affirmant que le signe est toujours marqué par son itérabilité et l'absence de ce à quoi il réfère, Derrida pourra affirmer que la non-présence et la différance sont au cœur même de la présence à soi, que la représentation n'a jamais été possible

(Derrida, 1967a, 15-6). Le recul infini du signifié et l'absence qui le caractérise est alors chez Derrida considéré comme le fondement même et le mode d'être de toute énonciation. Même plus, il s'agira du fondement de toute expérience et de toute ontologie, dans la mesure où rien – dans le champ du langage tout comme dans le champ de la conscience qui est saturé et épuisé par le langage – ne permet de se trouver face à une présence pleine, vive et authentique : « la différence entre la réalité et la représentation, entre le vrai et l'imaginaire, entre la présence simple et la répétition a toujours déjà commencé à s'effacer » (Derrida, 1967a, 56). Toutes les notions sur lesquelles s'est fondée la tradition philosophique et métaphysique de l'occident, à savoir l'opposition entre réalité et apparence, sensible et intelligible, monde et conscience, sont donc des leurre. Il ne s'agit pas de données avec une valeur ontologique propre, mais plutôt d'effets qui doivent être ramenés en dernière instance à la différence qui les instaure.

Afin de rendre compte de cet état du langage et de la signification – qui s'oppose ainsi au paradigme linguistique classique, qui effectue la différenciation du signe linguistique en signifiant et signifié, reproduisant de la sorte l'opposition entre le sensible et l'intelligible, et reconduisant l'entreprise métaphysique de recherche d'un signifié final et transcendantal (Derrida, 1972, 29-30) – Derrida entreprend de développer un nouveau concept d'écriture, qui vient ainsi se poser comme modèle de toute opération de signification, qu'il appelle « *gramme* » ou « *différance* » :

Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même. Que ce soit dans l'ordre

du discours parlé ou du discours écrit, aucun élément ne peut fonctionner comme signe sans renvoyer à un autre élément qui n'est simplement pas présent. Cet enchaînement fait que chaque 'élément' – phonème ou graphème – se constitue à partir de la trace en lui des autres éléments de la chaîne ou du système. Cet enchaînement, ce tissu, est le *texte* qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte. Rien, ni dans les éléments ni dans le système, n'est nulle part ni jamais simplement présent ou absent. Il n'y a, de part en part, que des différences et des traces de traces. Le gramme est alors le concept le plus général de la sémiologie – qui devient ainsi grammatologie – et il convient non seulement au champ de l'écriture au sens étroit et classique mais à celui de la linguistique (...). Le gramme comme différence, c'est alors une structure et un mouvement qui ne se laissent plus penser à partir de l'opposition présence/absence. La différence, c'est le jeu systématique des différences, des traces de différences, de l'*espacement* par lequel les éléments se rapportent les uns aux autres (Derrida, 1972, 37-8).

Quand Derrida parle « d'écriture », il ne sera donc pas question d'une pratique communicationnelle contingente et historique marquée par l'apparition du papier et de l'encre. Il ne sera pas non plus question d'un certain usage de l'élément langagier. L'écriture renvoie à cet état paradigmatique où tout dialogue et toute présence sont impossibles ; le discours est fondamentalement incapable de toute *re-présentation* d'un objet. L'écriture sera donc considérée comme « l'être du langage », comme ce qui le caractérise et rend compte de toutes ses manifestations. La vérité, un ordre, une description ne sont donc qu'en dernière instance un effet du jeu de différenciation. Tout discours est à la base différenciation, et ce qui rend possible le jeu du masque de la vérité, de la volonté et de l'histoire. La tâche critique comme la comprend Derrida consistera donc à déconstruire toutes les modalités discursives qui cherchent à arrêter le jeu de renvoi infini d'un signifiant à un autre, le jeu de renvoi infini du langage sur lui-même. Derrida définit la

communication comme la transmission de sens et de signification ; la communication est concomitante du champ discursif. Ce qui caractérise l'écriture dans ce contexte, est une certaine absence, de ce dont il est question dans le discours, mais aussi du destinataire et de celui qui compose. Cette absence n'est pas nécessairement actuelle, mais est toujours latente, dans la mesure où l'écriture tire sa cohérence d'un certain code et de l'identité d'une forme signifiante, plutôt que d'une conscience communicationnelle ou d'un partage et d'un échange social. Il s'ensuit un déplacement, où l'écriture devient le modèle, le paradigme de toute communication et de toute expérience :

les traits qu'on peut reconnaître dans le concept classique et étroitement défini d'écriture sont généralisables. Ils vaudraient non seulement pour tous les ordres de 'signes' et pour tous les langages en général mais même, au-delà de la communication sémio-linguistique, pour tout le champ que la philosophie appellerait l'expérience, voire l'expérience de l'être : la dite 'présence' (Derrida, 1973, 59).

Cependant, bien que certaines positions mises en avant par Derrida s'avèrent importantes et pourront être reprises dans le cadre de ce travail – notamment en ce qui a trait à un mode d'être ni représentationnel ni dialectique du langage – son entreprise comprise dans sa totalité semble biaisée. Ce mouvement de Derrida semble regrettable, dans la mesure où est refusée au champ de la signification et du sens toute dimension historique, et où une certaine valeur ontologique lui est attribuée. Ce cas est d'autant plus évident dans la réflexion que porte Derrida sur l'histoire, et sur son rapport à l'écriture, dans la mesure où l'historicité elle-même est liée à la possibilité de l'écriture. Histoire liée

à l'écriture, non pas d'un point de vue « mondain », où l'histoire n'existerait que sous la forme d'écrits (position « mondaine » qui aurait néanmoins l'avantage et l'intérêt de s'interroger sur l'histoire en tant que pratique concrète elle-même engagée dans un processus de devenir et de différenciation au sens nietzschéen), mais dans la mesure où la différenciation produite, ouverte par le champ de l'écriture et de la différance, est elle-même la condition de possibilité de toute histoire. L'écriture n'est donc pas chez Derrida une pratique dont on puisse dessiner la généalogie, qu'on puisse ancrer dans l'histoire des interprétations et pratiques, mais est plutôt ce qui donne lieu à l'histoire : « Avant d'être l'objet d'une histoire – d'une science historique – l'écriture ouvre le champ de l'histoire – du devenir historique » (Derrida, 1967b, 43). De cette position découle l'impossibilité pour une méthode d'interprétation telle celle de Derrida de rendre compte du champ social autrement que par le plan homogène et indifférencié de la signification entendue comme différance. Les notions de champ social, de pouvoir, de résistance, d'intention ou d'instinct portent en elles-mêmes la marque de l'écriture et de la différance, et ne peuvent donc servir d'instrument, ne peuvent être les agents d'une réflexion portant sur l'écriture – ils sont tous marqués du signe de la non présence, et ne sont que des effets. Avec Derrida, l'élément majeur, « l'époque » de l'Occident, se situe dans l'écriture comme champ de différance. Le social, la communication ne sont que des effets de cette différance. Il en découle que toute la question des usages et des pratiques est occultée par cette perspective, et que la déconstruction refuse toute valeur effective des forces et des productions du champ social et historique. L'alternative à Derrida consisterait donc à considérer que la différance de

l'écriture ne serait donc plus une propriété ontologique, mais renvoie à une manifestation particulière du langage, à une pratique qui s'inscrit dans un champ social d'interaction plus vaste et qui se distingue ainsi du langage de la représentation. On pourrait même suggérer que si l'écriture renvoie à un champ fermé et auto-suffisant, c'est peut-être parce qu'elle résulte d'un ensemble de gestes et de comportements concrets. L'écriture conçue comme champ fermé du langage en lui-même, comme jeu infini de renvoi du langage affranchi de toute représentation et de toute présence d'un objet du discours, ne doit pas être considérée comme une abstraction ou une illusion, pas plus que le champ des pratiques et des forces doit être dérivé des effets de l'écriture. On peut alors supposer que l'écriture résulte d'un pli dans le champ social et le champ des forces, que l'écriture est une pratique qui est tributaire d'un certain agencement des forces sociales et qui acquiert secondairement – non par essence – une certaine cohérence et une certaine autonomie. Le pli fait apparaître la forme, un jeu d'origami d'une seule et même surface de différenciation ; il n'y a pas une multitude de substances, on ne va pas de parties en partie, mais de pli en pli (Deleuze, 1988, 9-13).

Derrida critique à juste titre l'entreprise phénoménologique, entendue dans un sens très large, dans la mesure où celle-ci « détermine l'essence du langage à partir de la logicité comme normalité de son telos » (Derrida, 1967a, 6). En faisant de la sorte, cependant, Derrida est complice d'un mouvement similaire, dans la mesure où il assigne comme telos de tout discours non plus un enchaînement logique, mais la constitution d'une signification, et où il prend comme cadre de déploiement de la signification le champ de la trace et de l'écriture ; le concept d'écriture chez Derrida excède et comprend celui de la linguistique et

rend compte de toutes manifestations discursives (Derrida, 1967b, 18-9). La communication se réduit donc chez Derrida à la transmission d'une signification, et le langage acquiert une valeur in-différente. Toute dimension phatique de l'usage du langage, différents rapports au langage et à son rapport au monde sont occultés. Comme on le voit avec Platon, l'usage du langage dans la situation de dialogue est soumis et acquiert son intelligibilité par rapport à la relation à autrui. Quant à l'écriture, on peut en droit supposer que ce sont deux investissements, deux pratiques différentes qui président à l'écriture d'un texte de loi ou à l'écriture littéraire.⁶

Les travaux de Derrida seront utiles dans le cadre de ce travail, dans la mesure où ils permettent d'illustrer une certaine modalité du discours où le *jeu* de renvoi échappe à toute représentation. Il apparaît cependant que l'élargissement de l'écriture à tout phénomène impliquant le discours – et à plus forte mesure, à l'expérience comprise dans son ensemble – prohibe le recours inconditionnel à une telle perspective. Qui plus est, une telle conception de l'écriture occulte toute particularité des manifestations discursives en tant

⁶ Derrida souligne lui-même le côté « inaccessible » de l'étude juridico-politique du texte (Derrida, 1984, 14-7). Cette affirmation nous permet de supposer que Derrida tombe donc dans le même piège que Gadamer et toute une tradition philosophique, mais selon des modalités différentes. Derrida et Gadamer tentent tous deux d'abandonner le langage de la métaphysique. Derrida cherchera à détruire le concept d'une univocité du sens, tandis que Gadamer cherchera à échapper à la métaphysique, qui fait du concept le *telos* du langage, en faisant du dialogue l'être même du langage (Gadamer, 1996, 148-9). Or, tous deux cherchent ce qui caractérise l'être du discours. Derrida souligne lui-même comment le « processus infini » du sens marque les approches interprétatives des deux auteurs, et peut être ramené à la *loi* de toute interprétation (Derrida, 2003, 54-5). En d'autres termes, toute manifestation du discours sera ramenée soit à la différance et l'indéterminabilité de la signification, soit au dialogue virtuel que suppose chaque parole. Dans les deux cas, l'indéterminabilité au cœur même de la définition du langage constitue une dimension incontournable de toute énonciation. En faisant de la sorte, la singularité de chaque énonciation est perdue au profit d'une conception *in-différente* de l'expression qui aurait toujours lieu sur un seul et même plan. La représentation n'est pas une pratique discursive, mais une conception dénaturante de ce qu'est le langage dans son être même.

que pratiques : pour Derrida, ce qui est caractéristique du système de signe entendu comme écriture se retrouve partout où il y a du langage, donc de la conscience, donc de l'expérience. En occultant toute la dimension pragmatique de la langue et du discours, Derrida rend impossible une réflexion sur l'écriture comme pratique particulière et contingente. Au mieux, une telle démarche aurait la particularité de toute la pensée et de l'ensemble des projets métaphysiques de l'Occident depuis l'Antiquité. La démarche de Derrida permet de mettre en évidence un usage du langage qui se distingue d'une pratique discursive soumise à la volonté de vérité. En essentialisant l'écriture, Derrida remet cependant en cause l'acquis majeur de la critique nietzschéenne et du renversement du platonisme. Chez Nietzsche, le discours et le langage sont ramenés à un processus de différenciation qui les englobe. En d'autres termes, chez Nietzsche, le discours et le langage ont eux-aussi fait l'objet de (ré)interprétations, et à titre de pratiques ne peuvent prétendre à un statut central dans le processus immanent du devenir. La critique de la vérité chez Nietzsche tire avant tout sa cohérence d'une certaine problématisation de l'*affect* ; le sens et la valeur de la morale ne sont atteints que dans la mesure où ils renvoient à une typologie, à un *type de vie particulier*. L'enjeu consistera donc à ne pas ramener le jeu de l'écriture et du renvoi permanent à « l'être du langage », au fondement et à la source de tout discours. Il s'agira de voir comment ce jeu de renvoi infini et l'indéterminabilité de tout discours sont avant tout l'effet d'une pratique donnée. En procédant de la sorte, l'écriture ne sera pas considérée comme le modèle et point terminal de tout régime de signe, mais comme une pratique singulière.

L'écriture n'est pas prise dans un rapport de causalité. Autrement dit, ce qui détermine l'écriture n'est pas le dispositif matériel qui entoure la production de l'écrit ; l'écriture est une pratique qui trouve son point d'application dans la matière langagière. Il peut y avoir de l'*écriture* dans la parole. Inversement, il peut y avoir des traces écrites sans *écriture*. L'écriture devient emblématique non pas du langage dans son intégralité, mais d'un certain usage du discours, d'un régime de signe particulier qui permet de remettre en cause le platonisme et l'exigence de vérité qui imprime sa cohérence au langage de la représentation. La remise en question de la vérité par l'écriture peut donc être maintenue, mais l'écriture elle-même ne peut être considérée comme l'instance de différenciation. La vérité est un effet et le résultat d'un certain investissement de la pratique discursive. Dans ce contexte, les travaux de Barthes apparaissent d'autant plus importants. Barthes, comme Foucault va prolonger les travaux de Nietzsche concernant la pragmatique du discours (Deleuze, 1990, 123). Cependant, contrairement à Foucault qui va retracer les déclinaisons de la volonté de vérité et les différents effets qui y seront associés, Barthes va s'intéresser à une pragmatique du discours littéraire, non véridictionnel, et l'évaluer en termes d'affect, de plaisir et d'esthétique, non pas de vérité, d'adéquation ou d'intelligible. Avec l'écriture, c'est donc avant tout une pratique discursive qui se dessine.

Le statut de l'écriture se voit modifié, et il importe alors de ne pas considérer celle-ci comme un prolongement ou un supplément de la parole mais comme une pratique discursive à part entière. La première étape d'une réflexion sur l'interprétation et la critique consiste donc à s'interroger sur les propriétés et le contexte social qui entoure la pratique

d'écrire. Comme l'indique Barthes (1964, 11) : « Écrire ne peut aller sans se taire ; écrire, c'est, d'une certaine façon, se faire 'silencieux comme un mort', devenir l'homme à qui est refusée la dernière réplique ; écrire, c'est offrir dès le premier moment cette dernière réplique à l'autre ». Ce qui caractérise alors l'écriture est un certain rapport à l'autre, un rapport amputé à l'autre, hors de tout dialogue – un certain usage du discours, donc, qui n'est pas tributaire d'un agencement technique. Qui plus est, la pratique de l'écriture ne peut être uniquement caractérisée par un certain rapport social, un rapport d'absence vis-à-vis de l'autre et de la référence, mais doit aussi être considérée à la lumière de la dynamique qui préside au déploiement du langage en lui-même. Une telle réflexion sur le discours permettra en retour de considérer le discours hors du champ de la représentation, sans pour autant se réfugier dans le modèle du dialogue qui accompagne la démarche de Platon. Comme nous le verrons, le discours peut être le champ de différentes pratiques, peut être investi de « physiologies du langage » différentes (Barthes, 1973, 43), et déployer une certaine immanence du langage qui ne soit pas tributaire de l'entente avec l'autre.

Second déplacement : Barthes et les physiologies du langage

Les travaux de Barthes semblent donc nous permettre de se déplacer au-delà des contributions de Derrida, et de circonscrire plus précisément le champ de la communication

et des pratiques propres à l'écriture et à l'analyse des discours⁷. Chez Barthes, écriture, littérature et *Texte* sont synonymes d'une *pratique* du discours qui n'est pas réductible à une volonté de vérité. Le littéraire, l'écriture, le Texte sont autant de noms qui correspondent à une physiologie du langage en radicale opposition à celle qui commande au langage de la représentation soumis à l'exigence de la vérité. Le littéraire n'est pas la propriété du discours par excellence, mais un certain usage du discours qui se fonde sur le jeu, l'indéterminabilité et le recul infini du signifié. Le Texte n'est pas marqué par un rapport à l'objet, pas plus qu'à un rapport au sujet. Le Texte correspond donc à une modalité du discours sans dialogue qui se déploie sans rapport d'objectivation ou de subjectivation (Barthes, 1973, 25).

⁷ Cette opposition entre Barthes et Derrida est notamment présente dans les différentes lectures de Platon faites par les deux auteurs. Selon Derrida, c'est l'écriture, le *pharmakon*, qui se trouve à l'origine et qui est la condition même de possibilité de la différence et de la différenciation entre le sophiste et le philosophe, entre une bonne écriture ancrée dans la mémoire et une mauvaise écriture basée sur des traces externes (Derrida, 1968b, 41-7). La notion d'apparence et de simulacre est possible uniquement à partir du *pharmakon* de l'écriture, qui est comprise du point de vue de la répétition : l'écriture étant un représentant de représentant, le signifiant d'un signifiant. Selon cette perspective, la distinction entre le sophiste et le philosophe revient à une interrogation sur l'énoncé de vérité (et son rapport – et l'impossibilité d'un non-rapport – à l'écriture), et sa dégénérescence en simulacre (Derrida, 1968a, 35-40). Or, une telle perspective, en se concentrant uniquement sur la réflexion philosophique platonicienne du point de vue de la vérité sous forme de la recherche de l'*eidos* pur et atemporel, occulte toute la dimension éthique et politique de l'entreprise philosophique chez Platon. En effet, comme il a été mentionné précédemment, il apparaît à de nombreux endroits chez Platon que le rejet du simulacre se fonde sur une distinction qui la précède, à savoir celle du « faire plaisir » et du « rendre meilleur », en d'autres termes sur une distinction fondée sur les rapports humains et le jeu des affects sociaux. Là où Derrida voit dans la condamnation platonicienne de l'écriture le mouvement fondamental de la philosophie moderne, où le langage se doit d'être un support et le véhicule d'une conscience (immédiatement présente à soi), Barthes replace l'entreprise dialectique dans une perspective plus politique qu'épistémologique. C'est à partir d'une réflexion sur le champ de la rhétorique que Barthes aboutit à la dialectique ; en d'autres termes, Barthes interroge la dialectique du point de vue de la situation concrète d'énonciation. Comme il l'indique : « le mode fondamental du discours est le dialogue entre le maître et l'élève, unis par l'amour inspiré. *Penser en commun*, telle pourrait être la devise de la dialectique » (Barthes, 1985, 93). Chez Barthes, la réflexion platonicienne porte avant tout sur un « dialogue d'amour » (Barthes, 1985, 93) (à mettre en opposition au monologue guerrier de Gorgias ou Protagoras visant à convaincre). La dialectique consiste à penser en commun. En d'autres termes, pour Barthes, le discours devient le champ où

Le Texte est un certain rapport au langage qui ne permet aucun recours aux notions d'objectivité ou de subjectivité. Le rapport au langage en est un symbolique, où le langage vaut en lui-même sans aucune référence à quelque chose qui lui serait extérieur et vers lequel il ne ferait que pointer. Ce rapport et cette pratique du discours prend la forme d'une traversée du champ langagier, devient un jeu qui ne peut être évalué en termes d'adéquation, d'une morale de la vérité, et tire sa cohérence d'un affect qui ne fonctionne pas selon le code de la raison (Barthes, 1973, 85 ; 1984, 30-1). La logique du symbole est une logique du pluralisme, une logique de la polysémie. Le symbole renvoie à une certaine physiologie du langage marquée par la pluralité des sens, par l'indéterminabilité qui n'est plus considérée comme un manque, mais comme une qualité positive. L'ambiguïté du symbole ouvre la possibilité d'un jeu infini avec le langage, d'une pratique singulière où le langage est affranchi de toute contingence et remet en question toute l'entreprise du platonisme (Barthes, 1966, 56-9). Contrairement à l'usage du langage marqué par une morale de la vérité, qui se caractérise par la recherche du signifié, le texte pratique le recul infini du signifié : « le Texte est dilatoire : son champ est celui du signifiant » (Barthes, 1971, 227). Une telle pratique n'est plus réglée par une logique compréhensive, par une recherche du sens dernier, mais plutôt par une logique métonymique : il y a une dissémination et redéploiement du langage à l'infini.

se déploie une certaine relation affective vis-à-vis de l'autre, un lieu commun qui devient alors secondaire par rapport à la relation humaine qui demeure la finalité de toute la démarche dialectique de Platon.

La littérature constitue une certaine esquivance qui permet d'entendre la langue hors pouvoir, dans une exténuance et une révolution du langage référentiel (Barthes, 1978, 16-7). La littérature renvoie à ce pli dans le champ des forces où le langage se déploie dans un champ homogène et fermé : une pratique sociale qui cherche à situer le discours hors de toute pratique concrète. D'une part, il faut bien souligner le fait que le littéraire est une modalité du discours qui *produit* une échappée du pouvoir. En accord avec la démarche nietzschéenne, il n'y a jamais de discours – ou quelque autre pratique que ce soit – qui soit coupée du champ de différenciation des forces et des relations de pouvoir. C'est par un certain pliage de la force et du pouvoir sur eux-mêmes que le littéraire se constitue en discours hors pouvoir. La constitution d'un champ hors pouvoir est déjà le résultat d'un ensemble de stratégies et de techniques de pouvoir. En somme, le discours littéraire est un discours hors pouvoir, au moment même où le littéraire est une pratique, donc engagé dans l'ensemble social immanent ; le littéraire est une pratique qui s'élabore à partir de toutes les autres pratiques ; il s'agit d'un discours qui s'inscrit dans des relations de pouvoir données qui produisent un *effet d'effacement* du pouvoir, en plaçant au centre de ses préoccupations l'élément symbolique et signifiant. D'autre part, il faut se souvenir que tout le platonisme est basé sur la volonté de constituer un champ du discours hors pouvoir, de considérer le discours comme un médiateur neutre de l'expérience et du monde. Cependant, le platonisme assoit un régime de signe caractérisé par « le régime tragique de la dette infinie, dont on est à la fois débiteur et créancier » (Deleuze et Guattari, 1980, 142). Avec le platonisme, le discours ne vaut pas en lui-même, mais doit toujours rendre des comptes à

l'objet qu'il se donne pour but de représenter. Il y a une certaine volonté, une morale de la négation qui se cache derrière le platonisme et la façon dont il module un champ du discours hors pouvoir. Le littéraire, au contraire, entretient la mascarade d'un discours hors pouvoir, mais dans une logique de l'affirmation et du jeu. Avec le Texte, ce n'est pas une logique de la dette, mais un jeu de don. Le littéraire dépasse la logique du discours codifié, il va briser les lois de la grammaire et de la loi ; la représentation est toujours transgressée (Kristeva, 1967, 438-9).

En s'intéressant au discours littéraire, Barthes en vient à s'interroger sur l'écriture entendue comme pratique, et au rapport au monde et à l'autre qui accompagne cette pratique. Il apparaît donc chez Barthes qu'il y a une typologie des usages du langage, une typologie des « physiologies du langage » qui émerge de son analyse du discours et de la littérature. Typologie basée non pas sur des classes de discours relevant d'une distinction rhétorique ou formelle (discours épideictique, scientifique...), mais sur les propriétés du discours qui émergent. Le discours n'est alors plus un médium indifférent, mais doit être rapproché d'une pratique qui peut être interprétée et utilisée selon des modalités différentes. Le cas de la littérature chez Barthes permet également d'illustrer un point crucial qui réintègre les contributions de Derrida au pragmatisme généralisé de Nietzsche : l'usage du discours écrit lui-même s'inscrit dans un champ historique et social, et se trouve investi de caractéristiques changeantes. De plus, la réflexion sur l'écriture et le littéraire permet de mettre en évidence un certain *investissement* significatif et symbolique de l'écriture qui résiste à une conception purement rationnelle du discours. Il ne s'agira cependant pas du

fond différent qui subsiste sous chaque pratique discursive, notamment dans le cas de celles qui s'inscrivent dans le mouvement métaphysique. L'écriture deviendra donc le modèle, le paradigme d'un *usage* du langage symbolique qui vaut en lui-même et hors de toute téléologie informationnelle, s'opposant ainsi à une conception du langage qui est censée nommer et désigner quelque chose hors de lui. La valeur même du signe est remise en question. Il ne s'agit plus dans le cas du littéraire d'un signe bicéphale, entre le sensible et l'intelligible, mais d'un signe qui se déploie à l'infini d'un signifiant à un autre, sans être arrêté par son extérieur. Avec sa notion de physiologies du langage, Barthes reprend un thème central de la démarche dramatique de Nietzsche et de sa problématisation du platonisme : « le savoir réfléchit sans cesse sur le savoir, selon un discours qui n'est plus épistémologique, mais dramatique » (Barthes, 1978, 19).

La conception classique du discours propre au platonisme est basée sur une façon de machiner les discours : considérer le mot comme une unité singulière et une monade, la phrase comme une mesure logique et close, confondre le sens et la vérité. Le langage et le discours deviennent eux-mêmes porteurs d'une certaine vérité qui les définit dans leur *différence* intrinsèque. Même plus, tout procès de sens devient alors un procès de vérité, « la signification est le projet de la vérité » (Barthes, 1973, 46-7; citation Barthes, 1970, 63). Le langage de la vérité est donc caractérisé avant tout par un régime de signe fondé sur la signification et la représentation, sur la concordance entre un signifiant et un signifié.

Pour que le langage de la vérité puisse s'affirmer comme tel, il doit tout d'abord participer à la construction d'un champ en fonction duquel le discours sera déclaré vrai ou faux. Le discours de la vérité n'est jamais vrai en lui-même, il est toujours déclaré vrai à la lumière de ce à quoi il prétend référer. Le langage de la vérité, le « régime signifiant du signe » (Deleuze et Guattari, 1980, 140-7), doit donc s'appuyer sur la distinction entre deux catégories d'expériences, entre deux processus distincts : le champ indifférent où une vérité qui vaut en elle-même, et le champ – toujours indifférent – où cette vérité est représentée. Le champ de l'objet doit être isolé et valoir en lui-même pour que la prétention de vérité et la valeur de représentation du discours puisse être évaluée. Le « réel » n'est donc pas une donnée première, mais un corrélat du régime signifiant du signe et donc d'une certaine physiologie du langage. C'est un certain investissement du discours, une certaine technique de la langue qui fait émerger le réel et en fait le juge de toute énonciation. La « référentialité » du discours, le pouvoir de nomination, l'impossibilité de l'esquive sont autant de caractéristiques qui relèvent exclusivement d'une certaine physiologie du langage, qui témoignent de la façon dont le discours s'articule à son « extérieur », d'un certain fonctionnement de l'élément langagier qui ne peut être entièrement expliqué par quelque chose qui lui préexisterait ou qui lui serait étranger. Les techniques sociales dans le cadre d'un développement de la volonté de vérité participent bel et bien au champ discursif.

Face au discours littéraire marqué par le symbole, le platonisme et le langage de la représentation sera caractérisé par le stéréotype. Contrairement à Derrida, l'usage référentiel du discours a bien une réalité effective ; il s'agit d'une pratique et d'un usage du

langage donné. Le stéréotype ne correspond alors plus à un usage du langage « faux », basé sur un ensemble de préjugés et indifférent à toute expérience. Le stéréotype correspond à un niveau commun, plat et banal du langage. On peut peut-être même dire que le stéréotype est le mode d'expression d'un discours qui se donne comme critère et seule loi la vérité, qui va faire du particulier la rampe de lancement de tout universel. Dans ce cas, ces deux niveaux de l'affirmation participent d'un même niveau de généralité. Le stéréotype va s'imposer petit à petit et marquer avec insistance son rapport nécessaire à un signifié donné.

Barthes insiste longuement sur ce point, et sur sa dette envers Nietzsche à ce sujet :

Le stéréotype, c'est le mot répété, hors de toute magie, de tout enthousiasme (...) Nietzsche a fait cette remarque, que la 'vérité' n'était que la solidification d'anciennes métaphores. Eh bien, à ce compte, le stéréotype est la voie actuelle de la 'vérité', le trait palpable qui fait transiter l'ornement inventé vers la forme canoniale, contraignante, du signifié. (Il serait bon d'imaginer une nouvelle science linguistique ; elle étudierait non plus l'origine des mots, ou étymologie, ni même leur diffusion, ou lexicologie, mais le progrès de leur solidification, leur épaissement le long du discours historique ; cette science serait sans doute subversive, manifestant bien plus que l'origine historique de la vérité : sa nature rhétorique, langagière) (1973, 59).

Cet usage du langage devient alors le support et le véhicule d'un ensemble de sociolectes. Ces sociolectes trouvent leur place au sein d'un ensemble de langages régionaux avec les vérités qui leurs sont propres et qui offrent une certaine interprétation et un certain investissement du monde. On peut alors rapprocher chaque sociolecte du groupe qui l'utilise, on peut ramener chaque sociolecte aux motivations sociales, donc historiques et contingentes, qui les animent (Barthes, 1973, 40-1). La démarche de Barthes permet

donc de reprendre la problématique foucauldienne, en s'ancrant à un niveau plus « fondamental ». Ces motivations sociales, avant même de renvoyer à la forme prise par la volonté de vérité, se penchent au niveau où le discours se voit assigner une téléologie épistémologique. Ces motivations sociales, ces stratégies, visent avant tout la composition d'agencements non-subjectifs, et l'exigence de vérité est associée à une physiologie du langage représentative. Foucault exhortait à « s'avancer dans la direction paradoxale au premier regard d'un matérialisme de l'incorporel » (Foucault, 1971, 60). La démarche de Barthes ne recherche pas quelle est la vérité, ou *le* mode d'être du langage ; elle consiste en une typologie des langages, en une étude des différentes physiologies du langage qui cohabitent dans un même espace social. Les physiologies du langage permettent d'approcher la matière langagière – qui semble figurer comme l'incorporel par excellence – et de le saisir selon toute sa matérialité sociale.

On peut donc voir deux pôles qui se dessinent dans le champ typologique, deux pôles qui vont composer à différents degrés les productions discursives ; l'un référentiel et médiateur (de la pensée, la volonté, du monde), support et véhicule d'un éthos guerrier, l'autre qui fait entrer le discours dans un champ ludique, dans une perspective gratuite et qui ne vise aucune téléologie. D'une part le type de discours sur lequel se sera penché Foucault, le discours soumis aux exigences de la raison et du *logos*, d'autre part le discours comme pratique esthétique et érotique – où ce sont les notions de beauté et de plaisir qui sont mobilisées – qui s'inscrit donc dans le champ du *pathos*. Dans les deux cas, la typologie nous présente différentes modalités affectives qui vont machiner l'élément

langagier. Ces deux différentes conceptions du discours correspondent en retour à ce que Barthes appellera une « évaluation fondatrice » (Barthes, 1970, 9-10). L'évaluation des textes se penchera sur la pratique du langage qui soutient chacun d'entre eux, et le rapport au discours, la morale du langage qui s'en dégage. On retrouvera d'un côté, le langage comme véhicule de guerre, de la grégarité et de l'assertion, le texte « lisible », et de l'autre le texte pris dans le jeu du symbolisme, le texte « scriptible ». Comme l'indique Barthes, le texte lisible est pris dans la clôture de l'occident, adonné à la loi du signifié. Il a la valeur d'un produit, et ne s'inscrit pas dans l'enchaînement du jeu du signifiant, mais dans celui du sérieux et de l'univoque, du discours et de la vérité de sa référence, du code déterminé une fois pour toutes (Barthes, 1970, 11-2). Face au texte lisible se trouve le texte « scriptible », qui lui relève de la production. Il ne s'agit pas d'une chose, mais d'un modèle productif, c'est un réseau, qui n'a pas de commencement, et qui a plusieurs entrées, dont le code est indécidable. En somme, le texte scriptible nous présente « une galaxie de signifiants, non une structure de signifiés » (Barthes, 1970, 11).

C'est à ce niveau que les contributions de Barthes nous semblent plus productives que celles de Derrida, et permettent de compléter la démarche de Foucault dans une veine nietzschéenne. Plutôt que de procéder à une déconstruction des textes, et voir comment les divers concepts engagés s'inscriraient dans le champ de la différence, Barthes intègre à tout analyse sa « typologie fondatrice ». En procédant de la sorte, la valeur différentielle de chaque texte est mise en avant, selon la dynamique des pratiques qu'ils engagent. En d'autres termes, tout les textes, bien que relevant du champ du langage, ne peuvent être

considérés comme manifestation d'une même physiologie du langage. La distinction entre le « lisible » et le « scriptible » chez Barthes permet justement de clarifier la typologie des textes, soient des usages du langage, et fournira une échelle qui commandera par la suite toute la démarche interprétative (Barthes, 1970, 9-12). Il ne s'agit alors plus de considérer le discours uniquement dans son rapport de référence et de représentation, mais plutôt dans sa force propre, de voir les différentes lignes, les différentes physiologies du langage – parfois contradictoires – qui animent une même énonciation.

Dans cette mesure, les contributions de Barthes permettent également de circonscrire plus précisément le champ de l'analyse. Foucault va identifier deux pôles de son étude des dispositifs de pouvoir-savoir. D'un côté, la dimension critique, de l'autre la dimension généalogique. L'aspect critique de l'analyse va renvoyer aux schémas de structuration des rapports de force dans un dispositif donné, ainsi qu'aux exigences stratégiques dans lesquels s'inscrit une configuration de pratiques données. L'aspect généalogique, quand à lui, va se pencher sur la dimension historique de constitution effective de ces dispositifs, sur les événements singuliers et contingents qui rendent compte de l'apparition d'un dispositif donné dans le champ social (Foucault, 1971, 63-8 ; 1990, 51-2). Dans ce sens, l'emphase portée sur les physiologies du langage rapproche le travail d'analyse de la démarche typologique nietzschéenne, ou encore de la dimension « critique » de l'analyse foucauldienne. L'analyse des physiologies du langage renvoie alors, pour replacer la démarche dans une autre terminologie, mais dans une terminologie qui ne convient pas tout à fait et qu'il convient d'abandonner immédiatement, au pendant

synchronique de l'analyse des procédés de structuration d'un champ communicationnel et social.

B ANALYSE

Critique et analyse de l'écriture du Japon

Le platonisme et le paradigme de la représentation vont s'articuler autour d'un certain usage du langage. Dans le cadre du platonisme, le discours va renvoyer à une sphère fermée sur elle-même, il sera soumis et jugé par l'objet qu'il doit représenter. Toute immanence de la relation humaine et de l'être au monde est donc arrêtée par une conception de l'objet qui existe en soi et pour soi. Dans le cas des textes du Japon, il ne pourra être question d'une évaluation de la plus ou moins grande concordance de ces discours à la réalité, aux objets qui leur sont extérieurs et qui sont visés par le discours. Adopter une telle démarche ne correspondrait qu'à réactiver toute la dynamique du platonisme.

Sautant donc quelques étapes, et anticipant sur la seconde partie de ce travail, il convient d'adopter une posture différente, de voir dans les discours de vérité une pratique qui peut être subvertie, donc critiquée. Une analyse des textes concernant le Japon dans cet esprit ne pourrait donc se baser sur un Japon réel, authentique, à opposer à ce Japon mythique qui a commandé à tant de textes. Il ne faut pas supposer d'un côté le Japon silencieux – mais plein d'un discours latent – et de l'autre le discours du chercheur qui cherchera à dire en conformité avec la chose. Les objets issus du champ du discours ne sont pas neutres, ni au même niveau qu'une prétendue réalité qui échappe au discursif. Le champ du discours a des propriétés qui lui sont propres, et une valeur mouvante. Il faut donc admettre que le discours n'épuise pas l'expérience – malgré les différentes tentatives

de faire coïncider les deux – et que les pratiques discursives elles-mêmes constituent une certaine expérience du monde et de l'autre.

Foucault insiste sur le côté « perspectif » de ses analyses. Ses « fictions historiques » s'inscrivent toujours dans une situation concrète, sont appelées par des objectifs précis (Foucault, 1997, 9-13). Cependant, malgré ces affirmations, Foucault ne semble pas avoir problématisé cette question autant que Barthes – malgré la parenté évidente qui apparaît entre les deux auteurs. Avec Barthes et son travail sur le symbolique et les physiologies du langage, c'est une véritable pragmatique de l'activité critique qui se dessine. Cette nouvelle valeur prise par la critique va faire du travail d'analyse une entreprise productive de création. Comme l'affirme Deleuze, le champ du symbolique opère à un niveau qui échappe aux distinctions du réel et de l'imaginaire (Deleuze, 2002, 239-40). Il s'agira donc, face aux textes qui traitent du Japon, de ne pas uniquement les mettre en rapport avec le Japon « réel », mais plutôt de voir l'agencement affectif auquel ils renvoient et les valeurs qui informent leurs jugements. En somme, toute interprétation est double ; d'une part production de sens, d'autre part évaluation, mise en jeu de valeurs. D'un texte à l'autre, d'une interprétation à l'autre, nous sommes donc confrontés à un même jeu qui réactive et renouvelle sans cesse une même tradition : une dissémination guidée, en quelque sorte.

Il n'y a alors pas de sens dernier des textes analysés qui pourrait arrêter la circulation des signifiants (Barthes, 1971, 227-8). Il s'agit donc de substituer à l'instance du

réfèrent l'instance de l'affect (Barthes, 1984, 30). Les notions d'objet et de sujet ne peuvent plus servir à fonder la démarche critique. *Objectivité* et *subjectivité* sont des façons bien particulières d'investir l'élément langagier. L'objet devient donc un effet, le produit d'un discours considéré avant tout dans son rapport à la référence : il n'y a des risques d'objectivité ou de subjectivité « que pour autant que l'on définit le texte comme un objet expressif (offert à notre propre expression), sublimé sous une morale de la vérité, ici laxiste, là ascétique » (Barthes, 1970, 15). On ne peut donc rendre compte de cette part scriptible – qui ne se déploie pas selon les lignes de la vérité et de la représentation – qui est présente dans chaque texte à différents degrés, qu'en se plaçant dans une logique du symbole. La notion même d'intelligibilité que Foucault et Barthes mentionnent ne doit alors pas être comprise à partir des lois de régularité qui actionnent les systèmes signifiants (Gaillard, 2007, 48). La cohérence d'un discours ne pourra être évaluée à la lumière du signifié dernier vers lequel il pointerait.

Ce déplacement provoque en retour une crise de la notion de commentaire, basée sur la hiérarchie des paroles et une instrumentalisation du discours. Comme l'indique Barthes : « Cette crise est en effet inévitable à partir du moment où l'on découvre – ou redécouvre – la nature symbolique du langage, ou, si l'on préfère, la nature linguistique du symbole » (1966, 52). La reformulation de l'entreprise critique va donc de pair avec une réflexion sur la manière dont les discours échappent à une physiologie du langage uniquement véridictionnelle. Cette forme de critique va donc suivre une direction qui lui est propre, sans aucun recours aux modèles et aux pratiques qui s'inscrivent dans le champ de

la représentation et de la référence. L'interchangeabilité de « la nature symbolique du langage » et de « la nature linguistique du symbole » traduit le fait qu'aucun langage n'a barre sur l'autre, la verticalité, le caractère méta-linguistique qui caractérise la critique traditionnelle est alors une position intenable (Barthes, 1971, 232). Il ne peut plus y avoir d'objet à proprement parler de la critique ; la critique est avant tout une certaine façon de problématiser le langage de la vérité, le platonisme.

Cette emphase entraîne une mutation du projet critique, qui passe de la verticalité à l'oblicité de la traversée de systèmes signifiants. D'une part, la critique sera apophantique, elle niera qu'il soit possible de lui attribuer des caractères fixes, anhistoriques, scientifiques. La critique ne sera pas une grille qui permettra d'appréhender le réel (du discours, de la culture, de l'histoire). Il sera plutôt question de soulever ce « réel », de voir de quoi il est l'effet. En somme, il s'agira de se pencher sur le champ des effets du langage, non pas sur les contenus (Barthes, 1978, 36-8). Ce n'est pas une interrogation qui confronte le savoir à ce dont il parle, le référent qui le cautionne ou le condamne. Il s'agit d'évaluer le savoir en tant qu'il est discours, et de considérer le *savoir* comme une modalité et l'effet d'une « physiologie du langage » particulière. La critique doit donc être rattachée à une conception affective et sociale du discours.

L'analyse critique consistera donc à faire une seconde écriture, à établir tout un ensemble de relais entre les discours. L'interprétation dans ce contexte ne revient pas à dévoiler *le sens* ; elle n'est pas un geste parasite, mais un travail, un acte lexéographique

(Barthes, 1970, 15-6). Il ne s'agit pas de dévoiler quelque chose qui était présent, mais caché. La critique est une activité qui va produire du sens, dédoubler le sens et dérouler une cohérence de signes. Comme chez Foucault, l'usage des discours relève d'un certain art de la citation, qui le distingue ainsi de la tradition historique classique (Artières, 2002, 26). La critique sera une interprétation, mais une interprétation qui ne pourra être assimilée à une traduction ou à une simple recension (Barthes, 1966, 69-77).

Le renversement du platonisme entraîne donc une certaine perversion des formes du langage intellectuel, et deviendra une histoire de style (Moreau, 2007, 204). Avec le Texte, c'est la possibilité même de déchiffrement critique qui est mise en question, la critique traditionnelle qui devient stéréotype. Il n'y a pas de démystification ; s'attaquer à la structure signifiante du signe n'aboutit pas à une dissociation analytique du signe, mais à sa vacillation. La critique n'est pas para-doxale ; elle devient un énoncé brisé, un énoncé qui renonce à tout vouloir-saisir (Gaillard, 2007, 49-53 ; Barthes, 1978, 10).

C'est la question de l'affect et du plaisir sur laquelle insiste Barthes qui va permettre de se détourner d'une certaine interprétation morale du langage (Barthes, 1973, 86) – ou bien encore ce que Foucault appelait la « curiosité » (Foucault, 1984, 15). Cette réorganisation du projet critique permettra de reconnaître le rôle d'une économie libidinale dans la régulation des pratiques discursives. La réflexion sur le langage fait basculer les règles de codification de la langue dans un autre jeu, dans un jeu de l'affect. La critique ouvre un procès érotique de l'entrebâillement, et ouvre un champ éthique qui cherche à

soustraire le discours du régime de la signification, l'enlever de la vulgarisation (Gaillard, 2007, 59-60). Le stéréotype et l'usage référentiel du langage deviennent donc l'emblème d'un a-érotisme de la langue (Barthes, 1973, 58).

Cette forme prise par la critique ouvre donc la voie à une réinterprétation du projet d'analyse du discours. Dans les travaux de Foucault et de Barthes, contrairement à ceux de Derrida, La critique n'est pas une question de ce qu'*est* le langage. Elle implique non pas de prendre le langage comme objet – avec toutes les nuances réflexives qui sont associées à cette démarche, et à la question d'une critique du langage par le langage. Il s'agira d'une affirmation, de l'affirmation d'une certaine sensibilité, d'une certaine esthétique et d'un certain érotisme du langage. La notion de Texte de Barthes permet de penser la critique hors de tous les discours de maîtrise. La critique qui s'ensuit consistera donc à subvertir la maîtrise inhérente au discours en produisant un discours au statut inédit : un discours à contenu intellectuel sans modalité assertive. Les mots de la critique ne sont pas des armes, ne servent pas à prendre (Todorov, 1981, 323-4). Cependant, contrairement à l'approche déconstructionniste de Derrida, le Texte est avant tout une pratique, reflète une certaine sensibilité face à l'élément langagier. La notion d'écriture chez Barthes engage bien tout ce que cette position a de particulier, de singulier et de contingent. La critique n'est donc pas une activité de déconstruction – qui semble alors très proche d'une dénonciation. Comme l'affirme Foucault : « Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve »

(Foucault, 1984, 16). La critique peut être considérée comme un certain effet, comme un champ affectif qui va affirmer un certain agencement affectif. Le langage de la référence ne sera pas *jugé* comme faux au regard de la vérité que constituerait le langage littéraire, il sera *évalué* comme une interprétation froide, sans aucune sensibilité. Une critique de l'usage référentiel du langage et du langage de la vérité ne peut aboutir qu'à une sape du langage. Le recours à la notion de plaisir plutôt qu'à une notion d'*être* ou de *vérité* permet de considérer la critique comme une activité foncièrement contingente et singulière. La critique devient une pratique immanente qui ne renvoie qu'à son propre acte d'énonciation et à la situation qui l'encadre (Barthes, 1978, 10-2).

Le critique ne sera plus ce personnage vers lequel on se tournera pour départager la valeur de tels ou tels concepts, de tels ou tels discours. Il n'est plus question d'imposer une vérité à autrui. Il s'agit de restreindre le champ d'application de ses assertions au minimum, d'offrir dans son texte non seulement un discours, mais une part de la contingence et de la singularité de chaque acte d'écriture (Todorov, 1981, 326). Le critique sera ce personnage qui nous fera partager son plaisir, ou plutôt qui nous fera sentir son plaisir dans l'entrebâillement du langage. Lecteur et critique entreront donc un rapport de voyeurisme et d'exhibitionnisme autour du plaisir du langage :

Le plaisir critique, au lieu d'accepter d'en être le confident – moyen sûr pour le manquer – je puis m'en faire le voyeur : j'observe clandestinement le plaisir de l'autre, j'entre dans la perversion ; le commentaire devient alors à mes yeux un texte, une fonction, une enveloppe fissurée. Perversion de l'écrivain (son plaisir d'écrire est sans fonction), double et triple perversité du critique et de son lecteur, à l'infini (Barthes, 1973, 27).

Une critique de la représentation ne considérera pas la vérité comme le critère de tout discours, mais comme un effet langagier parmi d'autres. Alors, la critique ne peut plus être soumise à une exigence de vérité conçue en termes de représentation, et d'un usage référentiel du discours ; c'est le statut tout entier de l'analyse qui est remis en question. La critique sera une activité qui ne pourra donc pas être considérée du point de vue de son objectivité ou de sa concordance à un non discursif. L'analyse s'éprouve alors dans le jeu du signifiant, et suivant la démarche de Nietzsche, Barthes écrit : « Interpréter un texte, ce n'est pas lui donner un sens (plus ou moins fondé, plus ou moins libre), c'est au contraire apprécier de quel pluriel il est fait » (Barthes, 1970, 11). La *critique*, produit un sens à partir de l'œuvre, elle dédouble l'œuvre sans s'inscrire dans une modalité de la concordance : « la sanction du critique, ce n'est pas le sens de l'œuvre, c'est le sens de ce qu'il en dit » (Barthes, 1966, 71).

La critique, en accord avec le projet nietzschéen – qui à ce niveau a une dette envers Montaigne – devient une certaine forme d'écriture de soi, ou un travail de *appropriation*. Le diagnostic désengagé n'est pas possible une fois que le langage en général et (le langage de) la vérité en particulier sont définis en termes de problèmes moraux. Autrement dit, le travail de sape entrepris par Nietzsche demande une réflexion nouvelle sur la valeur du travail philosophique, et sur ses critères. La question de la vérité ne s'inscrit pas dans la question de l'être, mais est plutôt liée à celle du langage et issue d'un procès de *appropriation*.

C'est cette même appropriation qui détermine la question du sens et de la vérité et qui rend compte de l'interprétation (Derrida, 1978, 89-93). La vérité, une fois ramenée au rang d'effet, est alors un produit de l'interprétation. L'interprétation n'est cependant plus fondée par la représentation, évaluée en termes de correspondance ou non d'un discours descriptif et d'un état donné. L'interprétation est alors indissociable d'une activité contingente et indéterminable, enrôle toute une dynamique biographique et biologique où l'interprétation est en même temps la production et l'*appropriation* de tout un champ (Derrida, 1978, 83-5).

L'importance du style et ce travail de appropriation sont deux éléments liés, qui dans une certaine mesure trouvent leur cohérence chez Montaigne et la lecture qu'en fait Nietzsche. Le projet critique, tel qu'il se dessine chez Montaigne, et tel que repris chez Nietzsche, lie indissociablement pensée et style. Une perspective affranchie de la morale où la finalité est une certaine écriture de soi, une interprétation de ses interprétations, associée à l'affirmation qui doit accompagner tout style *bon* (Molner, 1993, 86-7). La critique n'est donc plus un regard désintéressé, un jugement froid porté sur une situation objective. La critique produit du sens, et développe une problématique propre à laquelle elle cherche à répondre. Le travail historique d'interprétation devient donc une réappropriation du passé dans une optique d'avenir, intempestive. En somme, la critique ne doit pas tant signifier quelque chose que produire un effet, exprimer la tension et le problème qui régit le travail de appropriation. L'analyse sera une pragmatique du problème. C'est à ce point que la question du style, posée par Nietzsche, fait irruption avec toute sa vitalité et son urgence : « Est *bon* tout style qui communique effectivement un état intérieur, qui ne se méprend pas

sur les signes, sur le tempo des signes, sur les *gestes* – toutes les lois de la période oratoire relèvent de l'art du geste » (Nietzsche, 1992, Pourquoi j'écris de si bon livres, §4).

L'indice de ce déchiffrement du texte, de sa (ré) écriture ne se fondera donc pas sur le champ de la raison ou de la vérité, mais dépendra plutôt d'une certaine productivité de l'interprétation. Refuser l'indice de vérité d'une interprétation ne revient pas à un constat d'échec face à la vérité et l'adéquation conçue comme norme, mais découle plutôt d'une redéfinition du travail d'analyse. La critique ne peut maîtriser le jeu du discours, le regarder sans y toucher, sans entrer dans le jeu de renvoi du signifiant et de la production du symbole. Cependant, cette critique ne pourra se réduire au « n'importe quoi » ; il s'agit de retrouver une certaine cohérence au texte et de la prolonger, de la suivre selon une ligne de fuite qui aboutit – ou plutôt traverse – une situation qui nous est contemporaine et qui pose problème. Comme l'indique Derrida : « Le supplément de lecture ou d'écriture doit être rigoureusement appelé mais par la nécessité d'un *jeu* » (Derrida, 1968a, 4).

L'interprétation est conçue comme production de sens et de signification. C'est ce champ symbolique déployé par la critique qui pourra être *évalué* – non pas *jugé* – en fonction de ses possibilités de vie. La problématisation d'une certaine situation ne pourra être évalué qu'en fonction de l'issue qui est pointée, en fonction des lignes de fuite que fait apparaître cette même critique. Une perspective nietzschéenne qui s'intéresse au langage suit donc un double mouvement. D'une part, il faudra se placer du point de vue du langage pour évaluer sa critique de la morale, de la vérité, et d'une certaine morale du langage

comme médiateur neutre de cette vérité. La « généalogie de la morale », comme entreprise de renversement du platonisme, doit s'affranchir de tous les modèles de la vérité. La critique doit donc être considérée comme une pratique de discours, comme une technique de sens qui ne se conforme pas à la loi de la vérité et de la représentation, mais qui se déploie selon une logique du jeu et du problème. D'autre part, il s'agit de déployer au travers de l'interprétation, de faire apparaître (et non pas découvrir) dans chaque texte une dynamique qui l'inscrit dans la problématique de l'analyse, en l'occurrence l'usage du langage qui imprime la cohérence d'un projet énonciatif. La distinction que nous présente Barthes entre le scriptible et le lisible nous offre comme une ligne graduée des différentes physiologies du langage que l'on peut retrouver – les textes « lisibles » ou « scriptibles » purs n'étant qu'un résultat d'une interprétation bien peu subtile. Il s'agira de déployer à partir du champ textuel toute la problématique de l'être ensemble, et des modalités communicationnelles qui émergent des textes interprétés. Les pratiques discursives qui apparaîtront comme effet de la critique n'ont donc pas valeur de réel, de cause ou d'explication des discours. La critique qui va se déployer selon les lignes du texte va mener le travail de appropriation de l'analyse à partir de cette question.

Le jeu qui va guider l'analyse des textes sera donc celui des typologies du langage, et des modalités de l'interaction qui y sont associées. La typologie de Barthes sera donc fondée non pas sur des classes de discours relevant d'une distinction rhétorique ou formelle (discours épideictique, judiciaire, scientifique...), mais sur les propriétés du discours qui émergent, sur les pratiques et les usages qui conditionnent l'émergence des discours. Cette

typologie renvoie à différents affects, à différents investissements de l'élément langagier par son usager : le fétichiste et le plaisir des textes découpés, l'obsessionnel et la volupté des langages seconds, des métalangages, l'hystérique qui prend le discours pour de l'argent comptant, etc. (Barthes, 1973, 84). Il s'agit de prendre la critique, et d'en faire une puissance, une force qui atteint l'affect. Comme l'indique Blondel, on retrouve ici avec la question du style la démarche philosophique de Nietzsche. Patience et style vont de pair dans la démarche interprétative nietzschéenne, philosophie et philologie sont une certaine manière d'engager le monde, d'agir à retardement, de spiritualisation des passions. L'interprétation devient alors, à travers la « lecture » du monde, un certain travail de soi (Blondel, 1989, 432-6).

La question du langage et de l'interaction renvoie à un des problèmes fondamentaux des études en communication. Or, le discours littéraire⁸, tout comme le discours de la représentation et de la vérité, est avant tout caractérisé par l'absence d'interlocuteur. Dans ce contexte, la possibilité d'une philosophie avec l'ami telle que présentée par Platon est délaissée depuis longtemps. Cependant, la critique de la vérité peut s'interroger sur l'écriture et la critique selon ce qui fait sa particularité, selon la manière dont l'absence d'ami peut néanmoins donner lieu à une pensée affirmatrice qui cherche à sublimer l'humain. Une critique de la vérité dans le champ du texte serait alors peut-être la seule

⁸ Encore une fois, la distinction entre le littéraire et la littérature s'impose ici. Si on considère d'un côté la littérature comme une institution, donc comme un objet défini par son contenu ou sa fonction sociale, le littéraire quant à lui dépend des pratiques et usages du langage, d'une éthologie bien particulière de l'élément langagier. Le littéraire s'inscrit alors dans le contexte plus vaste de « l'histoire des techniques sémantiques »

forme de critique possible sans l'ami, comme une ligne de fuite du texte vers son extérieur qui ne serait pas entendue en termes de correspondance ou d'adéquation, mais de possibilité et d'aspiration à un meilleur.

Il faut donc, avant de mener la critique, poser le problème, survoler le champ et l'interrogation qui lie rapport à l'autre et discours. Selon Park, la communication renvoie à un phénomène d'interaction entre des *ego* (Park, 1938, 189-96). Un peu de la même manière, Bakhtine va affirmer que la nature sémiotique est indissociable de la situation sociale dans laquelle le discours s'insère (Bakhtine, 1977, 63). Quant au dialogue et sa valeur dans l'activité langagière, il va même plus loin :

Le dialogue, au sens étroit du terme, ne constitue, bien entendu, qu'une des formes, des plus importantes il est vrai, de l'interaction verbale. Mais on peut comprendre le mot 'dialogue' dans un sens élargi, c'est-à-dire non seulement comme échange à haute voix et impliquant des individus placés face à face, mais tout échange verbal, de quelque type qu'il soit (Bakhtine, 1977, 136).

On constate que dans les deux cas, la situation d'interaction et ses protagonistes ainsi que la valeur et la fonction du langage dans la relation sont qualifiées d'avance, avant même toute énonciation. Or, il semblerait qu'une étude qui s'intéresse à la communication comme processus immanent ne puisse présupposer aucun schéma interactionnel, ni même aucun acteur. L'analyse devra donc se défaire du modèle du dialogue comme étalon de toute communication verbale, ou encore d'une façon plus fondamentale de l'idée d'un ego

(Barthes, 1964, 161-3). Il y a de la littérature sans littéraire, tout comme il y a du littéraire hors de la littérature

à vocation universelle. Selon ce schéma, on ne peut que constater qu'au langage ne correspond qu'une seule et unique substance, qui pourra se décliner de différentes façons selon des effets purement discursifs, selon des imaginaires d'une seule et même texture langagière. Il s'agira donc plutôt de voir comment chaque pratique du langage donne lieu à des schémas d'interaction distincts, et s'accompagne à chaque fois d'acteurs nouveaux. À chaque physiologie du langage correspondra donc un espace communicationnel à part, caractérisé par des acteurs et des modalités d'interaction qui seront immanents aux actes énonciatifs. Par exemple, Barthes insiste bien sur la manière dont la physiologie du langage poétique se distance radicalement de toute autre pratique langagière :

Le texte n'est jamais un 'dialogue' : aucun risque de feinte, d'agression, de chantage, aucune rivalité d'idiolectes ; il institue au sein de la relation humaine – courante – une sorte d'îlot, manifeste la nature asociale du plaisir (seul le loisir est social), fait entrevoir la vérité scandaleuse de la jouissance : qu'elle pourrait bien être, tout imaginaire de parole étant aboli – neutre (Barthes, 1973, 25).

Cependant, l'asocialité dont parle Barthes doit être comprise à partir de ces typologies du langage et de leur insertion dans un champ de pratiques qui ne compose l'individu que secondairement et comme effet – la typologie des textes sera leur éthologie, le point d'entrée dans le champ communicationnel qu'ils composent à partir d'un champ d'immanence. Rien, ni même le social ou l'individu, ne préexistent à l'ouverture d'un champ communicationnel opéré par différentes pratiques et usages du langage. L'éthologie

est toujours indissociable d'une certaine technique de pliage ; dans le cas du littéraire, les affects d'asocialité ne seront que le résultat de cette forme de pliure du langage. Les physiologies du langage se posent sur un plan commun d'immanence, où les différences ne relèvent pas de l'ontologie mais de la forme et des modes d'expression (Deleuze, 1981, 164). On peut donc considérer que le pli littéraire relance selon des modalités différentes le pli baroque, marqué par la constitution et l'autonomisation d'un intérieur et d'un extérieur ; le pli passe pas le plan homogène pour introduire des formes différentes, il compose des corps et leur capacités d'affecter et d'être affecté (Deleuze, 1988, 38-48). Cette asocialité ne permettra donc pas de qualifier les textes considérés ici, mais plutôt d'identifier une dimension de leurs effets dans la mesure où chaque typologie mobilise à différents degrés une pratique littéraire du langage – cette propriété asociale se situe alors comme une certaine ligne de fuite des discours de vérité concernant le Japon.

Il faut donc, pour la constitution d'une typologie des modalités d'interaction associées à différents usages du langage, chercher à identifier d'une part les acteurs mobilisés, et d'autres part les relations d'interaction entre les différents acteurs – qui ne sont alors plus caractérisés par leur rapport à l'humain. Ce point demande cependant d'inverser le schéma de Bakhtine, d'inverser l'ordre méthodologique qu'il prône pour l'étude de la langue. En effet, selon Bakhtine, le dialogue constitue l'assise de toute interaction verbale, le point de départ de toute interprétation et de toute évaluation des manifestations discursives (Bakhtine, 1977, 137). Adopter une démarche critique qui rejette toute représentation ne pourra s'accommoder d'une telle idée de fondement. Le point de

départ consistera donc dans les traces écrites, dans les énonciations concrètes et des formes qu'elles mobilisent. L'interaction n'impliquera pas deux participants d'un dialogue réunis dans l'objectif d'une compréhension commune. L'analyse de texte devra donc réunir, appréhender par une seule et même activité de lecture les physiologies du langage et l'environnement culturel et social duquel elles émergent. L'analyse des discours devra constituer, comme un effet de l'analyse, la typologie des différentes modalités d'interaction que reconduisent les différentes pratiques du langage. Il ne s'agira pas de retrouver le fondement de toute communication, de se placer selon un axe vertical qui rendrait compte d'une vérité qui se tiendrait en retrait. Il s'agit de constituer comme un effet de problématisation le schéma de modalités communicationnelles.

De ce point de vue, le discours indirect va constituer une manifestation privilégiée de l'analyse. En effet, dans le discours indirect on peut retrouver une interaction dynamique entre deux discours ; d'une part le discours à transmettre, d'autre part le discours qui sert à la transmission (Bakhtine, 1977, 166). Cette interrelation entre les deux discours permettra de renvoyer l'analyse du discours aux dynamiques d'interaction entre les acteurs, et de poser les premières bases d'une typologie d'interaction. Chaque schéma pourra se réaliser dans les énonciations concrètes selon des variantes particulières. Bakhtine va identifier deux orientations principales prises par ces schémas, à savoir le discours indirect qui s'attache aux éléments objectifs, aux constituants sémantiques de l'énonciation rapportée d'une part, et d'autre part le discours indirect qui va s'attacher aux niveaux linguistiques et stylistiques de l'énonciation analysée (Bakhtine, 1977, 173-81). La distinction entre le

discours indirect *objectivo-analytique* et le discours indirect *verbal-analytique* semble renvoyer à la distinction suggérée par Barthes entre le *lisible* et le *scriptible* (Barthes, 1970, 10). Cet axe sur lequel s'échelonneront les manifestations textuelles sera conservé dans cette analyse. Cependant, cet axe n'aura qu'une valeur heuristique, et ne sera pas considéré comme propriété d'une substance linguistique immuable, comme une caractéristique de l'objet d'étude. En effet, tout comme il a été suggéré que le discours du concept relevait d'une physiologie du langage particulière, caractérisée par l'entreprise cartésienne de méditation, on pourrait supposer que le discours de la typologie relève lui-même d'une physiologie du langage propre, à laquelle serait associé tout un agencement singulier. C'est donc peut-être cet axe et la question de la typologie qui constitueront la limite réflexive de cette étude, en attendant une étude plus approfondie.

La typologie déployée par l'analyse va renvoyer à l'articulation de deux axes. Encore une fois, il ne s'agira pas d'une typologie qui aura présidé à l'énonciation des discours sur le Japon, mais de la ligne de dissémination que suivra l'analyse. La typologie renverra à un certain usage de l'élément langagier, à un produit de la critique. En premier lieu, l'analyse des textes cherchera à structurer les textes retenus en fonction d'une certaine physiologie du langage. On retrouve la dimension « critique » mentionnée par Foucault. Les physiologies du langage vont s'attacher à repérer l'économie affective et les stratégies de pouvoir qui président à un agencement pratique donné. La distinction proposée par Barthes entre le *lisible* et le *scriptible* permettra de suggérer une certaine gradation du platonisme et de l'usage référentiel du langage. Chaque pratique du langage implique une

certaine forme prise par le savoir, une certaine fonctionnalité du savoir. D'autre part, au sein des textes lisibles, des textes déployés selon l'axe de la représentation, on retrouvera la problématique de Foucault, et son analyse du rapport entre pouvoir et savoir. C'est à ce niveau que les modalités d'interaction associées aux différents types d'énonciation pourront être abordées. Barthes affirme que les sociolectes, les discours qui génèrent un effet de pouvoir renvoient à un usage référentiel du discours. Une fois qu'une dimension lisible des textes sera mise en avant, il s'agira donc de voir comment, selon quelle économie de pouvoir, l'articulation entre le discours et son extérieur se déploie. Le langage de la référence rend possible différentes formes du savoir – les différents épistémès sont tous inscrits dans ce mouvement de la référence. Le langage de la référence rend aussi possible une certaine articulation entre le langage et le monde. C'est à cet usage du langage que sera associé le développement de dispositifs de pouvoir-savoir, d'une certaine fonctionnalité des pratiques qui s'agenceraient avec une certaine fonctionnalité du discours référentiel.

La critique du platonisme est donc une activité discursive qui se veut productive. Le mode d'être de la critique ne pourra pas être le jugement, mais l'interprétation. Il ne s'agira pas de retrouver un objet ou un sens, il s'agira de produire un sens. L'analyse sera donc un travail de structuration et de *typologisation*. L'interprétation va se placer sur un plan horizontal, et donner lieu à un déploiement. L'interprétation ne sera donc pas un travail de décodage, n'adoptera pas une position verticale. L'interprétation de texte sera une activité horizontale, une activité « léxographique », qui consistera à écrire sa lecture (Barthes, 1970, 15). L'analyse se déploiera au sein des textes lus. L'analyse des textes, la production de

différentes typologies des discours du Japon procédera à une structuration à partir de l'actualité brute des textes. On retrouvera donc une démarche chère à Montaigne : « Je m'en vais écorniflant par-ci par-là des livres les sentences qui me plaisent, non pour les garder, car je n'ai point de gardoires, mais pour les transporter en celui-ci, où, à vrai dire, elles ne sont plus miennes qu'en leur première place. Nous ne sommes, ce crois-je, savants que de la science présente, non de la passée, aussi peu de la future » (Montaigne, 1965, 207).

Les contributions de Foucault et de Barthes, face aux textes sur le Japon, nous permettront d'approcher chacun des textes à la fois sous l'angle du partage, de l'usage de l'écriture et de la langue qui le soutient. Il ne sera pas question d'une analyse de contenus, d'une analyse des stéréotypes du Japon. Il s'agira de déployer à partir du texte une certaine typologie des pratiques de langage qui ont déployé le Japon. Il sera donc question et de la forme des discours, ainsi que de leurs contenus, mais d'une façon plus importante des différentes pratiques langagières qui ont développé le Japon. Il ne s'agira pas de rechercher le sens « vrai » de ces textes, ou de les confronter à la réalité qu'ils prétendent décrire (opération qui aurait néanmoins un certain charme). L'interprétation de ces textes consistera dans un premier lieu à les réinterpréter au vu de la problématisation plus large de l'énonciation comme pratique de médiatisation du monde, et en second lieu voir les termes engagés dans ces descriptions.

Dans cette mesure, la question du corpus et de ses limites se pose, mais selon une logique différente. En effet, dans la mesure où la démarche critique du texte renvoie avant tout à une problématique réflexive, la cohérence ne peut être fondée dans les textes qui donnent lieu à l'interprétation. Le corpus sera toujours ouvert, mais on pourra tout de même identifier trois critères qui seront suivis.

D'une part, la langue des textes retenus. Il ne sera pas possible de considérer indifféremment des textes qui auront été composés dans des langues différentes. Si la critique était fondée sur un préjugé référentiel, le problème de la langue ne se poserait pas ; tous les différents discours seraient considérés dans la mesure où ils renverraient à une même réalité qui serait alors le critère d'évaluation de la critique (et l'étalon de toute traduction). Or, une démarche critique basée sur le renversement du platonisme doit chercher à repérer le jeu qui constitue en propre chaque langue. Chaque langue va déployer un mode d'être du symbole et du sens qui lui est propre – la critique ne peut poser un regard indifférent sur un champ textuel qui tirerait sa cohérence uniquement de son objet. Chaque langue va rendre possible un champ de structuration du monde et de l'expérience particulier (Benveniste, 1966, 63-74). S'interroger sur la façon dont on a écrit le Japon demande donc, comme démarche initiale, de s'interroger sur la tradition toute particulière et contingente dans laquelle est inscrite la conception du Japon. A cette question de la tradition discursive se voit nécessairement associée celle de la langue. La question ne portera pas sur les processus de désignation, mais sur les dynamiques de signification, soit les processus de construction et de renvoi qui s'instaurent au sein d'un même système

linguistique (Benveniste, 1969, 10). Comme l'affirment Nietzsche, Barthes, Benveniste, et bien d'autres, chaque langue témoigne d'une perspective différente, d'un ensemble de valeurs particulières qui ne peuvent être rendues telles qu'elles par une traduction.

Dans un texte anglais anonyme (considéré comme la traduction partielle du texte de Siebold), les Japonais sont définis comme suit : « amongst themselves full of ceremony and demonstrations of politeness, in which the nation yields to no other, not even to the French » (S. N., 1841, 45). On constate alors que si le passage d'une langue à l'autre ne se fait pas sur le mode d'une transparence du vocabulaire, l'amalgame des langues comporte également le risque de mener à une confusion des expériences, des pratiques et des modèles qui président à l'énonciation. La référence à un Français n'est pas la même selon qu'il s'agit d'un renvoi à une figure de l'autre ou à soi-même. Il est donc important de maintenir une certaine cohérence, et de ne pas rechercher une tradition commune à l'Europe ou l'occident (bien qu'une telle tradition ne puisse être simplement écartée ou niée), mais de plutôt, et ce, de façon plus modeste, voir en français, de quelle façon on a caractérisé le Japon au fil des années. Cependant, les textes en langue étrangère qui auront été traduits en français seront considérés. Si la démarche adoptée dans ce travail prohibe de mêler les discours de langue différente, aucune distinction ne doit être apportée entre un texte originellement écrit en français et une traduction – les deux vont participer au même titre au déploiement du Japon dans le champ francophone.

Contrairement à d'autres civilisations qui sont intimement liées à l'histoire et à l'historicité du monde francophone, l'émergence du Japon peut être retracée de façon rigoureuse. L'intérêt d'un tel travail se trouve dans l'éclaircissement de la tradition historique qui a présidé à la réalité du Japon en langue française. Si on accepte, comme l'affirme Nietzsche, que la grammaire soit la matrice de toute pensée, de toute expression possible (Nietzsche, 1985, La « raison » dans la philosophie), il devient alors important de ne pas réduire la différence qui a instruit l'expérience du Japon de divers pays occidentaux. Si on reconnaît l'investissement singulier et contingent dont fait l'objet le vocabulaire, il est important de noter qu'on ne saurait prendre comme équivalentes des affirmations en langues différentes – bien que le jeu de renvoi et de traductions informe l'expérience francophone. Dans le cadre d'une approche critique, il semble donc important, avant toute réflexion singulière, de s'interroger sur le lieu duquel provient l'interprétation. En somme, la démarche critique requiert non pas une interrogation sur les limites de notre entendement, mais bien plutôt sur le cadre historique qui commande toute autopoïèse du Japon.

Deuxièmement, le type de textes. De nombreux textes ont pris en compte le Japon.

Par exemple, on peut lire dans les voyages de Gulliver :

Le 6. de Mai 1709. je pris congé en cérémonie de Sa Majesté, et dis adieu à tous les amis que j'avois à sa Cour. Ce prince me fit conduire par un détachement de ses Gardes, jusqu'au Port de *Glanguenftald*, situé au Sud-Ouest de l'Île. Au bout de six jours, je trouvai un Vaisseau prêt à me transporter au Japon : je montai sur ce Vaisseau et notre voyage ayant duré cinquante jours, nous débarquâmes enfin à un petit Port nommé *Xamoski*, au Sud-Ouest du Japon.

Je fis voir d'abord aux Officiers de la Douane, la lettre dont j'avois l'honneur d'être chargé de la part du Roy de *Luggnagg*, pour Sa Majesté Japonaise. Ils

connurent tout d'un coup le Sceau de Sa Majesté *Luggnagienne*, dont l'empreinte représentoit un *Roy soutenant un pauvre estropié, et l'aidant à marcher*.

Les Magistrats de la Ville, sachant que j'étois Porteur de cette auguste Lettre, me traitèrent en Ministre, et me fournirent une voiture pour me transporter à Yedo, qui est la Capitale de l'Empire. Là j'eus audience de Sa Majesté Impériale, et l'honneur de lui présenter ma lettre, qu'on ouvrit publiquement avec de grandes cérémonies, et que l'Empereur se fit aussitôt expliquer par son Interprète. Alors Sa Majesté me fit dire par ce même Interprète, que j'eusse à lui demander quelque grâce, et qu'en considération de son très cher frère le Roy de *Luggnagg*, il me l'accorderoit aussitôt (Swift, 1727b, 113-4).

Le texte de Swift ne sera cependant pas retenu dans cette étude. Le traducteur précise la chose comme suit :

Certains esprits sérieux et d'une solidité pesante, ennemis de toute Fiction, ou qui daignent tout au plus tolérer les Fictions ordinaires, seront peut-être rebutés par la hardiesse, et la nouveauté des suppositions qu'ils verront ici (...) tout cela révoltera ces esprits solides, qui veulent partout de la vérité, et de la réalité, ou au moins de la vraisemblance et de la possibilité (Swift, 1727a, préface du traducteur).

Si les textes retenus pour cette étude déploieront tous selon différents degrés une pratique symbolique du langage, ils partageront néanmoins tous une certaine exigence de vérité. Comme on le retrouve dans l'introduction aux voyages de Cook, l'imaginaire – alors compris comme discours sans aucun ancrage dans une dynamique référentielle – fera l'objet de diverses formes de discréditation :

Quoique les prétendues découvertes du Pilote Grec appelé Fuca, ou de l'Amiral Espagnol de Fonte, aient quelques fois été inférées dans de fausses cartes, ou qu'elles aient été soutenues avec chaleur par ceux qui adoptent des

systemes imaginaires, il eût été aussi absurde d'ordonner au Capitaine Cook d'employer une partie de son temps à les vérifier, que de lui enjoindre de marquer la position de Lilliput ou de Brobdignac (Cook, 1785a, lxi).

Cependant, si dans ce dernier texte une expérience infondée et un système totalement imaginaire sont placés au même niveau, c'est dans la mesure où le critère de la représentation s'applique de la même manière aux deux pratiques, et que dans les deux cas la concordance entre le discours et le monde n'est pas. Cependant, avant même les controverses qui pourront accompagner différentes affirmations, on peut constater qu'au niveau des physiologies du langage, l'énonciation de Swift et celle de Fuca sont en radicale opposition. En effet, dans le deuxième cas, que l'affirmation soit ultérieurement réfutée ou non à partir d'un certain critère discursif, il n'empêche que l'affirmation elle-même s'inscrit dans une pratique lisible du langage. L'analyse s'attachera donc à des textes avec une certaine exigence et prétention de vérité. Dans le cas de textes purement littéraires, où l'énonciation n'est pas soumise à l'objet Japon, mais plutôt à une certaine esthétique du récit, le problème du platonisme ne se pose pas. La critique va porter sur les prétentions au savoir, et l'usage du langage qui en ressort, elle va considérer le savoir au niveau de sa discursivité ; l'analyser de ce point de vue et identifier l'entrelacement avec une physiologie du langage qui échappe au platonisme.

Finalement, la période des textes. Face aux nombreux textes sur le Japon, il serait tentant de voir une succession de périodes homogènes, distancées ça et là par des ruptures diverses. Celui qui choisirait de lire le déploiement des textes portant sur ce pays lointain, si

subitement devenu l'objet de tant de curiosités en Europe, aurait donc à loisir de rapprocher les textes de voyageurs ou de diplomates de toutes les productions discursives qui leurs sont contemporaines afin d'y retrouver une matrice fondamentale quelconque. Il apparaît cependant qu'en procédant de la sorte, une certaine différence est perdue, que l'entrecroisement de divers projets se perd au profit de l'hégémonie d'une dynamique structurale ou épistémique unique. On ne pourra donc pas procéder à une simple recension historique, tâchant ainsi de répertorier les différentes périodes. Bien qu'il soit indéniable que les premiers textes entretiennent une certaine parenté avec les développements dans le champ de l'histoire naturelle, la cohérence de ces différentes pratiques – donc des projets qu'ils incarnent – ne saurait se réduire à cette matrice commune. Qui plus est, les différentes physiologies qui vont composer des objets « Japon » variables trouvent leur origine dans des dynamiques très reculées ; l'analyse des textes du Japon ne peut pas servir à retracer la généalogie de ces pratiques discursives, mais plutôt à les mettre en évidence et les identifier dans ce qui les caractérise en propre. C'est une certaine typologie du langage qui devra rendre compte de l'arbitraire et de la contingence qui gouverne ces productions discursives qui mobilisent un certain Japon. Au-delà de l'identification de périodes significatives de l'écriture du Japon, le présent travail va se pencher sur une certaine typologie qui ne saurait se réduire à une chronologie. Bien que certains types se retrouvent de façon prépondérante à des époques données, c'est la cohérence d'une perspective, qui émerge à un moment donné, certes, mais qui peut toujours (et le fait souvent) ressurgir à différents moments de l'histoire, qu'il faut tâcher d'écrire. Il faut donc supposer non pas

une matrice unique qui préside aux productions à valeur de vérité, mais plutôt supposer que différents préjugés véridictionnels et symboliques cohabitent dans un même espace culturel et social.

Cependant, il faut trouver une certaine rationalité pour clore le corpus considéré dans ce travail. Plus que les deux points précédents, la limitation chronologique du corpus relève d'une dimension plus pratique que méthodologique. Étant donné que l'insistance est sur différentes physiologies du langage qui ont déployé le Japon, la dimension généalogique prend une dimension secondaire. Les deux approches ne sont pas exclusives, mais renvoient tout de même à deux démarches de l'analyse qui comportent une certaine cohérence et autonomie. On peut considérer que l'analyse proposée ici, dans la mesure où elle ne peut s'ancrer dans des textes sans aucune prétention de vérité, ne peut pas non plus s'ancrer dans des textes qui sont épuisés par une exigence épistémique. Nous allons tracer de façon arbitraire la ligne qui marque l'émergence du projet sociologique et anthropologique des discours concernant le Japon. Pour cette raison, c'est la date de 1889, l'année de l'adoption d'une constitution qui sera retenue comme limite du corpus. L'année 1889 marque l'adoption de la constitution japonaise, et le développement « nouveau » entre le Japon et les nations européennes (Beillevaire, 2001, XV). Les dynamiques de modernisation du Japon qui sont associées à l'ère Meiji sont indissociable d'une certaine volonté de reconnaissance, d'intégration dans un système international et de conformité à des modèles occidentaux (Ravina, 2005, 99-101). C'est vers la fin des années 1880 qu'un nouveau système de gouvernement local est mis en place au Japon (Waters, 1990, 306-7).

Toutes les mutations qui ont accompagné la modernisation du Japon ont eu pour téléologie l'État nation, et c'est justement vers la fin des années 1880 que les dynamiques politiques et sociales japonaises se sont stabilisées. Le *royaume* (天家) est devenu *nation* (国家) (Gluck, 1999, 11-3). C'est donc à cet événement que constitue l'adoption de la constitution que sera rattachée une des coupes fondamentales dans l'économie des discours de l'autre, à partir duquel la problématique liée au rapport au Japon ne s'inscrira plus tellement dans un certain rapport à un autre exotique et mystérieux, mais se déploiera à partir d'une pratique du langage qui se voudra intégralement épistémique dans le contexte d'un équilibre des puissances au sein d'un système international nouveau et d'un rapport à une puissance politique enrôlée dans une dynamique d'impérialisme et de domination régionale (Beasley, 1987, 42-6).

Le mémorable

Le voyage d'exploration

Foucault, en lisant Nietzsche, va faire de l'émergence « le principe et la loi singulière d'une apparition » ; l'émergence sera l'entrée en scène d'une interprétation singulière (Foucault, 2001a, 1011-4). Si tout phénomène peut être réintégré dans des sens multiples, voire même opposés, l'origine d'une interprétation sera marquante dans tout le processus de devenir d'un objet (Deleuze, 1962, 1-6). Dans le cas de l'écriture du Japon, donc, l'étude de ses débuts permettra dans une certaine mesure de rendre compte d'une valeur – de l'élément différentiel qui permettra de distinguer les forces actives des forces réactives –qui lui imprimera sinon une cohérence, du moins, une dynamique qui ne saurait s'effacer complètement devant les interprétations qui s'opposeront et se succéderont. Tout phénomène reste marqué par son origine. La critique de toute valeur doit avant tout s'attacher à remettre en cause le commencement, s'attacher aux conditions et aux circonstances qui ont accompagné l'émergence de tout phénomène (Nietzsche, 1996, avant-propos § 6).

Si l'on considère donc que l'émergence du Japon dans le champ francophone est marquée, va suivre toutes les évolutions et mutations du terme, il convient alors de commencer par les travaux de Marco Polo. Dans le troisième livre de ses récits de voyages, publiés en 1556, qui fait état des régions de l'Inde Orientale, six chapitres sont consacrés à cette île qui se situe à cinq cent lieues de la province de Mangi. Toutefois, dans le texte de Marco Polo, il n'est pas question du « Japon », mais de « l'île de Zipangri » (Marco Polo, 1556, 94). Ce point pourrait sembler problématique, voire même inviter à ignorer le texte

de Polo dans cette étude. Cependant, le choix de se référer à Marco Polo peut être justifié par la place qu'il occupe dans le développement et les péripéties dont fera l'objet le « Japon » dans le champ francophone jusqu'à aujourd'hui. Autrement dit, Marco Polo ne parle jamais du « Japon », mais l'ensemble de la tradition textuelle qui traitera du Japon le fera en se référant à Marco Polo comme un pionnier. On constate en effet que l'émergence du Japon en Europe est attribuée à Marco Polo. Pagès, parmi de nombreux autres, revient sur Marco Polo comme étant le premier à faire état du Japon en Europe (Pagès, 1859). Butor va également affirmer que Marco Polo sera le premier à faire mention du Japon en langue française (Butor, 1995, 9). A côté de la traduction de Kaempfer près de deux siècles plus tard, Marco Polo renverra tout au long de la période qui nous concerne ici à une référence principale dans le champ francophone, mais surtout au point de départ d'une découverte du Japon. Le texte de Marco Polo fera l'oeuvre de nombreuses rééditions, et ne perdra pas sa valeur exemplaire : « La huitième Pièce est plus considérable et plus intéressante. C'est une traduction de François des fameux *Voyages de MARC PAUL vénitien, par toute l'Asie, dans le XIII Siècle* » (Bergeron, 1735, Avertissement). Cependant, un exemple nous permet de constater que la référence à Marco Polo précède celle de Pagès en 1859. Elle a même précédé la traduction française de 1556. Accessoirement, ce point illustre le fait que l'origine est toujours floue et reculée. L'étude de l'origine est critique, un travail non pas réactif et de découverte, mais un travail actif de création (Deleuze, 1962, 3). En 1552, Postel va écrire :

Vingt cinq degrés majeurs, ou 750 lieues Galliques loin de la côte de Totarie, vis a vis du Kitay ou Catay cité grande, là ou est le siège du grand Chan, se trouve une Île de singulière grandeur accompagnée de 7000 autres nommée à présent Giapan, et par le passé il y a trois cent ans, Qipangri, ou Gipangui, c'est à dire le manoir de Giapan, de laquelle fait mention Marc Paule gentilhomme Venitien en ses commentaires de la Tartarie que je nomme Totarie, à cause que telle gent est sortie du reste des dix Tribus ou Juifs clos, comme en après dirai, lequel reste en langue Orientale est appelé Totar (Postel, 1552, 9).⁹

Mis à part le texte de Postel, un autre texte en français précède celui de Marco Polo. On y retrouvera également le Japon placé sous le signe du merveilleux. Qui plus est, on retrouve dans ce texte un point qui illustre la valeur prise par la nomination dans le cadre d'une pratique discursive donnée :

Il ne faut pas douter qu'à l'Inde ne soient jointes et contigues plusieurs amples Îles : Comme sont les Javes, la Samatra, et plusieurs autres. Entre lesquelles est la plus notable et admirable celle qui se nomme Giapan, qui autrefois s'appelloit Gipangi, ou Zipangri de laquelle principalement j'écrirais, à cause que elle est aujourd'hui encores inconnue. Et toutefois elle contient les choses les plus admirables du monde. Qui est le point, qui plus est m'a incité à la mettre du premier rang (Macer, 1555, 7-8).

Il semblerait que pour toute une tradition qui va accompagner et s'appropriier le Japon, la nomination, bien qu'il s'agisse d'une question qui reviendra à différents moments, ne constitue pas un enjeu capital. Ou plutôt, comme il sera mentionné plus loin,

⁹ Je suis reconnaissant au texte de App (1997), où j'ai trouvé mention de ce texte pour la première fois. Il semblerait qu'il n'y a qu'une seule copie de ce texte restante, annotée de la main de l'auteur. Selon Bernard-Maître, il s'agirait probablement de la première description du Japon en langue Européenne (Bernard-Maître, 1953, 84-5).

l'interrogation sur le nom va témoigner d'une certaine problématisation du langage qui ne sera pas un élément constituant de la tradition qui placera en son début Marco Polo – la question de la nomination va s'inscrire dans une pratique du langage qui ne s'interroge pas sur le rapport du langage à son extérieur, mais qui porte exclusivement sur le champ du discours considéré en lui-même. Près de 100 ans après la publication de la *Description géographique des provinces et villes plus fameuses de l'Inde Orientales*, dans une addition à son *Ambassade des Hollandois à la Chine*, un auteur anonyme va revenir sur cette question des différents noms, et de la manière dont tous renvoient à une même réalité :

Ceux de la Chine nomment le Japon Gueique, Voçu, et Gepuen. Quant au premier nom, il vient de ce que cet Amiral qui fut envoyé au Japon par Xius, étoit de la famille Chinoise de Guei. Pour le nom de Voçu, c'est le nom d'un peuple et non pas d'un pays, ils appellent ainsi ceux du Japon, comme des hommes qui parlent une langue barbare ; le nom propre est Gepuen, qui signifie le lever et la naissance du Soleil, parce que c'est le plus éloigné de tous ceux qui sont connus vers l'Orient, et que c'est la première terre, qui, à l'égard de ceux de la Chine, est éclairée du Soleil ; car c'est de là qu'ils le voyent lever et paroître, ne croyant pas qu'il y eu d'autre monde, ni pas conséquent que le Soleil en fit le tour. Les Chinois appellent aussi le pays qui est à leur couchant, et le plus proche d'eux, Jeuco, c'est à dire la vallée obscure, où ils croient que le Soleil se cache quand il est nuit. Le nom de Gipuen dont ceux du Japon s'appellent, ne diffère pas beaucoup de celui de Jeuco, et peut être un dialecte ou un mot corrompu de la langue japonoise : Marco Polo l'a nommé Zipangri, y ajoutant l'R à la façon des Tartares, comme si on disoit Gepuengin : car Ge signifie le Soleil, Puen le lever ou la naissance, et Gin un homme. Mais je ne saurois comprendre d'où c'est que le Royaume du Japon a pû aussi recevoir le nom de Chryse : peut-être est-ce un mot Tartare, dont ils nomment le Japon, de même que la Chine le Catay (S. N., 1666, 216).

Si la nomination ne pose pas tellement problème, c'est parce qu'il y a un élément commun, sûr et stable, qui permette de considérer indistinctement Japon, Gueique, Voçu et

Gepuen. On peut alors comprendre que l'appellation Zipangri ou Japon importe peu. Le fait de se référer à Marco Polo comme le premier à faire état du Japon reposerait déjà sur une certaine conception référentielle du langage. C'est uniquement dans le cadre d'une certaine physiologie du langage que celui qui décrit « Zipangri » peut être considéré comme le premier à discourir au sujet du « Japon ». Le langage selon cette tradition revêt une fonction essentiellement utilitaire de médiatisation d'un élément neutre et donné – bien que l'appellation diffère, la chose visée par le langage n'est pas différente. Le Japon, au-delà des différentes façons dont il sera nommé, renvoi à un élément qui existe et se développe hors du langage. La tradition qui va faire de Marco Polo l'origine de ce mouvement ne va pas considérer que le Japon est indissociable du discours qui l'énonce – le langage n'est que l'instrument d'énonciation d'une vérité, non de création d'un champ de réalité. C'est donc déjà une certaine pratique du langage de la vérité qui inscrit Marco Polo au commencement des relations avec le Japon. A aucun moment dans les textes retenus pour cette étude ne se met en place un jeu entre les appellations « Zipangri » et « Japon », une réflexion sur le décalage qui pourrait venir s'instaurer entre deux noms et le problème que ce décalage ferait surgir. Ce point à lui tout seul nous donne une indication sur la toute relative valeur « scriptible » de l'ensemble de la tradition discursive à laquelle est associée l'émergence du Japon dans le champ de la langue française. Dans le chapitre intitulé « De l'île de Giapan septentrionale, et mœurs des peuples qui y habitent », de Belleforest va écrire :

D'autant que le pays Mexican ressent les froidures Septentrionales, et que guère on n'a connaissance de la mer de Sur en l'élévation de ce Royaume, avant que passer outre, encore que ce notre œuvre ne soit point dressé comme Géographe, si tâche-je de mettre les Provinces chacune en son rang selon qu'il m'est possible, et suivant l'opinion de ceux qui jadis ont écrit, et qui de notre temps ont fait la découverte des terres nouvellement connues. Or entre plusieurs îles, et grandes et fertiles visitées de ce temps en la mer qui va vers la Chine et Cathay, qui sont presque en même élévation que notre Europe, assise entre le Tropique d'été, et le cercle artique, on nous en a marquée depuis l'an 1550 une des plus belles et mieux policées de l'univers, nommée Giapan, et laquelle à cause de la rarité des façons de vie du peuple qui y habite, je ne ferai le rétif de vous décrire tout ainsi que presque mot à mot je l'ai tirée de l'Italien, et recueillie de ce que en avoit donné d'avertissement un Giapanois même, lequel s'étoit fait Chrétien fréquentant les notres qui sont aux Indes Orientales : et selon le peu que j'en ai recueilli je vous en fais aussi assez écharse largesse, non que ce soit par faute de bon vouloir, mais me manquant le moyen de mieux faire (de Belleforest, 1570, 272).¹⁰

Le Japon sera donc toujours considéré comme un objet à connaître ; les connaissances seront incomplètes, les informations feront défaut, mais le tableau initialement partiel du Japon aura pour vocation d'être complété, précisé et corrigé. D'une façon générale, si le personnage de Marco Polo est repris par l'ensemble de toute cette tradition, c'est dans la mesure où il va enrôler le Japon dans une certaine pratique discursive, dans tout un ensemble de pratiques concernant le langage, la vie et le monde. Si Marco Polo ne parle donc pas du Japon, il est toutefois à l'origine de toute une démarche – d'écriture, mais pas uniquement – qui va intégrer le Japon dans un mouvement global et un champ de pratiques données. Dans ce sens, on peut considérer qu'à travers Marco Polo, le Japon est abordé du point de vue de l'explorateur : l'origine du Japon dans le champ

francophone s'inscrit dans, et va de pair avec, la démarche de l'explorateur. Ce personnage de l'explorateur sera la formalisation de tout un ensemble de pratiques, ainsi que d'un ensemble de conceptions encadrant l'approche du monde et du voyage. L'écriture de l'exploration sera caractérisée par un certain usage de l'élément langagier, et fera également preuve d'une certaine cohérence au niveau des interrogations qui accompagneront l'appréhension du Japon. Par exemple, l'emplacement du Japon sera un élément qui accompagnera toute l'écriture de l'expédition. Et si les modalités de la localisation vont changer, si les unités de mesure et les étalons choisis seront différents, les informations plus ou moins précises, c'est toujours une même exigence et forme de vérité qui va se retrouver :

L'Île de Zipangri est fort spacieuse, et de grande étendue, située en la haute mer, a distance des havres de la province de Mangi de cinq cent lieues ou environ (Marco Polo, 1556, 94).

Ladite Île est en tel Ciel ou élévation comme l'Italie, et d'icelle par huit mille lieues distante, ayant de longueur six cent lieues, et de large trois cent. (Postel, 1552, 9).

L'Empire du Japon est un amas de plusieurs îles, que la mer forme depuis le trente-unième degré d'élévation jusqu'au trente neuvième, n'ayant en quelques endroits que dix lieues de largeur, et s'étendant en d'autres jusqu'à trente lieues (Olearius, 1727, 445)

L'explorateur va chercher à visiter des contrées encore inconnues. Il s'agira à la fois de localiser le Japon, ainsi que d'en énoncer une certaine vérité. L'exigence de vérité

¹⁰ J'ai trouvé mention de ce texte dans (Persels, 2008).

présente chez Marco Polo prend une forme qui contraste avec une autre forme de vérité qui lui était contemporaine. Le « comme l'on dit » qui viendra ponctuer la description de Marco Polo est donc très significatif pour toute cette typologie d'écriture. En effet, Marco Polo n'est jamais allé, ni prétendu être allé, à Zipangri. Cependant, la valeur de vérité de son texte est basée sur l'expérience. Si ce n'est celle de l'auteur, il s'agira tout de même de l'expérience interchangeable d'un autre explorateur. La chaîne du témoignage pourra se prolonger à l'infini, l'intégrité du témoignage n'est pas altérée dans le temps ou l'espace de la transmission. On retrouve ici un point mis en avant par Deleuze et Guattari qui va caractériser l'entreprise épistémique de l'écriture de l'explorateur qui sera étudiée plus loin : le langage n'a pas tellement pour vocation d'aller de celui qui a vu à celui qui n'a pas vu. Le mode d'être du discours dans cette forme de vérité est celui du discours indirect, où le discours va d'un second à un tiers, aucun des deux n'ayant vu (Deleuze et Guattari, 1980, 96-7) : « Un de mes amis me donna à Sourat une petite relation des affaires des Hollandois au Japon, que je crois assez curieuse pour trouver place ici » (S. N., 1684, 325). Le texte de Marco Polo nous présente donc un nouvel usage du langage qui, s'il n'est pas nouveau, se développe considérablement à l'ère des grandes découvertes maritimes. Face à l'expérience de connaissance présentée par les textes et la vive voix, Marco Polo témoigne d'un mode nouveau, à savoir les voyages (Marco Polo, 1556, Préface). Le texte viendra médiatiser l'expérience, et sera considéré du point de vue de sa « valeur marchande » ; la connaissance sera ancrée dans le témoignage, et remplacera la spéculation du champ discursif. Ce point semble récurrent parmi les récits de voyage des explorateurs – et comme nous le verrons

plus loin, le voyage de l'explorateur et le voyage du touriste présenteront de nombreuses différences. Il ne s'agit pas tellement du compte-rendu des expériences de l'auteur, mais du compte rendu d'une expérience, et de l'énonciation de la vérité de l'objet dont cette expérience a permis l'enquête. L'explorateur n'est donc pas un voyageur qui fait un compte-rendu de ses péripéties, c'est avant tout un écrivain qui ouvre de nouvelles voies et offre de nouveaux objets à la prise de ses lecteurs. Le Japon rentre dans un jeu de substitution, et ne repose sur aucune *expérience*, mais plutôt sur la référence possible, toujours décalée, d'un *témoignage*. L'énonciation sera donc toujours l'énonciation du témoignage du Japon et du voyage :

Ami Lecteur, Ayant fait séjour dans les Indes Orientales entre gens de marque tant Chrétiens que d'autres sectes faisant là leur résidence, soit que j'ai été poussé d'instinct naturel, ou de la curiosité des singularités qui se voyent dans les pays étranges, je n'ai pu me tenir de remarquer tantôt ceci tantôt cela, et d'en tirer le portrait au mieux que j'ai su, n'ayant autre but que mes études privées et le contentement de mes amis. Mais étant par la grace de Dieu retourné à Enchuse, j'ai été exorté par ceux qui ont vu ces miens recueils, tout grossiers et mal poli qu'ils étoient de les mettre en lumière pour le plaisir et usage de ceux qui les voudroient lire. A la persuasion desquels je me suis laissé gagner, combien que j'eusse désiré de voir ce mien ouvrage mieux limé pour le contentement des gens doctes. Mais comme celui qui est déjà en pleine mer en vain se repent de s'être embarqué, et avoir entrepris le voyage, ainsi ce seroit pour néant que je me plaindrois de eux qui m'ont induit à ce faire. Seulement je requiert votre débonnairété d'avoir pour excuse mon insuffisance et la rudesse de mon style, et prendre de bonne part ce mien ouvrage tel qu'il peut être, ayant égard à mon intention qui a été de complaire à mes amis et de vous faire part de ce que j'ai remarqué en ce mien voyage et séjour de 13 ans au pays des Indes. J'espère que ce mien labour vous apportera quelque plaisir et utilité. Et si je ne représente pas ces choses d'un style si élégant et relevé qu'il seroit à désirer, n'ayant pas eu ma jeunesse cultivée en l'art de bien dire, je recevrai au moins ce contentement d'y avoir apporté l'affection d'une bonne volonté, laquelle pourra être réputée pour l'effet. Bien vous soit (Linschoten, 1610, préface).

Le témoignage ne pourra cependant pas valoir en lui-même. D'une part, tous les témoignages ne sont pas sur un pied d'égalité – le témoin lui-même influera grandement sur la valeur du témoignage. D'autre part, ce sera toujours le Japon réel qui sera le critère discriminant dernier des différents témoignages, qui sera l'étalon qui permettra de mesurer la plus ou moins grande véracité du témoignage. Il ne suffit donc pas qu'il y ait témoignage – le témoignage ne vaut que pour autant qu'il est confirmé par les faits, qu'il concorde avec l'objet dont il traite :

Non guère loin du Japon, se sont depuis par en ça découvertes d'autres îles, dites les îles Amazones, par ce qu'elles sont peuplées de femmes, lesquelles pour armes ordinaires portent des armes et des flèches, et sont fort adroites, à en tirer, et pour mieux s'y exercer se brûlent la mamelle droite. A ces îles ont coutume d'aller tous les ans en certains mois quelques navires du Japon, pour y porter des marchandises, et remporter de celles de là ; pendant lequel temps les Japonnois hantent et conversent avec lesdites Amazones, comme avec leurs femmes propres (...). Mais cela me semble difficile à croire, bien qu'il m'ai été certifié par des Religieux, lesquels m'ont dit avoir parlé à tel homme, qui depuis deux ans en ça est entré auxdites îles, et y a vu ces Amazones : et ce qui m'empêche le plus d'y ajouter foi, est de ce que lesdits Jesuites du Japon n'en font aucune mention en leurs avis et épîtres. Si en croira le lecteur ce que bon lui semblera (Mendoce, 1588, 299).

Si cette exigence de vérité sera présente dès Marco Polo, on retrouvera également chez celui-ci une certaine dynamique qui ne va pas se limiter à enrôler le Japon dans une exigence de vérité ; le texte de Marco Polo va faire jouer deux pratiques langagières au sujet de Zipangri. En d'autres termes, une approche qui chercherait uniquement à retracer le Japon du point de vue du mode de vérité qui l'engage passerait à côté d'une dimension capitale de cette pratique discursive, et des différents schémas communicationnels qui

apparaissent à travers la lecture des textes portant sur le Japon. L'entrelacement du Japon dans ces deux pratiques discursives permettra de mettre en évidence une certaine tension qui accompagne tout discours – certes, selon des degrés divers selon la physiologie du langage considérée – qui déploiera le Japon selon les lignes de la vérité. Ce qui sera l'objet du discours de vérité sera en même temps une terre d'imaginaire, souvent inaccessible et inexpérimentable – la tension viendra du fait que cet objet symbolique sera pris dans un certain rapport au langage, une certaine physiologie du langage qui arrêtera la circulation du symbole. En effet, le texte de Marco Polo possède une valeur en propre, indépendamment de toute une pratique épistémique du langage qui va déployer le Japon et le considérer du point de vue de la représentation et de sa fidélité à l'objet. Le Japon sera à la fois un objet de connaissance, qui renvoie donc à un non-discursif, et un objet symbolique, qui n'existe et ne tire sa cohérence que du langage, d'un champ langagier replié sur lui-même. La description que nous fait Marco Polo de Zipangri a de quoi laisser rêveur. Zipangri est une île fort spacieuse, de grande étendue, dont les habitants sont blancs, d'assez belle stature et adonnés au service des idoles. C'est un pays immensément riche :

En cette île il y a de l'or en grande abondance (...) Le roi a un palais somptueux et magnifique duquel la couverture est entièrement de lames d'or, tout ainsi que pardeça les grandes maisons seigneuriales sont couvertes de plomb ou de cuivre. Semblablement les planchers des salles et chambres de ce palais sont lambrissées et couvertes de lames d'or (comme l'on dit). On trouve en cette île grande quantité de perles fort excellentes et singulières, tant en grosseur que rotondité, et sont de couleur rouge, qui sont en plus grand prix, estime et valeur sans comparaison, que ne sont les blanches. En outre il y a plusieurs pierres précieuses, lesquelles avec l'abondance de l'or rendent l'île surtout riche et opulente (Marco Polo, 1556, 94).

La majeure partie de la description de Marco Polo traite d'une tentative d'invasion par les Tartares au XIII^e siècle. Il consacre tout de même le dernier chapitre à l'idolâtrie et la cruauté des habitants de Zipangri. Il décrit longuement les différentes sortes d'idoles qui sont révérees, ainsi que la « coutume détestable » des Zipangriotes qui consiste à tuer et cuire un étranger qui ne pourrait payer de rançon, et le manger « en un banquet qu'ils font pour cette cause, auquel ils invitent tous leurs parents et amis » (Marco Polo, 1556, 97). Ces thèmes qui seront souvent repris et feront l'objet de variations diverses dans le champ textuel du Japon. Mais au delà des thèmes, on constate que l'exigence de vérité est articulée autour d'objets incroyables et inouïs – et dans le cas de Marco Polo, c'est le thème de la richesse. Le récit de l'explorateur, l'écriture de l'expédition sera donc toujours une énonciation du merveilleux : « Les Giapannois, davantage sont hommes très suffisants en Astrologie, tellement qu'ils prédisent choses merveilleuses » (Macer, 1555, 22). L'or en grande abondance, les perles inestimables et incomparables, tous ces points ne renvoient pas à un objet qui peut faire l'objet d'une expérience concrète et empirique. Par définition, l'incomparable qui est noté dans le texte renvoi à un inconcevable. Ou plutôt, l'inestimable ne peut faire l'objet d'un témoignage, il ne peut qu'être suggéré par le langage. Les richesses du Japon sont telles qu'elles dépassent l'entendement – elles ne peuvent donc qu'être approchées par un jeu de renvoi du langage vers lui-même. Ce thème de la richesse sera récurrent dans les textes des explorateurs et du voyage mémorable, et se prolongera bien au-delà du seul texte du Vénitien :

Il s'y trouve presque de tous les Fruits, Arbres, Herbes, et Animaux qu'il y a dans l'Europe ; et quelques autres de plus. Il y a des Mines d'Or, d'Argent, et de tous les autres Métaux, encore que non si bons comme dans les Indes, si ce n'est l'Argent, qui y est excellent, et abondamment. Leurs Perles sont grosses, rouges, et non moins estimées que les blanches. Ils ont force Riz, dont ils font leur principale nourriture, du Millet, peu de Froment ; leur Orge est blanche, et très excellente et s'en transporte une grande quantité dans toutes les parties de l'Orient (d'Abbeville, 1652, N. P.).

Il n'y avoit pas plus de deux heures que nous avions pris terre en cette calle de Miaygimaa lors que le Nautaquin, Prince de cette Île Tanixuma s'en vint droit à notre Junco, accompagné de plusieurs Marchands et gentils-hommes qui faisoient porter des caisses pleines de lingots d'argent pour en faire échange avec nos marchandises (Pinto, 1628, 633).

Cependant, si une dimension symbolique du langage accompagnera toujours l'écriture du Japon, on constate que les thématiques, les formes varient, et que si cohérence il y a au sujet de l'approche du Japon, ce n'est pas tant au niveau de ce que l'on en dit, au niveau des contenus du discours et des codes symboliques mobilisés, qu'au niveau de l'usage que l'on va faire du langage qui l'écrira, d'une certaine pratique du langage qui va encadrer le déploiement du Japon dans l'espace francophone. De nombreux exemples nous permettent d'illustrer les différents thèmes symboliques qui s'opposent, ainsi que la continuité qui est parfois affichée avec les thèmes présentés dans le texte de Marco Polo. Mis à part le thème de la richesse incroyable, l'idée d'une contrée habitée par le diable est récurrente. D'Abbeville note au sujet des volcans du Japon : « Le Diable s'y fait voir en diverses formes, mais seulement à ceux qui ont jeuné certain temps, et fait diverses austérités ; achevé le vœu qu'ils ont fait pour ce sujet » (d'Abbeville, 1652, N. P.). Montanus écrira au sujet des Jambuxes, les soldats des vallées rondes, qu'ils « conversent

familièrement avec le diable, ils se fouettent cruellement ; et quelquefois ils se tiennent debout fort longtemps sans se reposer » (Montanus, 1680a, 81). Un autre symbole récurrent, outre les richesses infinies et le côté démoniaque de l'île, sera celui du Japon comme un lieu saint, plus proche de Dieu et des valeurs originaires. Le Japon sera considéré comme le lieu des mœurs idéales, d'une pureté originelle conservée. Postel, avant de retranscrire mot à mot une lettre de « François Schiabier », va écrire :

Mais avant que je commence à décrire ladite épître, je veux admonester le lecteur de prendre garde aux choses Orientales, qui sont de telle excellence, que Dieu donna jadis aux trois Rois Mages de la Religion de Tarse, confinante au Catay, que par la Nature et par voie d'Astrologie plutôt conurent la Nativité du Roi des Juifs Jésus mon père, qui ne feirent les Juifs aidés d'innombrables profécies. Parce étant la propriété de Jésus en Judée, le Paradis Terrestre est au-dit pays d'Orient, qui à la Judée et Syrie Orientale. Toutes les choses que nous avons en Occident, pour singulier artifice, sont pour la seule ombre des orientales excellences. Et par cela même pratique de vraie Police et ordre de religion quant à l'extérieur se voit entre les Giapangiens, comme il fut ordonné, et de fait jadis se voit au commencement de la Chrétienté, tellement que moyennant qu'ils fassent au nom du Roy des Juifs et Sauveur du monde, ce qu'ils font de présent, ils seront les plus parfaits hommes du monde. Ainsi a plu a Dieu les disposer de longue main (Postel, 1552, 10).

Le lien entre une pratique épistémique du langage basée sur le témoignage et l'expérience empirique et une pratique symbolique ne se fait cependant pas selon la modalité de la succession, où des chapitres descriptifs suivraient des poèmes et des envolées lyrique. L'énonciation va déployer en même temps un champ de connaissance et un champ symbolique dans une même argumentation ; la démarche de connaissance va d'emblée s'appuyer sur le champ de la métonymie. Plus précisément, c'est l'événement

mémorable qui sera exemplaire de cet entrecroisement d'une pratique référentielle et d'une pratique symbolique du langage. Je cite ici longuement un texte qui illustre ce point de façon remarquable. Dans son chapitre « Des confesseurs et de la Confession dont usent les Indiens », Acosta va se pencher longuement sur une de ces pratiques au Japon :

Or d'autant que c'est une chose qui touche à ce propos, je raconterai ici l'usage d'une étrange confession que le Diable avoit introduite au Japon, comme il appert par une lettre venue de là, qui dit ainsi. Il y a en Ocaca des roches très grandes, et si hautes, qu'il y a des pics en icelles, de plus de deux cent brasses de haut. Entre ces grands rochers, il y a un de ces pics, ou pointe qui s'élève si terriblement haut, que quand les Xamabuxis (qui sont les pélerins) le regardent seulement, les membres leur en tremblent, et les cheveux s'en hérissent, tant est ce lieu terrible et épouvantable. Il y a au sommet de cette pointe une grande verge de fer de trois brasses de long, qui y est posée par un étrange artifice. Au bout de cette verge est attachée une balance, dont les écailles sont si grandes, qu'en une d'icelles se peut assoir un homme, et les Goquis (qui sont des Diables en figure humaine) commandent que un de ces pélerins y entrent les uns après les autres, sans qu'il en reste un seul ; puis avec un engin et instrument qui se remue, moyennant une roue, ils font que cette verge de fer, en laquelle la balance est pendue, force dehors, et demeure toute suspendue en l'air, étant assis l'un des Xamabuxis en l'un des plateaux de cette balance. Et comme l'écaille où est assis l'homme, n'a point de contrepoid de l'autre côté, incontinent elle pend en bas, et l'autre s'élève jusqu'à ce qu'elle rencontre et touche à la verge. Alors les Goquis leur disent du rocher qu'ils se confessent, et disent tous les pêchés qu'ils auront commis, dont ils se souviendront, et ce à haute voix, afin que tous les autres qui sont là le puissent ouïr. Incontinent il commence à se confesser : pendant quoi quelques uns des assistants se rient des pêchés qu'ils oient, et les autres en gémissent. Et à chaque pêché qu'ils disent, l'autre écaille de la balance baisse un peu, jusqu'à ce que finalement ayant dit tous ces pêchés, la vuide demeure égale à l'autre, où est le triste pénitent, puis les Goquis refont tourner la roue, et retirent vers eux la verge et balance d'où sort le pélerin, et après y en entre un autre, jusqu'à ce que tous y aient passé. Un Japonnois contoit cela après qu'il fut Chrétien, disant qu'il avoit été en ce pélerinage, et entré en la balance sept fois, où publiquement il s'étoit confessé. Il disoit même, que si d'aventure quelqu'un de ceux qui sont mis en ce lieu, ne raconte le pêché comme il est passé, ou qu'il en celle quelqu'un, l'écaille de la balance vide ne s'abaisse point ; et s'il s'obstine après qu'on lui a fait instance de se confesser, et ne veuille découvrir tous les pêchés, les Boquis le jettent et font choir du haut en bas, ou en un moment il est rompu et brisé en mille pièces. Néanmoins ce

Chrétien nommé Jean nous disoit, qu'ordinairement la crainte et terreur de ce lieu, est si grande à tous ceux qui s'y mettent, et le danger que chacun voit à l'oeil, de tomber de la balance, et être dérompu et brisé en bas, qu'il advient fort peu souvent qu'il y en ait, qui ne se découvrent de tous leurs pêchés. Ce lieu est appelé d'un autre nom Sangenotocoro, qui veut dire lieu de confession. L'on voit bien clairement par ce discours, comme le diable a prétendu usurper pour soi le service divin, en faisant de la confession des pêchés (laquelle le sauveur a instituée pour le remède des hommes) une superstition diabolique, pour leur grand dommage et perte. Et ne l'a pas fait moins à l'endroit de la Gentilité du Japon, qu'à l'endroit de celle des provinces de Collao au Peru (Acosta, 1598, 254-5).

On a dans le texte d'Acosta tous les éléments qui vont caractériser l'événement mémorable. D'une part, il s'agit toujours d'un événement singulier – contrairement à ce que nous verrons dans la pratique de la classification, il ne s'agit pas d'une virtualité d'être des Japonais qui est visée, mais bien de gestes qui ont été posés, de faits qui ont été à un moment ou un autre actuels. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les usages et coutumes, et apprécier la manière dont ils diffèrent du caractère, compris comme virtualité de comportement. On constate donc que le texte d'Acosta s'inscrit bien dans une exigence de vérité ; l'authenticité de l'événement est assurée par le témoignage de Jean, qui a lui-même assisté à la cérémonie. Cependant, la dimension épistémique ne va pas épuiser le récit de la confession. L'événement mémorable va permettre à une pratique du langage de la représentation et une pratique du langage du symbole de se chevaucher dans la description. Non seulement les pics sont hauts de plus de 200 brasses, ils sont si hauts que les pèlerins qui les regardent sont pris d'effroi. La description minutieuse de la balance et de son fonctionnement s'inscrit dans l'énonciation d'une ruse du diable pour perdre les

Japonnois – toute la composition du texte s’inscrit dans une certaine pratique du symbole et de la connotation, par définition étranger et incompatible avec le langage de la vérité et son exigence d’univocité. Le cadre des événements fait ressortir toute la dimension extraordinaire, et les émotions du rituel, l’effroi, les gémissements, vont s’inscrire dans toute la symbolique qui va accompagner la figure du diable, et qualifier cette région qui ne renvoie à rien de familier. Dans la pratique des récits d’explorateurs, c’est donc le statut même du Japon qui en fait un lieu merveilleux. Le Japon va renvoyer à un éloignement extrême, et à l’éloignement physique correspondra un éloignement spirituel. L’énonciation du Japon va donc déployer un champ d’objets par essence doubles – en même temps objets de connaissance, donc pouvant être observés et constatés empiriquement, et objets symboliques, donc ne pouvant se déployer que dans le champ du langage. Le témoignage portera sur une expérience incroyable : « En la présente Histoire sont contenus plusieurs choses étranges et prodigieuses par lui vues et ouyes » (Pinto, 1628, en tête). Et si l’exemple d’Acosta est remarquable dans la mesure où il fait ressortir l’équilibre des deux pratiques en s’inscrivant dans un champ thématique où la dimension symbolique a un impact fort et qui peut paraître aujourd’hui évident – à savoir celle du diable – on peut toutefois constater que ces deux dimensions sont présentes, et ce même quand la thématique s’y prête moins. Dans *Voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*, l’auteur va rapporter un autre événement digne d’être mentionné :

Il arriva aussi en ce temps-là qu’une Damoiselle suivante étant a genoux au bout d’une table, pour servir son maître dans l’appartement des Dames, et faisant un effort pour prendre le flacon, qui étoit un peu éloigné d’elle, il lui échappa un vent, qui lui fit tant de honte que s’enveloppant la tête dans sa

veste, elle ne voulut jamais découvrir le visage ; mais portant avec une violence enragée un de ses tétons à la bouche, elle y applica les dents et se l'arracha avec tant de fureur, qu'elle expira sur le lieu (S. N., 1659, 423-4).

Même si la scène d'une servante qui sert son maître renvoie à une situation banale, elle n'en est pas pour autant dépourvue de valeur symbolique. Où plutôt – étant donné que le symbole ne dépend pas de son objet, mais d'une pratique discursive et de l'investissement que l'on va faire de l'élément langagier – la symbolique de cet événement s'attache au Japon, et non pas à la relation de servitude ou de domesticité. L'événement qui y est décrit renvoie à ce que le Japon a de remarquable. On constate ici que les données « factuelles » ainsi que le champ symbolique vont se croiser, et permettre de qualifier le Japon. L'événement en lui-même, sa véracité ou non, ne sera pas sujette à débat – non pas parce qu'elle ne peut pas ne pas être vraie, mais parce qu'il s'agit de la factualité brute, du témoignage que va rapporter le texte. En supposant donc que la valeur de vérité, l'exactitude de la représentation, ne soit pas remise en cause on constate que d'une part le vocabulaire engagé (« elle y applica les dents et se l'arracha avec tant de fureur »), d'autre part la situation décrite (la mort causée par l'auto-mutilation d'un téton) projettent un événement qui dépasse toute expérience. Et si l'énonciation ne concerne pas un événement hors de toute expérience possible, elle déploie néanmoins un événement hors de toute expérience commune. Le Japon sera donc ce lieu, à connaître, mais qui nous présentera des situations et des objets que nul ne pourra reconnaître, dans lesquelles nul ne pourra reconnaître son quotidien. Le Japon offre la possibilité d'un totalement autre, d'un autre

irréductible. Cette dimension incroyable, combinée avec le côté incomplet des connaissances, va alimenter la curiosité et perpétuer le statut du Japon comme espace intrinsèquement autre :

Le vent passant au Sud, et le ciel étant devenu menaçant, nous revirâmes de bord à 9 heures, et nous gagnâmes la haute mer à l'Est : bientôt après, nous vîmes tout près de la terre un navire qui longeoit la côte au Nord, et un autre plus au large, qui venoit sur nous vent arrière. On imagine bien que tout ce qui avoit rapport à un pays si fameux, et cependant si peu connu, excitoit parmi nous une curiosité générale : tous les hommes des deux vaisseaux arriverent au moment même sur le pont, pour contempler le bâtiment Japonois (...). L'éloignement et la brume nous empêcha de nous servir de nos lunettes, ne nous permit pas de rien observer de particulier sur leur figure et leur vêtements ; ils nous parurent être au nombre de 6 (Cook, 1785d, 377).

Outre la description des paysages, des hommes et de leurs pratiques, l'écriture de l'expédition va s'attacher à déployer tout un champ de produits inconnus. L'écriture des objets japonais va permettre à la fois de décrire, de présenter, et à la fois d'investir le Japon de tout un ensemble de valeurs oniriques. La description des objets permettra d'atteindre le Japon au niveau de sa banalité. Cette banalité japonaise constituera néanmoins un extraordinaire, l'objet sera d'autant plus extraordinaire qu'il renverra à quelque chose de typiquement japonais. Le merveilleux doit donc pouvoir investir tout élément associé au Japon – l'irréductiblement autre doit pouvoir accompagner l'intégralité de l'énonciation au sujet du Japon :

Ils mettent au susdit breuvage de la poudre de certaine herbe qu'ils appellent *Chaa*, qui rend ce breuvage fort exquis et de valeur. Ceux qui ont quelques moyens gardent soigneusement cette eau en un lieu bien sûr, et en présentent en grande courtoisie aux amis qu'ils ont invités. Les grands Seigneurs et

Princes mêmes la préparent, et font grand cas des pots où cette herbe est cuite, bue et gardée. Lesquels sont clairs comme perles et pierres précieuses. Ils sont recommandés pour l'antiquité et gentillesse de l'art, et pour la main de l'ouvrier, et y a des priseurs entendus qui s'employent à en faire le prix, ne plus ne moins comme on prise l'or ou l'argent par deçà : et en cette manière un de ces pots estimé pour son antiquité et pour l'ancien nom de l'ouvrier qui l'a fait est souventes fois acheté quatre ou cinq mille ducats : et un autre Seigneur Chrétien du même pays en acheta un qui étoit doublé de trois bandes quatorze cent ducats (Linschoten, 1610, 65).

Le mémorable va donc faire jouer les deux dimensions du symbolique et de l'épistémique. Ce qui sera à connaître et à décrire renverra en même temps à un champ sans aucune commune mesure avec le nôtre. C'est d'ailleurs cette dimension mémorable, merveilleuse ou extraordinaire qui va commander à l'énonciation, qui va justifier le passage de l'observation à l'écriture. Le Japon sera décrit non pas seulement dans la mesure où il est inconnu, et vient d'être découvert. Il ne s'agira pas d'une connaissance « neutre », sans aucune valeur que pour elle-même. La connaissance sera qualifiée, et c'est le fait que ce soit la connaissance d'un merveilleux qui justifie l'urgence de son énonciation : « j'ai trouvé sur le même sujet outre les relations susdites des choses si curieuses et en si grande quantité, que je croirais cette Histoire imparfaite si ce qui suit n'y était joint » (Montanus, 1680b, 1). Le côté merveilleux n'est cependant pas attaché directement au Japon. Ou plutôt, la symbolique qui va accompagner le Japon sera donc marquée d'une façon précise. La symbolique qui sera associée au Japon – et ce, malgré les thématiques, les figures mobilisées – va donc s'inscrire dans une conception particulière du monde. Le mémorable

des événements à travers lesquels s'effectue le déploiement du Japon ont pour finalité de nous mettre devant le grand spectacle de la nature :

Combien que ce monde habitable et tout ce qu'il contient soit bien peu de choses, si on le confère à l'immensité des corps célestes. Toutefois en l'un et l'autre le grand spectacle de nature comme en une table visue nous est amplement représenté avec argument certain de l'excellence du grand ouvrier, lequel voulant favoriser sa créature n'a rien omis en son ouvrage qui ne soit plein de majesté, dignité et amplitude. Car en quelque endroit qu'on puisse tourner les yeux, ou divertir l'esprit, se présentent toujours choses nouvelles pleines d'admiration avec certaine vicissitude réciproque pour empêcher que l'homme ne se puisse ennuyer, dégoûter, ou rassasier du plaisir qu'il peut en tirer. Ne voit on point chaque jour changement d'étoiles et de planètes ? l'une vient à naître, l'autre s'évanouir : les jours et les nuits sont par saison diversifiés, le chaud et le froid ont par divers temps divers effets, les années se renouvellent en telle variété, qu'impossible est faire comparaison ou jugement de l'une à l'autre. Les pays, régions et provinces sont en telle différence les unes des autres, soit pour la qualité et nature de la terre, mœurs et conditions des habitants, espèces et figure des bêtes, disposition ou tempérament de l'air, qu'allant d'un lieu à autre, toujours choses nouvelles et étranges se présentent (Marco Polo, 1556, Préface)

La pratique du langage de l'expédition va donc placer le Japon dans le cadre d'un monde produit de Dieu, d'un monde marqué par le conflit manichéen entre le bien et le mal. Les découvertes qui sont contemporaines de l'émergence du Japon dans le champ francophone remettent en cause toutes les frontières du monde, mais non pas ce monde lui-même et la valeur qui l'accompagne : « Les anciens ont été si éloignés de penser, qu'il y eut peuple ou nation habitante en celui nouveau monde, que plusieurs même d'entre eux n'ont pu s'imaginer que de ce côté-ci, y eut seulement terre : et qui plus est digne de merveille, et sont trouvés anciens qui ont nié tout ouvertement que le Ciel, que nous y voyons à présent y peut être » (Acosta, 1598, 1). Le Japon fera partie de l'Asie, cette zone

merveilleuse et dont tout l'oppose à l'Europe. L'opposition pourra se faire sur le mode négatif, le Japon sera cette région inhospitalière tant par le climat que par les usages. L'opposition pourra également se faire sur le modèle positif. Dans tous les cas, le Japon, et l'Asie dans laquelle il se situe, renverront à une figure de l'autre irréductible, et ce, indépendamment de toute la valeur que pourra prendre cette opposition :

L'Asie seconde partie de notre première Continente, est de fort grande étendue, richesse et fertilité, de tout temps fort renommée pour avoir porté les plus grandes Monarchies et Empires premières, comme des Assyriens, Babiloniens, Perses, Grecs, Parthes, Bactriens, Indois et autres : et aujourd'hui des Turcs, Perses, Arabes, Tartares, Mogores, Chinois et autres Indiens. Mais surtout, cette partie est estimée par la création du premier homme, plant du Paradis terrestre, colonies et peuplades sorties de là et épanduës par tout le reste du monde, mais plus encore pour la rédemption du genre humain et opération de notre salut faite en icelle. Aussi pour avoir donné la religion, science, arts, lois, police, armes et artifices à toutes les autres parties ; bref pour ses richesses inestimables et la sagesse et dextérité de ses habitants. Ses provinces plus célèbres sont les terres du grand Turc, du Perse, du grand Mogor, grand Tartare, Arabie, Chine, Indostan, Côte des Indes Orientales ; Guzarate, Cambaye, Malabar, Coromandel, Bengale, Pegu, Sian, et le reste de l'Inde, deçà et delà du Gange : Îles infinies en nombre, comme Zeilan, Sumatra, les Javes, Moluques, Philippines, Japon, Maldives, et autres (Mocquet, 1617, 26-7).

On retrouvera dans la cosmologie déployée et l'ancrage du Japon dans une région irréductiblement différente le thème de la ressemblance tel que présenté par Foucault. Plus précisément, on voit ici la dynamique de la *convenientia*, qui va faire du langage et de la description des objets le miroir du monde. Avec la *conventia*, il y a une parenté entre l'objet et son lieu, la ressemblance s'ancrage dans l'espace (Foucault, 1966, 32-3). Le Japon a les propriétés des régions torrides, de l'Asie, et chaque élément associé au Japon – usages,

paysages, industrie – va témoigner de cette appartenance à une région placée sous le signe de l'incomparable, du radicalement différent. Nous aimerions cependant suggérer que cette dynamique présentée par Foucault ne renvoie pas tellement à une modalité de la connaissance, mais à un mode d'être du monde par rapport au symbole. On constate en effet que dès la traduction française du texte de Marco Polo en 1556, la modalité de connaissance qui va présider à la prise en compte de Zipangri sera associée au voyage et au témoignage. Bien que cette question dépasse le cadre de ce travail, on peut également supposer qu'un tel mode d'être du langage de la vérité – même s'il a pu être contemporain d'autres – prédate amplement le XVI^e siècle. La ressemblance telle que développée par Foucault, elle, renvoie à la valeur et au statut du Japon, et non pas à l'énonciation de la vérité qui le caractérise. Ou si c'est à une vérité qu'elle renvoie, ce sera une vérité qui ne pourra être maniée par l'homme et devenir pour lui un sujet de réflexion et de recherche. Par définition, concevoir le monde comme un produit de Dieu, et le Japon comme s'inscrivant dans une typologie divine, rend impossible toute connaissance humaine de cette dimension divine qui s'inscrit dans chaque être ou lieu. Le monde sera marqué comme un produit de Dieu, mais cette dimension échappera toujours à l'expérience et la compréhension humaine ; on peut faire référence à la providence, mais non pas la connaître. Le champ de la ressemblance inscrit donc le monde, et par extension le Japon, dans un champ symbolique du divin qui ne peut qu'être accepté comme tel, fermé à toute expérience et à toute dimension non linguistique. Le monde divin n'engage pas des affects de la connaissance, mais des affects de la foi :

Dieu ayant mis l'Univers sous la connaissance de l'homme, ce n'est pas de merveille que naturellement nous soyons portés à la curieuse recherche d'icelui, pour avoir plus de sujet d'admirer et louer la divine sagesse et bonté, et d'appliquer toutes ces choses à notre usage. Car de quel ravissement d'esprit ne nous sentons nous emportés quand nous venons à considérer la création de la terre et de la mer, disposées en telle sorte que l'on voit les eaux se reposer dans le centre de la terre, retenues par un secret de la Toute-puissance à nous inconnu, en leur flux et reflux qui ne passent jamais leurs bornes et limites, tant leur obéissance est grande envers celui qui leur a donné l'être et la loi (Mocquet, 1617, 1).

La connaissance est donc liée au voyage et au témoignage. Cette connaissance permettra en retour une certaine admiration de l'œuvre divine. Or, c'est la connaissance du témoignage qui permettra d'appliquer ces choses à notre usage, non pas la connaissance de sa nature divine. C'est également cette connaissance qui donnera sujet à admirer ce « secret de la Toute-Puissance à nous inconnu ». La ressemblance relève donc avant tout d'une certaine pratique du symbole qui va prendre en compte le monde, qui va déployer toute une cosmologie dans laquelle se logeront les objets qui s'offriront au savoir humain, mais non pas de la connaissance. Cette affirmation rencontrera certainement certaines oppositions. On pourrait suggérer que distinguer comme nous le faisons la dimension empirique et épistémique de la dimension symbolique traduit un biais historique et culturel, qui ne comprendrait pas que l'on puisse connaître à travers cette « prose du monde ». Cependant, l'affirmation contraire, qui voudrait que toute connaissance jusqu'au début du XVII^e siècle se déploie sur le mode de la ressemblance (Foucault, 1966, 33), serait confrontée à la même impossibilité d'approcher l'inconnu et l'autre ; aucune rationalité ne peut faire prévaloir l'incompréhension et l'incommensurabilité de l'expérience historique à une continuité et

communauté d'horizon. De plus, dans notre cas, les nombreuses citations appuient cette affirmation qui veut que du point de vue de l'exigence de vérité qui va prendre en compte le Japon – et dès son émergence dans le champ francophone au XVI^e siècle – la dimension de la ressemblance telle que décrite par Foucault n'intervient pas. La ressemblance intervient, certes, mais pour qualifier le mode d'être du symbole, qui ne sera pas ancré dans le sujet-auteur et sa problématisation du langage (comme ce sera le cas avec l'écriture du voyage touristique), mais dans le monde et l'objet même de connaissance. Dans le cas de l'écriture de l'expédition et du merveilleux – et ce point se retrouvera dans l'écriture de la mission et de la classification – le symbolisme est une propriété du monde, non pas une pratique du sujet et le résultat d'une problématisation du langage par le sujet écrivant. La prose du monde est bien un élément incontournable de l'écriture du mémorable, mais pas au niveau de la connaissance.

Physiologie de l'écriture de l'expédition mémorable

Les récits du merveilleux, en tant que pratique d'écriture, ne tirent pas leur cohérence d'un ensemble de thématiques ou d'appréciations. Au-delà des conceptions qui font du Japon une terre de richesses infinies, ou bien une terre où le Diable apparaît à ceux qui auront jeûné suffisamment longtemps, c'est au niveau de la valeur que va prendre l'élément langagier, ainsi que le rapport établi entre le langage et le monde qu'il faudra chercher le dénominateur commun de tous ces textes.

On constate alors en premier lieu que la pratique du langage référentiel occupe une place importante dans l'énonciation du récit mémorable. L'énonciation ne porte pas sur un champ imaginaire, ne met pas en scène des personnages fictifs dans des lieux éloignés. Le langage selon cette perspective ne renvoie pas à un espace de jeu fermé sur lui-même, il a explicitement une fonction de vérité, qui consistera à médiatiser une expérience. L'énonciation se soumet à une exigence de vérité, et pourra passer l'épreuve de la réalité :

Cette Relation des Indes Orientales, qui contient la dernière Partie des Voyages de feu Monsieur de Thevenot, est divisée en deux Livres, et chaque Livre est partagé en plusieurs Chapitres. J'espère que l'on avouera que de toutes celles que l'on a données au Public, il n'y en a aucune où ce grand Pays soit décrit avec tant d'exactitude, ni qui contienne tant de choses singulières que celle-ci (S. N., 1684, préface).

Tout d'abord, le langage de la vérité se pose face à un domaine qui lui est extérieur. Le monde vaut en lui-même, hors de tout discours. Même plus, c'est ce non discursif – sur lequel porteront les discours de vérité – qui sera le critère et l'étalon de toute affirmation. La vérité ne repose donc pas dans les effets du discours, comme dans le cas de rituels, mais dans ce qu'il énonce. La vérité ne sera pas tant une propriété du discours qu'une marque du monde. La vérité selon cette acceptation n'est donc pas produite, mais découverte (Foucault, 1971, 15-21 ; 2001a, 1563). Dans le cas de la vérité qui caractérise la pratique de l'écriture de l'expédition, c'est donc à travers le témoignage qu'aura lieu la découverte des vérités du Japon.

Cependant, si les modalités de la découverte sont identifiées, le domaine d'objet sur lequel portera l'exigence d'exactitude n'est pas indifférent. Les modalités de la forme de connaissance qui accompagnent les récits de voyage vont être concomitantes d'une qualification particulière du champ investit par la pratique de la vérité du témoignage. La vérité portera toujours sur la concordance d'un témoignage avec un élément du monde. Or, le témoignage rendra toujours compte de faits, d'une certaine actualité. On retrouve ici une forme de vérité développée par Foucault : le savoir de l'enquête, qui sera plus tard mis en opposition au savoir de l'examen qui se développe dès l'écriture de l'espèce. Le témoignage portera toujours sur une actualité – il orientera la problématisation dans le sens des faits : se sont-ils produits ? qui a posé les gestes ? etc. En somme, le savoir associé au témoignage, et qui va guider toute la vérité du Japon énoncé dans la pratique du mémorable, s'inscrira dans le champ d'une présence ou d'une absence ; et l'énonciation du témoignage aura pour fonction de réactualiser un fait passé (Foucault, 2001a, 1447-56).

Cet usage du langage et la forme de vérité qui l'accompagne va donc conditionner les objets, la valeur de réalité de ce qui deviendra l'objet du discours. Ce ne sont pas Dieu et le Diable qui s'inscriront dans cette pratique du langage de la représentation. Les objets qui seront soumis à cette volonté de fidélité, les objets de ces discours de vérité seront toujours des occurrences qui ont été, à un moment ou à un autre, actuelles. Il s'agira toujours d'objets existants, de paysages donnés, voire de pratiques et d'usages communs. La pratique de l'écriture du merveilleux ne nous met donc pas encore face au portait moral du Japonais, à ce qui le caractérise hors de toute manifestation concrète. D'une manière

générale, l'explorateur ne va pas s'intéresser aux Japonais et Japonaises entendus en termes d'espèce. Cette recherche de la vérité du peuple Japonais est une inquiétude de botaniste, est une connaissance de l'espèce et du genre qui est d'une manière générale étrangère à l'explorateur. Le savoir de l'explorateur sera toujours le savoir d'une contingence, d'acteurs nommables, de pratiques actuelles. La visite de Japonais à Rome ne sera pas l'occasion de dire ce que sont les Japonais, mais plutôt d'énoncer ce que font les délégués envoyés, leur apparence, leurs vêtements et leurs pratiques :

Le dit Ambassadeur, comme aussi tout les siens sont fort petits de corps, ils ont les jambes fort courtes, et sont de couleur qui tire sur le noir, et sont maigres au visage. Ils portent tous la barbe rase, et aussi la moitié de la tête du côté de devant, mais du côté de derrière portent les cheveux fort longs, desquels ils en font un gros nœud, leurs habits sont tout de soyerie et bigarrée, et portent sur la tête, en lieu de chapeau, une bourse de taffetas, et les chausses sont si longues qui leur vont jusqu'aux talons. Ils ne parlent autre langue que la leur naturelle, qu'elle est différente de toutes les langues de l'Europe, mais ils ont avec eux un homme vénitien qui a été en ce pays là, lequel leur sert de truchement (S. N. 1615, 5-6).

Dans la mesure où l'énonciation du Japon va donc relever en partie d'une pratique épistémique du langage, un ensemble de dynamiques de pouvoir pourront être identifiées. Étant donné que le langage de la représentation pose le discours comme extérieur à une réalité non discursive, l'enrôlement du Japon dans cette pratique va donner tout un ensemble de prises à des effets de pouvoir. Le témoignage s'inscrit dans une modalité particulière des rapports entre vérité et pouvoir. Dans la mesure où le savoir issu du témoignage va porter sur la vérité d'actions passées, la vérité sera indépendante de toute

intervention de pouvoir positive. Les effets de pouvoir ne pourront pas porter sur la présence ou l'absence du fait en question. Une fois que la vérité (la présence) d'un fait aura été avérée, les modalités du pouvoir ne pourront pas le modifier. Le témoignage va offrir à la prise du pouvoir un champ d'objets dont l'actualité, la présence effective, ne pourra être altérée ou modifiée. Le pouvoir associé à la connaissance par témoignage qui va prendre en compte le Japon dans le cas de l'écriture du merveilleux sera donc une forme de pouvoir négative, dont l'action ne pourra que prendre en compte des objets préexistants. Les effets du pouvoir seront limités au prélèvement, ou bien à l'adaptation de l'action de l'agent qui connaît (Foucault, 1976, 110-1). En d'autres termes, le type de pouvoir qui sera associé à l'écriture de l'expédition au Japon ne pourra donner lieu à une intervention et à une modification du Japon lui-même, mais plutôt à un recensement de ses ressources, à la description de sa topologie, ainsi qu'aux usages qui y ont lieu. La connaissance du Japon pourra également permettre aux explorateurs qui suivront d'adapter leur action à l'environnement et à ce qui le caractérise. Cependant, l'écriture du Japon qui va s'inscrire dans la pratique de l'expédition est concomitante du processus de découverte. Le côté incomplet et insuffisant des connaissances est souvent mis en avant, et la pratique de l'écriture du mémorable ne s'accompagnera finalement que de très peu d'effets de pouvoir. Caron va noter en 1664 à quel point le Japon est un « pays dont nous n'avons eu jusqu'à cette heure que des Relations fort douteuses » (S. N. 1664, 1). Les plus curieux et plus capables suivront, mais devront attendre : « Cependant, le Lecteur sera averti que ce n'est ici qu'un simple et naïf narré de mes voyages et de mes aventures diverses, laissant les

descriptions plus exactes des lieux et des choses aux plus curieux et capables que moi » (Mocquet, 1617, 5-6). Le seuil d'opérationnalisation de la connaissance ne semble donc pas être atteint dans le cadre des discours issus la pratique de l'écriture du mémorable.

En même temps que l'écriture de l'expédition merveilleuse va donner lieu à une accumulation et un accroissement de connaissances basées sur des expériences et des témoignages, elle va également déployer le Japon dans le cadre d'une pratique symbolique du discours. Ce point est illustré par l'événement mémorable, où les événements du récit peuvent à la fois s'inscrire dans le régime de connaissance de l'actuel (ou du moins du ré-*actualisable*), ainsi que dans toute une symbolique de Dieu, du Diable, de la rédemption et de la souffrance. La question des mots nouveaux permet également de considérer la valeur et le sens que peut prendre une conception non référentielle du langage dans les récits concernant le Japon. Le traducteur insiste bien sur cette obligation d'adopter des termes « innovés ou empruntés des langues étrangères » pour rendre compte de ces « nouvelles traditions et curieuses cérémonies qui ne peuvent donner contentement sinon à ceux à qui elles plaisent » (Marco Polo, 1556, Epitre). En même temps que l'énonciation se penche sur un domaine empirique totalement inconnu, elle va témoigner d'un intérêt nouveau pour le langage. La présentation d'expériences inédites va de paire avec l'émergence de mots nouveaux pour en rendre compte en eux-mêmes, dans leur objectivité. La démarche de connaissance est donc inséparable d'un usage non épistémique du discours. Dans ce cas précis, l'émergence de mots nouveaux ne pourra pas renvoyer à une expérience non-linguistique inconnue et incomparable, elle ne pourra qu'être exprimée dans le langage, et

va tirer sa valeur en son sein. Aucun mot dans la langue française ne peut encore médiatiser l'intégralité des expériences japonaises. Les textes des expéditions de voyages seront dans une certaine mesure toujours pris dans une certaine tension, qui consistera à jouer avec le langage pour faire référence à une expérience non discursive hors de portée des lecteurs. Le Japon va renvoyer à un espace de découvertes empiriques, factuelles et actuelles, mais l'énonciation sera dans une certaine limite inséparable d'un vocabulaire nouveau. Le « Japon » – ou « Zipangri » chez Marco Polo – est un objet qui circule en grande partie dans le champ d'une pratique discursive qui est un jeu et une problématisation du langage avant d'être une médiatisation du monde. Au moment où l'expérience en question renvoie à un merveilleux, à un inouï, la volonté de faire du langage un instrument de transmission de l'expérience et de l'expédition au Japon est fatalement condamné à circuler dans le champ fermé du discours. L'adoption d'un vocabulaire inédit viendra donc remplacer une expérience hors du commun dans un jeu où un langage qui se nie lui-même comme sphère auto-suffisante ne peut se déployer hors de lui-même.

L'explorateur cherchera donc à rendre compte d'une expérience merveilleuse et incroyable, sans qu'il en ait été nécessairement lui-même le témoin. L'objet vaudra en lui-même indépendamment du témoin. Cependant, les cas de l'événement mémorable et des mots nouveaux nous permettent de constater en ce point que les textes de l'explorateur ne peuvent être définis entièrement dans les termes d'une certaine morale épistémologique du langage. Le *Chaa*, les temples recouverts d'or, la cruauté inimaginable des habitants, les cataclysmes dévastateurs permettront d'articuler une certaine symbolique dans laquelle sera

déployée le Japon à la morale de la vérité où le texte se veut médiateur de l'expérience. Dans ce contexte, il n'y aura pas d'objets privilégiés qui seront inscrits dans l'énonciation. Tous les éléments pourront à la fois s'inscrire dans une exigence de vérité, et servir de point d'appui au déploiement de toute une symbolique qui renverra au Japon comme lieu extraordinaire. L'auteur des *voyages du sieur de Thevenot* souligne comment celui-ci :

ne se contente pas de rapporter les Coutumes du pays en général, il dit même les particularités des lieux où il a passé, les risques qu'on y court, les jeux dont on s'y divertit, et les Fêtes qu'on y célèbre (...) Il rapporte exactement les distances des lieux ; il décrit de même les Animaux extraordinaires, les Arbres, les Fruits et les Plantes rares, avec leurs vertus, les Épiceries et les Aromates (S. N., 1684, préface).

La symbolique qui va accompagner l'énonciation du Japon sera toujours une symbolique marquée. La dimension merveilleuse, incroyable du Japon sera concomitante d'une certaine symbolique cosmologique. Le régime symbolique qui accompagnera l'énonciation du Japon ne va donc pas tirer sa cohérence uniquement du Japon considéré en lui-même. Le Japon sera un pays qui va s'inscrire avant tout dans un champ plus large, à savoir les Indes Orientales, ou l'Asie. Or, le fonctionnement du symbole dans l'écriture de l'expédition mémorable sera avant tout un régime symbolique qui caractérisera le monde plutôt que le sujet de l'énonciation. En d'autres termes, la valeur symbolique associée à l'Asie – et par extension au Japon – sera une propriété constitutive de cet objet, et témoignera de son insertion particulière dans un monde divin ; le Japon s'inscrit dans un monde divin, où chaque élément va porter la marque et la trace du Créateur. En d'autres

termes, il ne s'agit pas de l'auteur qui va user du symbole en réaction et comme problématisation d'un usage référentiel du langage. C'est le monde lui-même qui est porteur de toute cette dimension qui échappe à l'expérience et au témoignage direct de l'humain : « Le monde s'enroulait sur lui-même : la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l'herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l'homme » (Foucault, 1966, 32). Avec la pratique du langage de l'expédition mémorable, le Japon renvoie à une contrée qui par nature s'offre à la fois au savoir de l'homme et à son témoignage, ainsi qu'à toute la dimension spirituelle d'un Dieu créateur du monde, à une contrée prise dans le conflit manichéen qui va donner un sens à la vie et au monde :

Ayant au tire j'ai proposé, comment la fin et but de ce traité, est de clairement montrer comment la Divine Providence a particulière cure des humaines choses, il me semble être superflu d'en amener quelques autres, voyant que cette particulière suffit. Je voulant monter la providence, pense ne le pouvoir faire en chose qui donne plus de contentement au lecteur, qu'en lui montrant les choses périgrines et rares par lesquelles il a plu a Dieu rendre les pays et diverses provinces du monde admirable (Postel, 1552, 4).

La dimension mémorable ne renverra donc pas uniquement à des faits et des événements exceptionnels, à une bataille sanglante ou bien à une décision singulière. Le récit des expéditions dans le Japon, de ce qui a été constaté dans ce pays lointain, va combiner en un même élément connaissance et symbole. Tout élément qui pourra être rattaché au Japon sera tributaire de sa nature divine, et de son enrôlement dans des forces qui dépassent l'humain. Si on peut constater que toute une foule de thématiques sont associées au Japon, et que la cohérence ne vient pas de ce qui est dit du Japon, mais de la

manière dont les textes vont témoigner d'un certain usage du discours, d'une certaine physiologie du langage, il apparaît néanmoins que le thème du banal et du commun n'accompagne jamais le langage de l'expédition mémorable :

Aussi en Giapan l'or n'y abonde point, la pierrerie y est inconnue, l'épicerie n'y croit point, et les vivres n'y sont plus abondants que de ce qui est nécessaire pour les habitants, qui y mangent pour vivre, sans que leur vie semble être seulement pour manger : ils cultivent leur terre, ont quelques fruits, et des vignes sauvages desquelles ils mangent le raisin sans en faire vin ni dépense, aussi sont-ils sains à merveille pour vivre sans excès, et vivent longuement, à cause que de peu ils se contentent en leur repas. J'oubliai le meilleur qui soit parmi cette gens, Insulaire qui est qu'ils ont des études généraux en quatre villes de l'île, à Meaco c'est à savoir, qui est la cité principale, et en laquelle se tient le roi ordinairement, l'autre est à Bande qui est plus fameuse université que l'autre, puis y sont Negron et Ftason moindres que les précédentes, mais toutes singulières (de Belleforest, 1570, 275).

Il est certain que le nombre et la beauté des Temples du Japon passent tout ce qu'on peut dire, l'un et l'autre est si surprenant qu'on ne le peut croire sans peine ; cependant il est vrai qu'en nul endroit du monde connu, il n'y en a point tant que là ; et peut-être aussi n'est-il point de lieu où la superstition ait régné avec tant d'empire (Montanus, 1680a, 104).

Le Japon sera tantôt un pays plus proche des mœurs divines, tantôt une contrée débordant de richesses, tantôt encore un pays où règne le Diable. Dans tous les cas, la symbolique qui va accompagner le Japon va s'inscrire dans une cosmologie divine, et participera au combat manichéen. Que le Japon soit considéré comme supérieur ou inférieur à l'Europe, il renverra d'une certaine façon toujours à l'antipode ; le Japon, l'Asie, ou les Indes Orientales – selon les lignes dont se fera le découpage du monde – et l'Europe seront toujours polarisés différemment dans le domaine des mœurs, des ressources et des

usages. Le Japon sera donc considéré comme la contrevalet de l'Europe : « Ils ont en aversion les plus agréables parfums dont on se sert en Europe, et nous ne saurions souffrir l'odeur de ceux qu'ils aiment. Ils ont même du rebut pour nos ragoûts ordinaires, et ils en ont d'épouvantables, qu'ils estiment beaucoup » (Montanus, 1680a, 2) ;

On remarque encore qu'ils ont beaucoup de Mœurs et de Coutumes différentes, et souvent contraires aux nôtres, et même à celles de leurs voisins. Quand ils sortent du logis, ils y laissent leur Manteau, et ne le reprennent que quand ils y rentrent ; nous le quittons étant au logis, et ne le prenons que quand il en faut sortir : rencontrant un ami ils le saluent, et se déchaussent les Pieds, et nous le saluons en nous découvrant la Tête : en chemin faisant ils donnent la main gauche, l'estimant la plus honorable, et nous croyons que c'est la droite (d'Abbeville, 1652, N. P.).

Le voyage sera donc marqué lui aussi de ce caractère double. D'une part, c'est le voyage qui va rendre possible le témoignage du Japon. La constitution de connaissances empiriques, fondées sur l'observation, nécessite le déplacement. Le voyage sera l'occasion de mener l'enquête sur le Japon. D'autre part, le voyage va s'inscrire dans tout le schéma du merveilleux, dans toute la dimension symbolique qui fait du voyage au Japon non seulement quelque chose qui doit être connue, mais quelque chose dont on peut faire une expérience merveilleuse. La thématique de la richesse du Japon fera de l'expédition une promesse de bonheur. C'est tout ce qui fait du Japon une contrée exceptionnelle qui est visé par le voyage. Très longtemps après Marco Polo, la perspective du voyage laissera encore entrevoir la possibilité de :

se procurer des Richesses qui peuvent aller à l'infini, sans appréhender d'injustice, que des particuliers peuvent porter à l'excès, sans en faire

souffrir les peuples, et que le public pourra mettre avec sûreté à tout usage légitime en échange de son superflu, et en faisant plaisir aux peuples même les plus éloignés, sans la crainte d'aucun fâcheux retour. (De Constantin, 1702, Épître).

L'expédition elle-même, la valeur que prendra le voyage sera marquée. Le voyage sera la traversée de la création de Dieu, une traversée d'un champ fondamentalement inconnu qui met l'explorateur face à ses limites et à son contraire. L'expédition sera une épreuve, où l'inconnu sera ancré dans des régions en totale opposition à l'ordre européen. Étant donné que le champ du merveilleux n'est pas le propre du Japon, mais s'inscrit dans « la prose du monde », dans un monde qui sera également le champ de bataille du conflit entre Dieu et le Diable, ce ne sera pas uniquement la destination, le point d'arrivée qui sera marqué par le merveilleux. Il ne s'agira donc pas d'une simple découverte dans une contrée inconnue, où de l'arrivée dans une contrée fantastique. Le voyage d'expédition n'est alors pas un voyage de plaisance, c'est une épreuve. Le merveilleux est toujours inséparable du périlleux, et l'explorateur s'expose constamment dans un monde qui témoigne et porte en soi la marque du paradis ou de l'enfer, qui va témoigner de forces qui dépassent l'homme.

Le voyage est une confrontation de l'homme aux puissances de l'univers :

mais notre malheur voulut que c'étoit cette année-là que devoit arriver le vent qu'ils appellent *Tufon*, et les Chinois *Tufaon*, qui est une forte bourrasque et tourmente furieuse qui ne vient que de temps en temps, à savoir de dix en dix ans, quelquefois un peu plus tôt ou plus tard (...) aussitôt que ce vent nous accueillit, il nous mis nos voiles en pièces ; c'est le plus impétueux du monde, et il semble aux étranges effets qu'il fait, qu'il y ait quelque Démons mêlés parmi, ainsi que plusieurs croient ; d'autant qu'il arrache jusqu'aux tables du tillac et emporte le plus souvent tous les cordages (...) Cette tempête fut donc si horrible qu'elle nous remplit le grand

arbre et le gouvernail, avec toutes les voiles, si bien que nous ne pouvions plus faire cheminer le vaisseau, et des corps de mer venoient qui le passoient d'un bout à l'autre. Nous demeurâmes plus de 24 heures en cette détresse, et étions tous empêchés à vider l'eau, et rejeter la mer dans la mer, sans avoir ni le loisir ni la pensée même de boire et de manger, tant la nécessité et le danger étoient présents et extrêmes (Bergeron, 1649, 273).

Dans la mesure où le voyage est porteur à la fois d'une dimension empirique et cosmologique, l'écriture du voyage sera tributaire de cette dynamique. Une certaine pratique du langage de la vérité va traverser l'écriture du Japon ; l'énonciation va donc en partie suivre les lignes de l'objet et du témoignage. La dimension épistémique va faire peser sur le texte toute une exigence factuelle, une exigence de conformité à la chose représentée. Le texte ne pourra se départir des critères de la vérité de l'enquête, et les éléments concrets et tangibles des événements mémorables vont participer au déroulement du texte. Cependant, l'énonciation du Japon comme objet de connaissance va également s'inscrire dans toute une pratique linguistique du symbole et du merveilleux. L'écriture du Japon va d'une part renvoyer à une forme de la connaissance de l'actuel qui est associée au témoignage, et d'autre part renvoyer à tout le champ d'un monde marqué du signe du conflit manichéen entre le Dieu et le Diable. C'est donc cette double dimension de la pratique de l'écriture du mémorable, à la fois référentielle et symbolique, qui va imprimer une certaine cohérence à l'énonciation du Japon. En tant qu'objet à connaître, et signe de la diversité du monde divin, l'énonciation ne sera pas uniquement présidée par une exigence épistémique qui s'attacherait seulement à l'énonciation d'un témoignage. En d'autres termes, la logique qui va alors présider à l'énonciation ne pourra être simplement la morale

ascétique du langage et de la vérité qui préside à la démarche cartésienne. Dans la mesure où symbole et connaissance viennent se rejoindre dans le Japon et tout ce qui y est rattaché, l'énonciation ne sera pas déterminée par l'objet à connaître, mais par ce qui est remarquable et témoigne du monde. Le texte ne répond donc pas uniquement à une volonté de connaître, mais également à des affects qui relèveront du plaisir de la contemplation de l'œuvre du Dieu créateur. L'énonciation du Japon va permettre de répéter, de refléter les merveilles d'un monde qui est inconnu et opposé à toute expérience commune et connue. L'énonciation sera porteuse de toute la tension qui accompagne l'entrecroisement de deux pratiques discursives qui s'excluent, mais qui se rejoignent néanmoins dans la figure du Japon. Le texte sera à la fois médiateur d'une expérience et d'une connaissance, et porteur d'effets qui dépassent toute expérience :

Dans cet ouvrage, que j'ai entrepris par une aveugle obéissance plutôt que par aucune présomption d'y pouvoir réussir, je n'ai rien à craindre, sinon qu'ayant à étaler des choses profanes et sacrées qui semblent au dessus de la nature et de l'ordre des choses, mon récit ne donne trop d'étonnement et trop peu de créance. Pour prévenir cette injustice, je déclare et je jure que je n'écrirai rien que je ne sache de bonne part, et que je n'ai tiré d'actes authentiques ou d'auteurs avoués, ou de témoins personnels et qui ont eu part aux choses (Maffée, 1665a, 3-4).

Le texte d'exploration s'inscrira donc dans le champ de la connaissance, où le langage devient instrument, et le champ du symbole, qui relève plutôt d'affects de plaisir. La tension qui accompagne une double pratique du langage sera résolue en donnant la priorité à la dimension symbolique et érotique du langage. L'énonciation sera toujours

soumise à une exigence factuelle, mais l'événement en question devra avoir passé un certain seuil du mémorable pour être énoncé. Il ne suffit donc pas que la connaissance soit nouvelle ou bien avérée selon les normes de la connaissance, il faut que cette connaissance s'inscrive et renvoie de façon claire et nette à toute la dimension merveilleuse du Japon :

Il est bon d'avertir le lecteur, que comme souvent la description des routes n'est pas du goût de tout le monde, et qu'elle peut faire de la peine à ceux qui veulent lire l'Histoire des Pays sans interruption, on a mis à la marge la plupart de celles qui sont dans ce Livre, afin de leur laisser la liberté de les lire s'ils veulent apprendre les noms et la distance des lieux, ou bien de les passer si elles leur sont ennuyeuses (S. N., 1684, préface).

La connaissance n'est alors pas un travail d'ascèse et de négation du soi. L'écriture du Japon, à ses débuts avec le texte de Marco Polo et dans l'ensemble de l'écriture du mémorable, est avant tout une pratique discursive qui se pose comme productrice d'affects avant d'être une transmission d'informations. Les connaissances seront présentes, soumises à un régime strict et à des normes identifiables, mais c'est parce qu'il s'agit avant tout d'un objet merveilleux que l'énonciation du Japon trouvera sa valeur et sa rationalité. La pratique épistémique et la pratique symbolique du langage vont s'entrecroiser, mais c'est la symbolique du Japon qui va justifier le passage du témoignage à l'énonciation, effectuer le partage entre la connaissance mémorable, donc digne de mention, ou non :

On y verra d'agréables diversités et ce qu'il y a de plus remarquable dans l'un des plus puissants et des plus grands Empires de l'Asie, outre les mœurs et les coutumes des peuples qui l'habitent. On y trouvera la description de ce qu'il y a de plus curieux dans les villes les plus célèbres, et dans les différentes routes, que les Ambassadeurs ont prises pour aller à Jédo, où est la Cour de l'Empereur. Et pour ne rien omettre, de ce qui peut servir à

contenter la curiosité du Lecteur, on a pris soin d'y insérer en taille douce, le Plan de ces mêmes villes, des plus fameuses Forteresses et des différentes manières, dont ces Peuples sont habillés. Enfin, j'espère que le grand nombre de choses curieuses et importantes qui sont contenues dans tout l'Ouvrage, ne laisseront pas de divertir, et de faire peut-être estimer (Montanus, 1680a, préface).

La mission

La mission jésuite

Parmi les premiers textes que l'on retrouve faisant mention du Japon, à côté des textes sur l'expédition mémorable, sont les lettres écrites par les pères de la compagnie de Jésus lorsqu'ils se trouvaient sur l'île. Le Japon et ses frontières ne renverra cependant pas à un territoire bien délimité et identifiable. Ou plutôt, le Japon et ses frontières seront encore un espace fluent, encore en construction. La nomination du Japon, même quand elle sera prise dans le cadre du langage de la mission, relève quand même par certaines dimensions du performatif :

Mais j'ai à vous aviser que me voyant souvent nommer la Province du Japon, vous ne vous imaginiez pas que je parle seulement de la grande Île du Japon, mais prenez garde que je comprends aussi sous ce nom, les Royaumes de Tunquim, de la Cochinchine, de Siam, de Cambogie, des Lais et l'île de Hainan, où les Pères de notre Compagnie, chassés du Japon, se sont retirés, en ayant toujours retenu le nom de la Province du Japon (Cardim, 1646, Au lecteur).

On constate que ces textes – en tant qu'ils ont une certaine fonctionnalité qui consiste à transmettre des informations – s'ancrent dans une certaine volonté de vérité, dans l'exigence de rendre compte fidèlement et de façon authentique des événements au Japon et du déroulement de la mission. Le texte va donc être associé à une volonté d'authenticité, s'inscrit d'entrée de jeu dans une logique de la représentation ; d'une part le compte-rendu veut être isolé comme un champ autonome de tout un champ non-discursif, d'autre part il doit être l'image la plus fidèle possible de cette réalité pour les lecteurs. L'écriture, en tant qu'elle peut voyager, sera le substitut de l'expérience pour ceux qui sont éloignés. On

retrouve encore dans l'écriture de la mission le mode de vérité de l'enquête qui caractérisait l'écriture du mémorable. Cependant, dans ce cas, la dimension symbolique et onirique qui accompagne les récits merveilleux s'estompe au profit d'un texte qui se veut retranscription ; les textes de mission sont peut-être la manifestation la plus parfaite d'un usage référentiel du langage. La rédaction de ces textes est donc une charge dont il s'agit de s'acquitter, c'est une des pratiques qui va accompagner la mission plus large qui va commander toute la rationalité de la présence des jésuites au Japon, le statut et la relation entretenue au Japon dans le cadre de la mission. D'une manière générale, ces lettres sont adressées à un interlocuteur particulier, à savoir le Révérent père de la compagnie de Jésus : « Encore qu'on n'ai point eu de réponse de plusieurs lettres qui ont été envoyées par delà les années passées, comme aisément elles se perdent en chemin, toutefois pour m'acquitter de ma charge je ne laisserai écouler l'occasion, quelle qu'elle soit de vous écrire » (Gabriel, 1578, 5)

Les textes sur le Japon qui sont associés à la pratique jésuite s'inscrivent dans toute une hiérarchie au sein de l'ordre religieux. En tant que tel, ils constitueraient un lieu privilégié pour rendre compte de l'éthologie du corps jésuite, et de la circulation des regards et expériences. Le Japon ne sera donc pas considéré en tant que lieu d'aventures mémorables, un lieu fantasmagorique qu'il s'agira d'éclairer dans ce qui fait sa particularité. Et toujours, le Japon sera replacé dans le champ stratégique des objectifs fixés par l'ordre jésuite, considéré à la lumière du plus ou moins grand succès de la mission de conversion :

Et partant puisque je suis si peu nécessaire par deçà, et que j'apprends de très bonne part qu'il y a un Royaume près de la Chine qu'on nomme le Japon, où les naturels sont simplement Païens, sans avoir jamais eu aucun commerce avec les Juifs, ou les Sarrazins, et d'ailleurs fort curieux de connoître les choses naturelles et divines plus que nul autre peuple de l'Inde, j'ai résolu de tourner de ce côté là mes pas et mes soins dans peu de temps. J'entreprends ce voyage avec un grand contentement de mon âme, et avec une particulière espérance du bon succès de mes travaux en ce pays-là ; m'assurant qu'il s'en retirera un fruit solide et perdurable. (...) J'ai grande confiance que l'Eglise acquerra beaucoup d'enfants au Japon (François Xavier, 1660, 205-6).

Le sujet de ces lettres n'est pas le Japon, mais seulement la mission de christianisation des jésuites ; et le Japon n'est que le lieu, le champ indifférent au sein duquel vont se mouvoir les pères de la compagnie. Même plus, à côté du contexte spirituel qui va imprimer une certaine urgence à la conversion, c'est bel et bien une série d'activités concrètes qui va guider la rationalité et de l'action, et du discours qui portera sur celle-ci. Il y a un décompte précis des membres de la mission, des lieux où ils exercent, ainsi que du nombre de collèges et d'Églises :

Nous sommes en ces Royaumes du Japon ¹¹³ de la Compagnie (sans mettre en compte les quatre qui cette année sont décédés, ni les 63 jeunes gentils-hommes du Séminaire) entre lesquels nous sommes 40 Prêtres et 60 non Prêtres, desquels les 47 sont Japonois, les autres sont de diverses provinces d'Europe. Outre le Collège, la maison de Probation et le Séminaire, nous avons environ 22 maisons et résidences en divers Royaumes et provinces du Japon (S. N., 1590, 3-4).

Le nombre de ceux de la Compagnie qui résident présentement au Japon, arrive à ~~six vingt et neuf~~ desquels les cinquante trois sont Prêtres et soixante dix Frères, divisés en deux Collèges, deux Maisons, et dix neuf Résidences (Pasio, 1609, 31).

Les autres conformément à notre Institut en divers lieux, épars ça et là pour aider le prochain, ont été six vingt et quatre, et il a plu à notre Seigneur de les

conserver tous en vie et santé pour travailler en cette sienne vigne, hormis deux (Rodriguez et Ricci, 1611, 21).

Outre l'État des membres de la compagnie, il est fait mention du nombre des conversions dans le pays : « Quant à la conversion des gentils, elle va toujours en avant peu ou prou. Nonobstant les tempêtes et les bouffées de vents contraires, six ou sept milles pour le moins ont bien été baptisés depuis l'an dernier » (S. N., 1592, 7). D'une façon somme toute relativement terre à terre, il s'agira de dresser à la hiérarchie présente en Europe une cartographie de l'action de ses membres : combien sont-ils, où se trouvent-ils, comment parviennent-ils à mener leur mission à bien, etc. Il n'y a aucune discussion concernant la doctrine religieuse, seulement une description de la situation concrète. Les lettres vont faire part des « ouvriers » de la mission, du déroulement de leurs activités, de leurs rencontres, succès et infortunes, ainsi que de leurs évaluations de la situation. Même quand les objectifs de la mission vont entrer en conflit avec les exigences religieuses et exercices spirituels liés au salut de leur âme, les membres de l'expédition vont avant tout chercher à remplir leurs tâches. Il s'agit donc en quelque sorte de transmettre une information au quartier général, d'informer quant aux activités passées, mais aussi des besoins pour l'année qui va venir :

Et vraiment je vous assure mon Père, que si je pouvois laisser ce pays avec bonne conscience, et aller à vous, je le ferois, pour vous prier avec larmes d'avoir pitié de tant d'âmes qui périssent en ce pays, par faute seulement de ne trouver qui les retire de la gueule du loup infernal. Je ne laisserai toutefois, étant absent, au moins de vous prier par les plaies de notre Seigneur Jesus Christ, qu'il vous plaise envoyer quelques ouvriers en cette

vigne, où l'on recueille un fruit si abondant, et si peu de gens se trouvent qui y travaillent, et iceux ordinairement dispersés çà et là, la plupart seuls et lointains l'un de l'autre, y ayant en ce Japon soixante Royaumes : ce que je ne peux faire sans grande perte du profit spirituel, et sans grande distraction d'esprit, et amoindrissement de dévotion, dont même dépend tout le bien de la conservation des âmes, vu que l'homme est uni en foi avec Dieu, ainsi fait-il fruit aux armes d'autrui : pour autant je supplie V. R. Que pour l'honneur de Dieu vous nous secoureriez (Gabriel, 1578, 18).

Les textes qui nous sont parvenus des jésuites sont donc avant tout des comptes-rendus des activités des missionnaires, ainsi que des développements de la conversion. Le format principalement adopté sera celui des lettres annuelles. Dans le corps du texte, au lieu de reprendre la description de l'état général de la mission, le lecteur est renvoyé aux lettres précédentes. Quand il traite de l'État séculier au Japon, Rodriguez et Ricci affirment au début de leur lettre que le Japon est gouverné « avec le même Seigneur et la même paix que l'année dernière », sans aucune autre précision (Rodriguez et Ricci, 1611, 3). D'une année à l'autre, c'est donc un même schéma général qui va guider le déroulement de ces lettres, avec un plan relativement stable : situation de l'État séculier au Japon ; État de la Chrétienté au Japon ; État général de la compagnie au Japon ; et finalement la situation dans les différents collèges, leur fonctionnement, et la situation stratégique dans les régions du Japon. Sans pour autant anticiper sur la suite, on constate néanmoins que ce sera une certaine rupture – qui suivra de peu les premières lettres – dans la politique et les attitudes locales envers les jésuites qui vont commander un tout autre déroulement du texte : « En des temps si turbulents, et fâcheux, que nous voyons en ces îles du Japon nous pouvons à bon droit mettre au lieu des Collèges, ou résidences des nôtres, les prisonniers et les

prisons » (S. N., 1625, 16). C'est donc par rapport à la mission divine et son déroulement que les lettres en provenance du Japon vont moduler la conception même du Japon.

La mission est un conflit entre les forces divines et les forces du diable ; chaque conversion est comme un enrôlement dans les troupes divines : « Et seroit assez de dire que moyennant la faveur divine, mille et trois cents combattants ont été de nouveau convertis, et sont passés à la solde de Jésus-Christ par le moyen de notre compagnie » (S. N., 1625, 161). En ce sens, la mission jésuite, hors de toute sa pragmatique, va réactiver et reproduire la cosmologie qui imprimait au Japon une valeur symbolique dans l'écriture de l'expédition. L'épreuve ne se situe pas uniquement du côté des Gentils qui doivent faire le pas vers la conversion, et les souffrances ne sont pas tant spirituelles que physiques. Les jésuites ont fait « diverses missions et expéditions en ces pays si désastreux et si difficiles à pénétrer, que le plus souvent il y faut aller à quatre pattes, et à genoux, à cause des montagnes raides, et chargées de neige qu'il faut traverser » (S. N., 1625, 150). Même plus :

On est obligé de travailler avec beaucoup d'assiduité pour apprendre ces langues étrangères, et les difficultés de voyager si loin sont étranges (...) on est obligé à s'accoutumer aux façons de faire des mêmes Royaumes, en imitant l'Apôtre des Gentils, qui se faisoit tout à tous pour les conduire à la connoissance du vrai Dieu (Cardim, 1646, 4).

Le travail des jésuites s'inscrit donc bien dans la cosmologie plus générale qui va donner un sens à la vie humaine et au monde, qui va tout polariser selon les lignes du conflit entre le bien et le mal. L'objectif de la compagnie est « d'entrer en ce Royaume pour

y planter le glorieux étendard de la croix, épandre la lumière de l'Évangile malgré les épaisses ténèbres de l'Infidélité » (Cardim, 1646, 49). Les deux membres de la compagnie mentionnés précédemment, qu'il n'a pas plus au Seigneur de maintenir en vie et en santé, sont morts pour la foi et la propagation de la bonne parole. Le père Zacharie Campion – « Dieu l'appella (comme nous espérons) » – ainsi que le père Alexandre Valignan – « passé de cette vallée de misère à la vie éternelle (ainsi que nous croyons) » – ont mis à profit leur talent à la cause de Dieu pour faire des gains dans la bataille contre ceux qui s'éloignent de la vie chrétienne (Rodriguez et Ricci, 1611, 21-2). La conversion est une lutte, et chaque mort est un sacrifice pour la cause. S'ils n'ont pas le temps de prier, les peines éprouvées par les jésuites représentent des opportunités certaines pour manifester la foi, et suivre les exemples d'illustres apôtres. Ces sacrifices sont l'occasion d'une union encore plus étroite avec Dieu. Même plus, ces sacrifices constituent autant d'exemples et d'incitations à la foi. Il y a donc une convergence entre les objectifs spirituels et les sacrifices à l'exercice de la foi qui accompagnent la mission de conversion. Les sacrifices, tant physiques que moraux, permettent de témoigner d'un engagement total aux objectifs fixés par la hiérarchie. Et tout exemple de foi ne peut que constituer un appel de plus aux gentils, qui ne sont pas insensibles à de tels témoignages : « Nous fûmes tous de cet avis ; qu'il falloit par une mort courageuse donner exemple et témoignage de la loi Chrétienne et des choses que nous avions prêché, que par tel moyen la Religion Catholique a été plantée au monde, et qu'il la falloit ainsi en retenir et dilater » (S. N., 1592, 5-6).

C'est bel et bien une lutte qu'est la mission des jésuites, même si elle passe par les paroles et non les armes et vise à délivrer et sauver plutôt que subjuguier. Les ennemis ne seront pas le Japonais, mais tous ceux qui vont s'opposer au dessein des jésuites. Dans une de ses lettres, le père Organtin affirme :

je me confie que les serviteurs de Dieu auront le dessus, et quant à moi j'ai bonne espérance qu'avec mes mains je jetterais par terre, et brûlerais tous ces monastères et pagodes de ces pauvres et misérables abuseurs, afin que par ce moyen j'apporte au diable plus grande peine et tourment, et plus grande confusion à sa superbe et arrogance (Froës, 1580, 38).

Il semblerait cependant que le Japon ne bénéficie pas d'un statut particulier par rapport aux autres contrées de la terre. La dimension symbolique ne sera donc pas totalement absente des récits de missions – bien que cette pratique linguistique tende vers le degré zéro du symbolisme – mais la symbolique ne sera jamais attachée à ce qui caractérise le Japon en propre. Dans le cadre de la mission, il ne s'agit pas tant de convertir le Japon, que de convertir un royaume qui a été découvert depuis peu, et qui accessoirement est le Japon. Le Japon n'est qu'un lieu indifférencié dans le cadre d'une lutte plus globale ; il ne renvoie plus à cette figure d'un ailleurs absolu et total. Et si d'aventure certains éléments propres au Japon seront mis en avant – comme il sera fait mention plus loin – c'est toujours un élément accessoire, secondaire, qui peut s'intégrer dans une tactique locale, mais qui n'atteint pas le seuil d'intelligibilité dans la stratégie d'ensemble qui vise le genre humain et sa rédemption :

La loi de Dieu demeurera avec le Soleil, de génération en génération. La Justice et la Paix règneront, le Seigneur étendra son domaine depuis un bout de la terre jusqu'à l'autre, et n'y aura Éthiopien si noir, ni Roi si enflé d'orgueil qui ne lui fléchisse le genou. Ses ennemis qui sont les obstinés malheureux et réprouvés seront semblables à ces chiens qui vont pleurants, le nez et les yeux en terre (S. N., 1592, 11).

L'enjeu de la conversion va permettre de tracer la ligne entre les ennemis et les partisans de la foi. Le lieu de la mission se trouve au niveau spirituel, au niveau du conflit manichéen entre Dieu et le diable. Face à une mission qui va dépasser toute dimension temporelle, le Japon et ses particularités ne seront pas considérés du point de vue d'une certaine exception ou particularité orientale. Les particularités du Japon sont de l'ordre du temporel, donc signifient peu et ont une faible valeur quand considérés à la lumière des visées des jésuites. Le Japon va être considéré par rapport à sa christianisation, et la « japonéité » ne sera considérée que du point de vue des contingences rencontrées par les pères de la mission. La distinction principale ne sera pas entre les ouvriers européens et les natifs japonais (il y avait également des ouvriers japonais), mais suivra la ligne des Gentils et des Chrétiens. Il est par exemple question de Sébastien Quimura « de la Compagnie, Japonois de nation, et de la ville de Firando, Religieux de plus de trente ans, et le premier Prêtre qui fut fait de tous les Japonnois, il y a vingt ans, insigne ouvrier et grand prédicateur en sa langue » (S. N., 1624, 8-9). La nationalité japonaise n'est pas une particularité, ni même un élément pertinent qui permette de rendre compte de l'attitude et des sentiments des autochtones confrontés à la parole divine. Ce qui va définir l'identité n'est pas leur

nationalité, mais leur rapport à la foi. Dans le jeu de la conversion, seule compte l'attitude face aux vérités révélées, qui dépassent toute dimension temporelle. Quand le neveu de la reine se convertit, il se trouve à genoux lors de sa première messe, et fait preuve de dévotion « comme si déjà il y eu plusieurs années qu'il était chrétien » (Froës, 1580, 8). Quand Rodriguez et Ricci font mention de l'avancée des travaux dans la ville de Meaco, ils le font comme suit :

Une vingtaine de la Compagnie avec quelques Dogichi a été occupée au secours spirituel de ce peuple, duquel on espère grand fruit pour être le principal du Japon ; si que là même où l'Idolatrie a jetté de plus profondes racines, le saint Évangile doit fleurir plus qu'en tout autre endroit (Rodriguez et Ricci, 1611, 107-8).

Si on doit suivre le découpage de ces récits, on peut déjà voir qu'il y a des unités de contenu qui sont mobilisées d'une façon régulière. Il y a des existants et occurrents qui vont composer une série fermée et vont pouvoir s'articuler selon des règles de substitution finies (Barthes, 1984, 169-70). Il s'agit toujours de décoder la situation concrète à partir des grilles du mouvement jésuite. On peut voir que les existants mobilisés ne sont pas le peuple japonais et les pères jésuites européens. La seule distinction se situe entre chrétiens et Gentils, et les actions dont sont capables les acteurs dépendent de leur classification. Tandis que les chrétiens peuvent avoir une foi plus ou moins profonde, et l'exprimer d'une façon plus ou moins dissimulée, les gentils peuvent être soit favorable aux jésuites, soit défavorables, et ce selon divers degrés de vice et de cruauté. Ce qui va caractériser les Gentils – qu'ils soient ou non au Japon – est leur rapport plus ou moins profond à l'idolâtrie,

leur capacité plus ou moins grande à recevoir l'Évangile. On trouve une exception notable dans le texte de Morin. À la fin de son récit, celui-ci va rendre compte d'un royaume, Iezo, et de la volonté de mieux connaître ce royaume. L'ensemble du texte va se pencher sur les Iézois, leur « bonne nature », leur constitution physique, leur langue et leur police. La particularité de ce cas peut cependant être expliquée par le fait qu'aucune mission chrétienne n'était dépêchée sur ce qui ne pouvait pas encore être déterminé de façon catégorique comme une île ; quand le peuple d'Iezo est décrit, ce n'est donc pas dans le cadre d'un compte-rendu de mission, mais bien d'une expédition de reconnaissance épistémique selon des critères qui divergent du savoir de l'enquête. Le seuil de la mission n'a pas encore été atteint :

Voilà ce que j'ai pu remarquer jusqu'à présent du Royaume d'Iezo. Quand j'en saurais d'avantage j'en ferais part à ceux qui le désirent. Cependant je prie tous nos Pères et Frères de supplier la bonté divine et nous donner la grâce et l'aide nécessaire pour convertir le peuple de ce Royaume à la vraie foi, qui nous met au chemin de la gloire éternelle (S. N., 1625, 389-90).

Potentiellement, l'ensemble du peuple auquel est confronté la mission doit pouvoir être considéré favorablement au regard des objectifs des jésuites. La mission jésuite ne pourrait que difficilement se déployer à partir du préjugé qui ancrerait une appréhension défavorable dans des propriétés culturelles, voire naturelles. C'est même plutôt le contraire que l'on peut constater. Dans certains des textes, c'est une certaine prédisposition du caractère japonais à la foi chrétienne qui sera mobilisée pour rendre compte de l'urgence de la conversion, et du grand potentiel de la présence jésuite. Dans ce cas précis encore une

fois, ce ne sera pas en tant qu'objet que le Japon sera considéré, mais ce sera une caractérisation positive et favorable du terreau japonais à la mise en œuvre des travaux des jésuites. Le père Pasio affirme que « comme les Japonais sont enclins à la mortification et pénitence, beaucoup d'eux se disciplinent jusqu'au sang, visitant les autres Églises, ce qu'ils peuvent faire librement à cette heure que la ville est franche du joug insupportable des Gouverneurs Gentils » (Pasio, 1609, 46).

La polarisation ne va pas considérer l'origine ou ce qui ne peut encore être appelé la nationalité des individus : « Et certes je trouve les personnes séculières beaucoup moins sujettes à l'impureté et plus souples à la raison que ne sont leurs Prêtres, qu'ils appellent Bonzes » (François Xavier, 1660, 338). Les ennemis sont facilement identifiables : il s'agit des « Bonzo » et des rois et des seigneurs locaux, des Gentils opposés aux jésuites. Ces acteurs ne seront pas définis par leurs coutumes temporelles. C'est en tant qu'opposants au christianisme qu'ils seront placés sur l'échiquier de la mission jésuite. L'identification des acteurs se fera donc sur une base individuelle, chacun sera nommé, et dans la mesure du possible son vécu sera retracé. De ce point de vue, les bonzes sont passés au second plan ; ils sont nommés quand possible, mais leur rôle étant dévolu à celui d'instigateur, ils ne joueront un rôle opérationnel que dans des cas bien particuliers. D'une façon générale, l'identification des seigneurs, de leur royaume, de leur position dans un rapport local de force, ainsi que leur allégeances vont permettre de dresser une carte topographico-spirituelle de la mission jésuite. Gabriel nous rapporte le cas du royaume de Dom Barthelemy :

Le royaume d'icelui est assis au milieu de quatre autres des Princes Gentils, l'un desquels est son frère, Roy d'Arima, l'autre est son cousin, Isaphai, le troisième est le Fixu de Firando, le dernier Zopaquira, prince de Gataxamer. Et combien que tous ceux-ci lui portent haine mortelle, partie pour la diversité de Religion, partie pour envie qu'ils ont sur les richesses de son Royaume. Néanmoins son capital ennemi et de la loi de Dieu, et le plus méchant traître qui soit en ces Royaumes est le susdit Isaphai son cousin (Gabriel, 1578, 7).

Dans toute l'éthologie déployée par ces textes, on constate finalement qu'il n'y a vraiment que trois sortes d'acteurs : les jésuites (forcément bons), les princes (qui peuvent être soit Chrétiens, soit Gentils ; et s'ils sont Gentils être soit favorable, soit défavorable à la mission), et les Bonzes locaux (forcément opposés aux jésuites). Tous les autres individus tombent dans un champ indifférencié – qu'ils soient Chrétiens ou Gentils – sans prendre de part au déroulement de la mission jésuite, ni même aux oppositions venant des élites locales. Un peu de la même manière que le peuple tel que décrit par Machiavel, les jésuites ne considèrent pas la population japonaise comme un acteur bénéficiant d'une certaine autonomie et d'une liberté d'action. Ils sont une matière plastique qui sera façonnée par d'autres, un troupeau qui peut être guidé par différents bergers et sera l'objet de leur concurrence : « Si c'est pitié de voir une bergerie lors que le loup si fourre et s'abreuve au sang des agneaux, c'est bien plus grande désolation de voir une assemblée de Chrétiens lorsqu'elle est délaissée à la merci d'un Tyran cruel et insatiable. La pauvre Église de Meaco en est là logée » (S. N., 1592, 77).

Les ennemis des jésuites ne seront pas caractérisés comme des concurrents à l'appropriation d'un champ fini. Le conflit ne prend pas la forme d'un jeu à somme nulle. Ou plutôt, les acteurs qui ont une fonctionnalité active ne seront pas guidés par des considérations rationnelles. Ce sont les bonzes, qui voient leurs ressources et leur influence directement menacés par la concurrence jésuite, qui n'agissent que pour sécuriser leurs acquis matériels. De nombreux textes nous font part des excès et des caprices des Bonzes qui vivent richement, sans aucune considération pour le salut spirituel des japonais. Contrairement aux jésuites pour qui leur sacrifice est justifié par leur foi, quand menacés les bonzes « gagnent au pied et abandonnant leurs temples et idoles, se retirent ailleurs pour craindre de la mort, ou de la perte de biens temporels » (Froës, 1580, 15). Si les Bonzes et les princes Gentils s'inscrivent tous deux dans le champ des opposants aux jésuites, ils sont néanmoins qualifiés différemment. Les Bonzes seront cupides, avides de richesse mais sans autre pouvoir que sur les masses passives. Leurs actions contre les jésuites ne seront jamais directes ni franches. Ils agiront toujours par manœuvres et subterfuge, tentant de convaincre les Princes plutôt que d'agir directement contre les jésuites et de faire eux-mêmes preuve d'initiative. Les princes, quant à eux, seront caractérisés par leur vanité, leur orgueil et leur cruauté. Ce seront les princes qui seront les auteurs des différents édits, ceux qui les assument et les exigent. Les princes ne sont pas considérés comme bénéficiant d'un règne spirituel plutôt qu'un autre. Leurs actions ne seront guidées par aucun objectif autre que la satisfaction d'un orgueil sans limites, d'une passion déraisonnable. En somme, qu'il s'agisse d'orgueil ou d'avarice, l'association des princes et des bonzes se fera toujours dans

le champ d'une qualification morale, et permettra de fonder la dichotomie entre les jésuites et leurs opposants. La vilénie et la bassesse des princes, tout comme la cupidité des bonzes, n'est pas une caractéristique culturelle, mais tient bien à une disposition individuelle, à la disposition de l'âme de chacun qui peut toujours tendre vers le bien. :

Ce Quabacundono après s'être vu seigneur établi en la monarchie du Japon, et son empire bien ferme et assuré comme un autre Néron commença à découvrir les vices et ordures que jusques lors il avoit caché et s'adonna à bride avalée au vice de la chair, ne se contentant (selon ce qui se dit) d'avoir rassemblé en la forteresse d'Usacca jusqu'à trois cent concubines, outre sa femme légitime, et plusieurs autres qu'il tient en diverses forteresses alentour de Meaco et Usacca, où à la fois il se retire des affaires : ainsi il est passé si autant en cette nation, que l'accompagnant d'orgueil et de tyrannie, il envoie plusieurs personnes en divers endroits du Japon chercher des plus belles filles qui se trouvent, de quelle qualité et condition qu'elles soient, n'ayant égard aux filles même des Iacatas, et des grands princes, lesquelles il se fait amener par amour ou par force, pour rassaiser son désir tant effréné et débordé par cette troupe de concubines. Or celui qui est le plus diligent et duit en cet office tant vil et sale est un Bonzo de Finozama appelé Tucun, pour cette cause fort aimé de lu, et chéri de ceux qu'il a chez soi (S. N., 1590, 65-6).

Ces vices et cette cruauté seront d'autant plus marquants qu'ils sont toujours orientés vers les jésuites – ou plutôt, ce mouvement sera d'autant plus *marqué, inscrit* qu'il porte sur ceux qui énoncent ces discours. Ce mouvement sera renforcé par la réponse des jésuites à l'intensification significative des persécutions dont ils ont commencé à faire l'objet. Morin écrit dans une lettre de 1619 qu'il entre dans la septième année « de la très cruelle persécution des chrétiens », et qualifie le « Xogun » de « tyran, barbare et grand persécuteur des catholiques » (S. N., 1625, 1). Cardim va affirmer quant à lui que la persécution a commencé en 1614, mais le schéma va rester le même. Avec le thème de la

persécution, la nature et le statut des princes Gentils et des bonzes est changé. Leur cruauté et avarice ne sera plus la manifestation d'une passion individuelle effrénée. Dans la lutte pour la christianisation du Japon, les opposants vont être littéralement diabolisés. D'une cruauté simplement humaine à une inspiration du diable, le pas est vite franchi. Ce n'est pas par figure de style que l'on peut dire qu'une partie des recensions du Japon à trait à une certaine diabolisation : c'est véritablement une association entre le diable et diverses élites japonaises anti-jésuites qui se retrouve de façon incontournable dans les textes sur le Japon à partir des premières persécutions du Christianisme sur l'île – et qui, comme il sera suggéré plus loin, va participer activement au développement de la notion du despotisme oriental. L'ennemi principal des jésuites, celui qui sera à la tête du mouvement anti-chrétien, le chef de cette « faction diabolique » sera le Xogum (S. N., 1625, 3). Tandis que la cruauté des princes deviendra un blasphème, le sacrifice des jésuites sera un martyr. Avec ce nouveau thème, c'est toute la structure du récit qui va se trouver bouleversée. Les comptes-rendus ne seront plus ceux du fonctionnement de la compagnie et de son développement, mais des récits d'événements marquants dans cette persécution. Cependant, les acteurs et l'éthologie des récits ne variera pas ; si la qualification morale relève d'une dynamique différente – diabolique plutôt qu'humaine – les acteurs et leurs actions, les « existants » et les « occurrents », demeurent les mêmes qu'avant le début des persécutions du christianisme. Le récit des persécutions sera toujours rapporté à des décisions individuelles émanant des pouvoirs temporels au Japon – toujours soutenus sinon instigués par les bonzes.

C'est le martyr, et le récit de persécutions particulières qui va dès lors être l'objet principal des textes sur le Japon. À l'énumération des princes et de leurs royaumes va succéder l'énumération des martyr, les différentes dates, lieux et circonstances qui ont entouré leurs souffrances. Après les avoir tous énumérés, le texte suit : « Voila donc en tout environ cent dix-huit Martyrs, quarante-six brûlés tous vifs, et les autres décapités : au martyr de tous lesquels sont advenues beaucoup d'autres choses d'importance » (S. N., 1624, 16). L'événement le plus marquant de cette persécution restera la cruauté du Toxogun, qui va torturer et décapiter les ambassadeurs de la mission chrétienne, qui sera repris et mentionné dans la quasi-intégralité des textes.

La persécution permet de faire des sacrifices des martyrs, mais également d'insister sur la foi inébranlable des Chrétiens au Japon. Les textes vont insister sûr tous ces Chrétiens qui refusent de renoncer à leur foi pour que l'empereur les laisse vivre. La persécution offre donc certains espoirs, et permet d'affirmer le rôle du Christianisme dans le rapport de force qui l'oppose au pouvoir politique : « ce Tyran, étant si cruel, et ayant banni avec tant de barbarie, les Chrétiens, il croit qu'il n'y en a plus en son Empire » (Cardim, 1646, 50). L'énumération ne portera plus sur les souverains politiques au Japon, mais sur tous ceux qui « prêtèrent le col à l'épée du tyran » (S. N., 1625, 45), qu'il s'agisse de ceux qui prêcheront encore la foi sur le chemin du bûcher, ou encore des 52 chrétiens brûlés vifs à Méaco, tous nommés un par un. Le texte perd alors sa valeur de récit pour se rapprocher du catalogue de ces horreurs.

Avec la persécution et le thème du martyr, c'est la prison, plutôt que les Églises et les séminaires qui constitueront le théâtre de la mission chrétienne. Il est question d'un autre frère Quimura, Léonard, qui sera emprisonné et baptisera 86 personnes dans ses geôles. Dans d'autres textes il sera question des tortures subies par les chrétiens en prison, et leur foi qui ne peut être éteinte. Malgré les déconvenues de la mission, la persécution et le bannissement des jésuites a seulement provoqué un déplacement du champ de bataille. La défaite n'est qu'apparente, et la foi triomphe encore des pouvoirs politiques corrompus et infectés : « Telle fut la prison publique de Nangasaki, qui mérita d'être appelée une maison de toutes vertus célèbres et une retraite, pour mieux fournir les armes spirituelles et recueillir les esprits héroïques en la journée destinée aux tourments pour la foi de Jésus-Christ » (S. N., 1625, 23-4).

On constate donc que ce n'est pas le Japon qui fait l'objet principal d'une nomination, qui est nommé, donc défini et qualifié dans les textes jésuites. Ce mouvement peut sembler contraire à toute une tradition et un certain horizon herméneutique qui semble aborder le Japon d'un point de vue mythique ou scientifique – le Japon comme merveille, ou bien le Japon comme espèce unique. Or, il semblerait que les textes de mission – tout comme les récits de persécution – soient en radicale opposition à toute une perspective qui cherche à qualifier la vérité du Japon et des Japonais, dans la mesure où aucune fonctionnalité d'identité n'est attribuée au Japon et ce qui fait son propre. Cependant, comme les lettres sont avant tout des rapports de fonctionnement, le cadre des activités ne peut être abstrait – et bien que le Japon soit de façon générale au second plan de ces textes,

il n'a pas pour fonction d'être occulté ou abstrait. Le Japon n'est pas le sujet de ces textes, mais il constitue quand même un élément incontournable dans la mesure où c'est le champ de bataille – ou la scène – de toute l'opération jésuite. Le Japon est donc abordé, mais presque tout le temps de façon oblique, en passant. De ce point de vue les stéréotypes associés au Japon peuvent paraître moins prégnants. Cependant, la nature oblique de l'écriture du Japon a peut-être joué un rôle clé dans la constitution d'un tableau du Japon, du Japon comme objet d'une représentation ou bien d'une symbolisation, dans la mesure où tout cet ensemble de commentaires en passant imprègnent l'ensemble du texte et de son déploiement. Ne faisant pas l'objet d'une problématisation, le Japon n'en est que d'autant plus naturalisé comme un endroit dont les propriétés sont données. Le Japon défini selon tout un ensemble de caractéristiques, n'atteindra jamais le seuil d'objet, ou plutôt de sujet à part entière du récit. On voit là encore que si les mœurs du Japon serviront bien de point d'appui à une action plus efficace et ciblée, elles ne seront néanmoins pas l'unique donnée de base de l'action des jésuites : « Outre ces raisons, qui regardoient l'humaine police, nous avons été induits à faire ce que nous avons fait, par les exemples de plusieurs saint personnages » (S. N., 1592, 10-1). La connaissance de certains éléments clés des coutumes et des mœurs japonaises est une obligation pour mener de la façon la plus efficace possible la mission de christianisation :

Tous les nôtres s'exercent et s'occupent ordinairement à procurer de tout leur possible, avec la grace de Dieu, d'accroître, et amplifier notre sainte Foi en ces Royaumes, employant à ceci tous les moyens qui semblent nécessaires pour atteindre, et parvenir à une telle fin : et s'accordant à tout ce qui n'est contraire, ou répugnant à la raison, aux coutumes et façons de vivre de ce pays bien plus différentes de celles des Européens (Pasio, 1609, 32-3).

Organtin demandera des pièces de drap d'or pour parer les Églises car « ces Japonais sont curieux de toutes choses appartenantes aux ornements extérieurs de leurs temples et mosquées » (Froës, 1580, 37). Le Japon va être décrit, mais pas pour lui-même. Et cette différence entre le Japon et l'Europe permettra de qualifier la difficulté des jésuites en mission au Japon, donc sera toujours une information avec une certaine valeur opérationnelle :

il ne se trouve point de pain comme en Europe, et le vin s'épraint ou du même riz ou du suc de la palme qui porte le grain pour teindre en cramoisi (...) Le climat est fort inégal, et soit pour la trop grande chaleur, ou bien pour la trop grande humidité, il est toujours nuisible à la santé (Cardim, 1646, 3-5).

ce qui nous causoit le plus de peine et d'ennui, est que nous avons vu de nos gens mourir à faute d'être pensés et médicamentés à la façon de l'Europe : car touchant les purgations et les breuvages qui se donnent pardeça, ils sont tout autrement faits, et selon des principes tout contraires à ceux de nos quartiers (S. N., 1592, 13).

Quand le Japon sera considéré du point de vue des jésuites et du déroulement de leurs opérations, ce sera toujours une qualification négative. Le Japon, quand considéré à la lumière des activités des jésuites, sera défini comme le lieu d'un manque, d'une différence qui devient une épreuve supplémentaire dans la mission. Cependant, le Japon ne sera pas toujours considéré du point de vue des jésuites et de leurs conditions de vie. Quand la description du Japon n'aura pas pour fonction d'insister sur l'épreuve que constitue la

mission, elle aura pour fonction d'apporter une compréhension au récit, de permettre la saisie de la valeur et l'enjeu de certains actes ; les informations portant sur le Japon n'auront alors pas une valeur opérationnelle du point de vue de la pratique missionnaire, mais une valeur intelligible dans le cadre de la narration. Les éléments retenus suivront donc toujours la contingence du récit des conversions ou des persécutions, permettront de saisir la valeur et les enjeux de certains actes rapportés dans le récit : « Nous avons fait ce discours comme nécessaire pour plus claire intelligence de ce que j'ai entrepris de traiter » (S. N., 1590, 6). Les quelques commentaires portant sur le pays et ses habitants seront souvent mis entre parenthèses, et quand ce ne sera pas le cas, tout un arsenal réflexif dans le discours viendra justifier et contextualiser ces affirmations : « Outre plus, comme la coutume du Japon est de ne répliquer jamais ni contredire à ce que leurs seigneurs disent... » (S. N., 1590, 65) ; « Or la coutume de ce pays du Japon porte que... » (Gabriel, 1578, 9). Le point important qui se dégage ici est que le Japon, quand considéré du point de vue d'un élément pertinent pour le déroulement du récit, sera considéré de façon positive et en lui-même. Le Japon comme lieu de déploiement du christianisme ne sera pas un champ de différence, juste un lieu où les coutumes et les mœurs sont autres et valent en elles-mêmes. Le Japon occupe donc une position secondaire dans les textes sur les jésuites, mais il sera qualifié de deux façons radicalement opposées selon qu'il soit considéré du point de vue des jésuites et de leurs expériences, ou du point de vue du récit des conversions ou persécutions. La conception négative du Japon, qui ne le qualifie que par réaction à l'Europe, ne constitue donc pas le propre des textes. C'est même une partie minime, dans la

mesure où cette définition négative est toujours liée à l'énonciation réflexive du sujet missionnaire. Il n'y a donc pas de cohérence où une certaine unité thématique des éléments traités. Certains textes nous font part des évêques qui se déplacent « porté comme dans une chaire à la mode du Japon » (Rodriguez et Ricci, 1611, 14), d'autres des contraintes liées à la façon de manger avec des baguettes. Le Japon ne sera donc pas considéré d'un point de vue systématique, mais sera dépeint, émergera comme un collage dépendant des appréciations subjectives des jésuites et de leurs expériences, ou bien des récits et de leurs circonstances particulières

Physiologie du langage de la mission

La rédaction des lettres annuelles était une pratique parmi d'autres dans la mission jésuite. On constate tout d'abord que l'auteur et le destinataire sont toujours clairement identifiés, et que l'auteur, qu'il soit ou non un protagoniste des récits particuliers, entretient toujours un langage réflexif. L'auteur est une partie prenante de l'énonciation ; le texte ne peut se déployer qu'à partir de l'expérience de l'auteur, les lettres annuelles font constamment référence à sa situation, et au déroulement de sa mission : « Quand à nos nouvelles particulières, notre santé n'a pas été des meilleures du monde » (S.N., 1592, 13). Mêmes les informations secondaires concernant le Japon dépendent de cette perspective subjective : « d'ici advient qu'en nulle partie du monde, que je sache, il y a tant de troubles qu'au Japon » (S.N., 1590, 6).

On a donc une situation où l'usage du langage renvoie à certains éléments de la pratique du dialogue. Cependant, d'autres éléments clés se distinguent radicalement de cette perspective. Les lettres ne déploient pas le langage pour créer un lien d'affection, et ne se déploient pas sur le champ d'une volonté d'entente. L'usage dialogique du langage, où l'énonciation est un processus immanent qui émerge d'une situation concrète et particulière, s'estompe. Il n'y aura pas co-production du sens de l'envoyé à son supérieur. La nature de ce langage s'ancre donc dans une perspective objectiviste. Les lettres ne seront pas l'expression d'un contexte et d'une relation entre interlocuteurs, il y aura une primauté du récepteur. Ce point est mis en évidence, entre autres, par le fait que dans les titres des ouvrages, les destinataires des lettres sont toujours nommés, mais pas les auteurs : « Annales indiquées contenant la vraie narration et avis de ce qu'est advenu et succédé au Japon, et autres lieux voisins des Indes envoyés par les Pères de la société de Jésus au R. P. Clause Aquaviva Général de la dite compagnie, en l'an 1588 » (S. N., 1590).

On retrouve ici le schéma proposé par Bakhtine. Le langage de la mission se fera sans aucune dimension événementielle du processus d'énonciation. Les lettres appelleront un décodage, il n'y aura pas signe, mais signal. Afin d'asseoir ses effets référentiels, les lettres vont se baser sur un langage qui sera un outil technique pour *désigner* un objet – en l'occurrence la mission qui se déroule au Japon. Les mots n'auront pas un sens particulier qui sera différent lors de chaque énonciation, ils auront une identité normalisée abstraite de toute situation d'interaction (Bakhtine, 1977, 100-3). La rédaction des lettres peut donc être considérée comme une opération cybernétique au sein du corps jésuite. L'écriture de la

mission peut sembler donc dans une certaine mesure se rapprocher de la note de service. L'auteur est l'envoyé, celui à qui on a confié une mission bien spécifique, et qui doit en rendre compte avec le moins d'ambiguïté à ses supérieurs. Le texte est donc avant tout dénotatif, et la connotation ne semble pas occuper une fonctionnalité importante. C'est la mission elle-même qui va circonscrire la narration, qui va fixer les critères du pertinent et de l'impertinent, de ce qui doit être mentionné au vu des objectifs fixés : « C'est tout ce que j'ai pensé vous devoir être écrit touchant cette affaire » (Froës, 1580, 34) ; « Je n'ai rien autre pour récrire à votre Révérence, sinon de retourner une autre fois à vous supplier que pour l'amour de Dieu, vous vous souveniez de cette tant nécessaire et désolée Province » (Gabriel, 1578, 20).

Les exemples de discours indirect, de discours portant sur des discours rapportés, illustrent cette tendance à la transmission dépersonnalisée du discours, cette tendance qui assoit le langage dans le champ technique et cybernétique de l'information. Seul le sens objectif est visé, et les frontières entre le discours rapporté et l'énonciation sont infranchissables. Bien que les exemples de discours rapporté témoignent d'un style linéaire et fin, et que la transmission du discours ne se fasse pas sur un mode impersonnel, il n'y a jamais une dilution totale du contexte narratif. Le discours de l'autre devient un objet (Bakhtine, 1977, 160-72). Au sujet de Quabacundono et de son opposition à la mission jésuite, Fröes écrit

En somme il se résolut d'entièrement exterminer et ruiner les Chrétiens du Japon, commandant avec menaces furieuses et graves peines qu'en dedans de 20 jours, tous les Pères et frères sortissent hors du Japon, et retourmassent

en leur pays : y ajoutant plusieurs autres choses atroces (comme nous dirons puis après) assurant qu'il y avoit long temps qu'il étoit résolu de bannir le Dieu des chrétiens du Japon, et de chasser hors d'icelui tous les Pères, pour ce qu'il entendoit qu'ils prêchoient une loi diabolique, et qu'ils étoient contraires à Camis et Fotoques (S. N., 1590, 62).

Les lettres doivent être un compte-rendu, permettre une évaluation de la situation, et par là même permettre un certain nombre d'actions, de réponses à une situation donnée : « Vous voyez de cette Relation, et de l'ordonnance si sévère de l'Empereur, que l'espérance d'entrer au Japon est ôtée aux Prédicateurs de l'Évangile » (Cardim, 1646, 49). La description du Japon dans ces textes est un moyen, non pas la fin du discours (Magri, 1995, 130) ;

D'avantage, comme déjà je vous ai récrit plus d'une fois, il seroit bien nécessaire pour le bien de ces nouveaux Chrétiens, que notre saint Père octroyât aux Supérieurs de ces quartiers, au moins aux Évêques de la Chine, ou de Malaca, la faculté de dispenser avec ces nouveaux Chrétiens, *In jure positivo*, vu que continuellement il advient des cas, qui, par faute de n'avoir telle dispense, empêchent beaucoup l'augmentation des Chrétiens, et la réduction des gentils (Gabriel, 1578, 19-20).

Les lettres jésuites, comme tout texte qui s'inscrit dans le paradigme référentiel, va coder le champ non discursif, et pourra donc générer toute une série d'effets de pouvoir au niveau des pratiques. Avec le référentialisme, c'est une certaine dissociation entre les pratiques discursives et les pratiques non discursives qui sont mises en place, donc la possibilité d'un ancrage du langage dans le monde et de relations de pouvoir codées par une certaine rationalité et cohérence. Comme c'était le cas dans l'écriture du mémorable, on

peut constater que les relations de pouvoir déployées par le langage de la mission porteront sur des actions déjà constituées, sur le domaine de l'actualité. Cependant, les récits de mission vont témoigner d'une certaine accumulation de connaissances, et le seuil épistémique, où les connaissances pourront donner lieu à des relations de pouvoir, sera atteint. Les relations de pouvoir auront donc un rapport réactif, et non producteur. Le savoir ne pourra ouvrir au champ du pouvoir que des actions concrètes. C'est pour cette raison que les thèmes de l'espoir et de la fortune se retrouvent fréquemment. Face à une situation qu'ils ne peuvent provoquer eux-mêmes, la situation escomptée par les jésuites ne peut que relever d'un vœu pieux : « il pourrait bien advenir que, Dieu aidant, de cette persécution quelque grand bien en advint » (S. N., 1590, 155). Le pouvoir ne pourra influencer sur l'être ou le non-être des rapt du bonze Tuncun, les édits des rois de Saxuma, les attitudes des Gentils en général, ni même sur les nombreux martyrs. Il ne pourra que constater leur existence, et déployer des effets à partir d'un objet invariable, formuler une réponse adaptée à une situation. Cette dimension épistémique pourra être plus tard contrastée aux formes de pouvoir associées à un usage référentiel du langage où il ne sera plus question de mœurs et de coutumes – donc d'actions – mais de civilisation – donc de virtualité d'actions et de comportements. Par exemple, près de trois siècles plus tard, Lapeyrère, qui sera chargé de réorganiser l'armée japonaise, écrira : « Le jour d'une bataille, d'un assaut, d'un coup de main, quels prodiges ne pourra accomplir une pareille charge à la baïonnette, étant donnée comme auxiliaire à l'enthousiasme guerrier de ce peuple, à son absolu mépris de la mort, cette vigueur musculaire et cette agilité de clowns » (Lapeyrère, 1883, 107-8). Les

modalités de la connaissance produite par les textes jésuites sont tournés vers le passé, et cette forme de langage référentiel va générer des effets de pouvoir d'une toute autre nature que dans le cas d'une vérité tournée vers l'avenir : ce ne sera pas un pouvoir d'intervention, mais de réaction.

Cependant, et ce malgré la présence de ce que Bakhtine appelle une dimension « cartésienne-rationnelle » de l'usage du langage (Bakhtine, 1977, 175), on constate qu'une autre physiologie du langage accompagne ces textes, que la dimension épistémique qui accompagne le compte-rendu est associée à toute une dimension de plaisir. Ce point signifie bien que la valeur cybernétique des lettres est associée à une autre valeur discursive ; il montre peut-être également que la pratique de la connaissance qui implique le Japon des jésuites ne se fonde pas sur le sentiment de manque qui caractérise la recherche du fait objectif de Descartes, mais sur une démarche où connaissance et plaisir s'entrecroisent. La participation des textes de mission à la même cosmologie qui présidait à l'écriture du mémorable aura pour conséquence d'introduire une certaine ligne de fuite dans la pratique épistémique. En l'occurrence, on constate que l'emphase sera mise sur la dimension ludique et érotique de ces récits. Cette dimension de plaisir n'est pas apparue avec le processus technique de l'impression, mais est présent au niveau de la pratique d'écriture qui compose ces lettres : « Sachant bien qu'en Europe on reçoit grand plaisir et contentement en notre Seigneur, des nouvelles du Japon, j'aurois grand désir d'avoir la commodité de vous faire entendre par le menu le progrès et avancement de cette nouvelle Chrétienté » (Froës, 1580, 3). Il y a « grand plaisir et contentement » de recevoir des

nouvelles de ces « quartiers du pardeça ». Le Japon, même objet d'un compte-rendu, lieu où doivent être poursuivis un ensemble d'objectifs stratégiques, demeure tout de même ancré dans une certaine conception du mémorable. Cependant, cette dimension ludique, érotique de l'écriture du Japon restera prise dans les prérequis et préjugés de la mission. Le plaisir et la joie apportée par les lettres ne concernera donc pas tellement la description du Japon comme lieu symbolique nouveau et inouï, mais bien de la mission de conversion qui ne saurait être limitée par aucune frontière ;

Le soin continuel que nous savons bien que votre paternité prend de cette Église du Japon, et le désir que nos Pères d'Europe ont d'entendre l'état de nos affaires, nous oblige d'écrire souvent ce qui se passe en ce pays. Ce que nous faisons d'autant plus volontiers, que nous avons plus grande assurance qu'en ce faisant cette Église affligée en recevra du soulagement, et de la consolation. Le catalogue des travaux, et dangers que courent les nôtres en ces quartiers, et que nous écrivons ici, ne demande pas simplement l'assistance des oraisons et des Messes, pour nous impétrer une grande abondance de la grâce de Dieu ; mais le demande avec toute l'instance possible. La terre de ce champ Japonnois, qui étoit dure auparavant à merveille, étant maintenant amollie par la culture de la compagnie, et rendue capable de produire de très bons grains, demande de tels ouvriers qu'ils ne se lassent jamais, de peur qu'elle ne retourne à sa dureté première. Cette année principalement qu'elle a été arrosée du sang de quelques Martyrs, elle se montre merveilleusement belle pour la variété des fleurs qu'elle pousse dehors et rend de très suaves odeurs (S. N., 1625, 258-9)

Cette dimension ludique et érotique est explicitement mise en avant dans les avis au lecteur et les évaluations des docteurs. Pour justifier le passage de la lettre à l'ouvrage, c'est d'avantage la dimension de plaisir qui sera mise en avant, que la valeur épistémique des discours. Au niveau du texte publié, si connaissance et plaisir s'entrecroisent, ce ne sera plus selon le modèle du dialogue et des amis. Quand ces récits passent de lettres à des

ouvrages, tout le rapport entre interlocuteurs connus s'estompe au profit d'un langage qui se déploie dans un champ anonyme. Il ne faut cependant pas penser que la valeur épistémique devient secondaire ou accessoire ; toute une morale de la vérité persiste et préside à la publication de ces textes : « c'est une chose naturelle à toute sorte de gens que de volontiers ouïr parler des nouvelles, qui sont d'autant plus recevables qu'elles sont vraies et utiles » (Gabriel, 1578, 3). Le récit des événements – qu'il s'agisse des persécutions ou bien des martyrs – sera l'élément central. Le plaisir en sera non pas un de l'information, mais du récit vrai. Et c'est justement dans ces récits qu'une certaine conception du Japon, et tout un ensemble de thèmes, initialement appelés par l'horizon de la foi catholique, vont être associés au Japon et suivre une ligne de fuite laïque dans les pratiques linguistiques associées à l'espèce ou au tourisme (Magri, 1995, 133).

Un autre point important se retrouve au niveau de la dimension ludique de ces textes, de ce qui les rend intéressants. Les lettres de missionnaires vont donner la chance de s'ébahir, mais non pas du Japon, mais de la force du Christianisme, de sa capacité d'enrôler aux confins du monde, et ce malgré les persécutions des princes japonais, cruels et sanguinaires. Le plaisir du récit sera une façon de combiner le plaisir de la foi au plaisir de l'épique. La mission au Japon devait donc constituer un épisode important de la diffusion du christianisme, qui égalera les pires persécutions subies depuis l'Antiquité. Le Japon, non pas par la cruauté intrinsèque, quasi-naturelle des Japonais, mais par la haine de rois, d'individus toujours nommables – et que les jésuites n'ont pas manqué de nommer – constitue une épreuve majeure et fondamentale de la foi. Dans l'approbation des

théologiens au texte de Gabriel, on peut lire qu'ils les ont « jugées dignes d'être fidèlement tournées en François et mises en lumière pour la consolation et édification de chaque bon chrétien ». De bout en bout, donc, la physiologie du langage missionnaire ne perdra pas de vue les objectifs bien précis dans lesquels s'inscrivent les descriptions du Japon ; et les déclinaisons qui pourront marquer différents textes de missions ne s'inscriront pas dans les différents cadres de ces mission, mais dans les différents types de mission.

Les missions militaires et diplomatiques

Le langage de la mission dans lequel seront pris les discours englobant le Japon ne se limitent cependant pas aux missions jésuites. Même si les exemples de cet autre genre sont relativement restreints, ils permettent d'illuminer d'autres facettes du langage de la mission, et des particularités textuelles du Japon qui en ressortent. Si d'une part les lettres des jésuites datent de la fin du 16^e et de la première moitié du 17^e siècle, les textes de mission diplomatique et militaire au Japon sont contemporains de « l'ouverture » du pays aux puissances occidentales. Peu de textes portant sur ces missions ont été trouvés en langue française ; leur valeur ne devra donc pas être recherchée d'un point de vue quantitatif, du point de vue de l'importance statistique dans le champ des discours sur le Japon. Tout comme il n'est pas question de l'apparition historique de ces pratiques discursives, il n'est pas question d'une « moyenne » des discours, de faire le décompte d'unités textuelles. Il s'agit plutôt d'identifier des modèles, des schémas de structuration

communicationnels qui apparaissent avec chaque physiologie du langage. Structurer consiste à relever des différences, à composer les différents systèmes et pratiques qui se côtoient (Barthes, 1985, 233-4). Ces textes seront donc intéressants dans la mesure où ils nous présentent une autre configuration du point de vue du discours de la mission. Ils seront également pertinents parce qu'ils suggèrent une déclinaison nouvelle de cette pratique discursive et témoignent d'un autre horizon herméneutique – ils montrent dans quelle mesure chaque physiologie du langage renvoie à un complexe de forces mobile et fluent, à une réalité processuelle qui n'est jamais fixée une fois pour toutes, mais qui réintègre constamment toute une série de dynamiques partielles et contingentes. Ces rares textes nous font part de deux missions particulières. D'une part, il est question de la mission du Baron Gros et de la signature du traité d'amitié franco-japonais signé en 1858, d'autre part de l'opération militaire menée contre les défenses du détroit de Simonoseki en août 1864.

Dans ces textes, comme c'était le cas de la mission jésuite, le Japon est inscrit dans le cadre plus général de la mission qui donne une certaine cohérence au voyage. Si les objectifs de la mission et les moyens mis en œuvre seront différents, c'est toujours dans la perspective du devoir que se fait l'approche du Japon et son écriture :

La journée est finie : elle a été pleine d'intérêt, mais aussi pleine de fatigue pour mon corps si souffrant depuis que nous avons quitté la Chine. Malgré toutes les curiosités qu'éveille chez moi l'inconnu qui se présente à mes yeux, j'ai de tristes heures où ma volonté a ses faiblesses ; car alors je songe à mes affections que j'ai dû quitter brusquement ; je songe à la distance si grande qui me sépare de mon pays et de mes habitudes, et je sens l'isolement moral où le sort m'a lancé au milieu d'étrangers dont j'ai vu les visages pour

la première fois, il y a trois mois. Et cependant le but m'a soutenu jusqu'à présent, il me soutiendra jusqu'au bout, et cela sera (Chassiron, 1861, 47-8).

Il ne s'agira cependant plus de la mission de conversion des jésuites, mais de l'expansion commerciale et politique des puissances Européennes, du développement d'une sphère d'influence dans des zones nouvelles. La différence entre les deux comptes-rendus du Japon peut, mais en partie seulement, être rapportée aux différences entre les deux types de mission : la mission d'évangélisation et la mission politique dans un contexte libéral nouveau. Les deux partagent la même nature langagière, la même insertion dans un champ de pratiques plus vastes qui commandent à l'écriture comme tableau descriptif des troupes, ainsi que de la chaîne hiérarchique que le texte va prolonger et (re)produire. Dans les deux cas, la description du Japon, de ses habitants et de ses mœurs suivra une tangente. Cependant, cette tangente ne sera pas soumise à la fantaisie de l'auteur. Tandis que d'une part les Japonais seront considérés du point de vue de leur réceptivité pour la foi, les mœurs et coutumes selon la morale de l'évangile, les missions militaires vont se pencher sur le cœur guerrier des japonais, leur sens aigu de l'honneur qui répond comme par écho aux valeureux chevaliers du Moyen Âge. Les thématiques seront donc autres. La nature différente de la mission implique que les éléments qui seront marqués relèvent plus de toute une dimension politique et belliqueuse, plutôt que de prédispositions spirituelles ; ce qui sera considéré sera d'avantage les qualités martiales des Japonais, plutôt que leurs prédispositions spirituelles. Le thème du pouvoir politique japonais, et de l'identification d'un interlocuteur légitime devient aussi un élément clé de la mission et de sa

représentation. Les remarques de Roussin feront écho à un thème qui accompagnera les textes sur le Japon dans la deuxième moitié du 19^e siècle : « Les représentants des puissances étrangères comprirent qu'ils n'avaient pas traité avec la nation japonaise, qu'ils n'étaient pas arrivés avec l'assentiment des principaux du pays » (Roussin, 1866, 40).

Le Japon s'inscrit dans le champ – politique, mais aussi comme il sera abordé plus loin, symbolique – de l'Asie. L'écriture sera encore une pratique référentielle, aura pour but de médiatiser une expérience. Dans les trois textes considérés ici, la narration suivra le format d'un journal, où les événements suivront les dates du calendrier ; chaque événement s'inscrira dans la recension de la journée, les péripéties, les tempêtes, les fêtes seront autant d'éléments qui imprimeront une continuité au récit. La perspective référentielle que l'on retrouvait dans les lettres annuelles des jésuites se voit renforcée ; la chronologie prime sur l'intelligible. Chassiron qualifie sommairement la date du 7 septembre 1858 d'une phrase : « Journée sans intérêt » (Chassiron, 1861, 24). De plus, ici encore la description du Japon prendra la forme de l'à côté, de l'accessoire : « Il nous a semblé, toutefois, que quelques mots sur l'histoire et l'organisation de ce pays et sur les incidents qui s'y étaient déroulés depuis son récent contact avec les nations étrangères étaient nécessaires à l'intelligence des faits contemporains » (Roussin, 1866, 5).

Cependant, on constate qu'à deux siècles d'intervalles, l'écriture de la mission jésuite et l'écriture des missions diplomatiques témoignent d'horizons herméneutiques distincts qui seront abordés dans les deux parties qui suivront. Les textes de mission rédigés

au 19^e siècle vont combiner le compte-rendu de mission à deux pratiques d'écriture distinctes. D'une part, à une écriture qui fait du Japon non plus un théâtre d'activités, mais un objet épistémique à part entière. D'autre part, d'une pratique langagière du voyage, qui combine les notions de plaisir, de curiosité et de mystère.

On constate tout d'abord que, si la description ne relève encore que des contingences du récit et des rencontres particulières, le Japon est tout de même conçu comme un objet à vocation épistémologique, comme un objet qu'il s'agit de connaître plus. Moges conclut son ouvrage par une section intitulée « Mœurs, coutumes, gouvernement du Japon » où il est écrit :

Durant notre court séjour dans l'empire du Japon, il nous a été donné de faire quelques observations sur les mœurs, les coutumes et le gouvernement de ce lointain pays, et d'entrevoir cette curieuse civilisation qui s'est développée à elle seule en dehors du contact du reste du monde. Ce sont ces observations, bien incomplètes à la vérité, mais présentant néanmoins un certain intérêt, que nous mettons ici sans suite et par réflexions détachées, sous les yeux de notre lecteur (Moges, 1860, 309).

Dans la même veine, Chassiron écrit : « Je ne note ce détail insignifiant que pour revenir, une fois encore, sur le tempérament facile, discipliné, et, en apparence, du moins, favorable aux étrangers, de la population japonaise » (Chassiron, 1861, 180). Cette dernière phrase illustre parfaitement nos propos. Le détail insignifiant ne vaut pas dans le cadre du récit de la mission, mais bien du point de vue du Japon comme objet de connaissance. Le concret de l'expérience ne vaut plus uniquement en lui-même, mais se doit d'être le

passage vers un être plus fondamental du Japon, ne serait-ce que virtuellement, quand les contraintes de l'expédition ne permettent pas cette extrapolation. Il y a donc un « premier aspect », mais qui n'est pas suffisant et demande toujours à être dépassé. Si les descriptions sont toujours sommaires et partielles, elles demandent toujours à être fouillées d'avantage. La description des mœurs et coutumes permet d'accéder à la virtualité d'être que représente la civilisation. Le côté inachevé peut donc suffire dans le champ de la narration, mais témoigne quand même d'une certaine exigence épistémique nouvelle qui est mise en souffrance. Le voyage et l'écriture du Japon ne peut donc plus être entièrement rattachée à la mission et les objectifs fixés. Le Japon est un objet connaissable, mais c'est avant tout en tant que civilisation qu'il s'offre à la connaissance. Les actes individuels, les mœurs et coutumes ne seront plus que diverses actualisations d'une identité culturelle donnée et fixe, donc connaissable. Les commentaires portant sur le Japon vont témoigner d'une démarche culturaliste déjà essentialiste ; il ne s'agira plus tellement des mœurs et des coutumes et de leurs manifestations concrètes, mais de la caractérisation d'une civilisation et de tout ce qui la constitue en propre. Les données recueillies lors de la mission ne peuvent donc pas valoir en eux-mêmes. Elles sont offertes une ébauche, une connaissance incomplète d'un Japon qu'il s'agit de connaître sans aucune finalité autre. Chassiron regrettera avoir « approché » le peuple japonais sans avoir eu le droit de le « fouiller » (Chassiron, 1861, 17-8). Quand il traite de la capitale, Roussin écrira : « nous n'aurons donc qu'à parler de sa physionomie, laissant à d'autres voyageurs favorisés par un plus long séjour à Yedo que nous avons pu y faire, le soin de décrire les coutumes et les fêtes, la façon de vivre publique et intime de ses

habitants » (Roussin, 1866, 250-1). La mission est l'occasion d'intégrer le Japon dans une pratique épistémique particulière, où la connaissance sera dénuée de toute valeur opératoire, valant en elle-même. Le Japon est déjà considéré comme un objet civilisationnel. Les temps-libres, les moments où les objectifs de la mission seront placés au second rang, deviendront l'opportunité d'étudier la civilisation. En attendant le gouverneur Takemoto, Roussin va passer le temps : « en examinant cet intéressant pays, et cherchant à étudier les divers aspects de sa curieuse civilisation » (Roussin, 1866, 77). De ce point de vue, les missions et les connaissances du Japon qu'elles permettront d'asseoir seront considérées du point des rapports entre le Japon et l'Europe, et de leur histoire : « Enfin nous sommes entrés dans *Yeddo*, dans la *vraie ville*, et nous pouvons le dire avec certitude, comme saint François Xavier, depuis 1549, nous sommes *les premiers du pays de France* » (Chassiron, 1861, 96) ; « La véritable histoire du Japon est celle du P. Charlevoix » (Moges, 1860, 315).

L'autre influence nouvelle dont va témoigner l'écriture de la mission relève de l'insertion du Japon dans un champ symbolique nouveau. Le Japon ne sera pas le théâtre où pourra se jouer la scène de la foi et un rapport à l'intemporel. Le Japon va être défini topologiquement, comme un espace de mystère et d'exotisme, comme un tableau nouveau de la figure de l'homme. Les textes de mission postérieurs aux lettres annuelles des jésuites auront intégré toute une dimension propre à l'écriture de l'espèce du type japonais, combiné aux récits de voyages touristiques qui ont émergé au début du 19^e siècle. La prédisposition subjective du Japon ne se fera plus sur le registre du caractère pénible de la différence avec l'Europe, mais sur le registre de la curiosité éprouvée par le sujet écrivant.

À ce niveau, on constate que les textes des missions militaires ont déjà intégré une partie de ce qui constituera le propre des discours de l'espèce japonaise. La connaissance est liée dans une certaine mesure à une dimension de plaisir, à une dimension de curiosité bien caractérisée :

J'ai arrangé avec M. Hewskin, pour demain, une course à cheval, en tête à tête, de quelques milles dans l'intérieur du district de Simoda : il me promet de l'intérêt et du nouveau ; je le crois d'avance, et je voudrais dévorer les heures qui me séparent du soleil de demain, tant j'ai la foi, tant l'inconnu a de charmes, tant, surtout, ce qui est défendu a toujours de tentations, quoi qu'en disent les sages ; cet inconnu, ce prohibé s'appelant surtout Japon (Chassiron, 1861, 51-2).

Certains thèmes stéréotypés vont apparaître, principalement à la suite de toute la tradition qui a encadré le déploiement discursif du Japon depuis les deux siècles qui séparent les textes de Moges, Chassiron et Roussin de ceux des jésuites. L'hétérogénéité et la discontinuité des thèmes fera place à une conception beaucoup plus homogène du Japon, où les mêmes traits viendront caractériser cette nouvelle culture ; honneur, valeur militaire, hygiène, honnêteté, etc. Aussi, les caractérisations du Japon qui tissent le texte et accompagnent les descriptions de la mission ne se feront plus sur le mode positif. Si l'expérience subjective de l'auteur ne se construit plus sur le mode du manque, mais de l'inconnu et de l'exotique – donc comme source de plaisir – la narration et la caractérisation de la civilisation japonaise sera elle aussi nommée par défaut. Cette fois-ci, la description du Japon dans le contexte de l'intelligible de la narration se fera sur un mode négatif, non pas sur le fond de l'Europe, mais plutôt en opposition à la Chine. Le Japon sera

toujours défini comme un ailleurs, mais surtout comme un ailleurs asiatique non-chinois.

Après avoir suggéré certains points de convergence entre la Chine et le Japon, Moges poursuit :

Mais là s'arrêtent les ressemblances. La race japonaise, noble et fière, toute militaire et féodale, diffère essentiellement de la race chinoise, humble et rusée, dédaignant l'art de la guerre, et n'ayant d'attrait que pour le commerce. Le Japonais connaît le point d'honneur ; lui enlever son sabre est une insulte, et, dans ce cas, il ne peut être remis dans le fourreau qu'après avoir été trempé dans le sang. Le Chinois se met à rire quand on lui reproche d'avoir fui devant l'ennemi, ou qu'on lui prouve qu'il a menti : ce sont pour lui choses indifférentes. La race chinoise est d'une saleté dégoûtante, la race japonaise est d'une merveilleuse propreté. Le Japonais est d'un naturel enjoué, intelligent, avide d'apprendre ; le Chinois méprise tout ce qui n'est point de son pays. Tout dénote donc dans l'habitant de Nippon une race supérieure à celle qui peuple la Chine ; et l'on peut raisonnablement admettre que les Japonais appartiennent à la grande famille mongole, et doivent leur origine ancienne venue par la Corée (Moges, 1860, 311-2).

Ce bref détour par une physiologie du langage à part dans la typologie ici proposée permet de souligner certains points importants. D'une part, on peut bien constater que le travail de structuration que propose cette analyse est toujours en devenir. La critique, l'analyse de ces textes renvoie toujours à un processus instable, dont l'objectif consiste d'avantage à identifier un ensemble de dynamiques et de processus plutôt que des résultats finis. Il permet également de revenir et d'insister sur le fait que le champ du langage est un champ ouvert, où le jeu de renvoi constitue l'origine toujours renouvelée plutôt qu'il la suit. La compréhension, la production d'un travail interprétatif ne peut donc pas se faire suivant un mode linéaire, mais implique toujours une forme de circularité. L'analyse de la mission militaire renvoie à la mission jésuite et à la pratique discursive qu'elle implique, mais aussi

– et peut-être autant – à l’écriture de l’espèce et à l’écriture de voyage. Les diplomates envoyés au Japon dans la deuxième moitié du 19^e siècle participent de la figure du jésuite, mais également de celle du botaniste et du touriste. Les textes de ces deux missions militaires, pour autant qu’ils n’atteignent pas un seuil d’homogénéité, permettent également d’illustrer cette caractéristique du texte et de son analyse mise en avant par Barthes. Aucune production langagière n’est isotrope. Toute une même surface textuelle comprise dans un objet technique – en l’occurrence le livre – ne repose pas sur une valeur et une physiologie homogène du langage (Barthes, 1973, 51). La finalité de l’interprétation ne consiste donc pas à arrêter l’indécision, mais à la jouer et la mener selon une tangente donnée.

La classification

Le Japon comme exemple

Si les récits de mission correspondent à un type particulier dans les pratiques discursives du Japon, on constate néanmoins qu'ils réactivent selon des lignes différentes la thématique du voyage. Le voyage et le récit de la mission qui l'accompagne sera l'occasion de déployer le Japon non plus comme destination merveilleuse dans une réflexion cosmologique, mais comme champ d'une action à visée pragmatique. Les pratiques discursives de la classification vont constituer une rupture significative par rapport à ce modèle.

La pratique du langage de la classification, tout comme l'écriture de la mission, va placer le Japon dans le cadre d'une exigence de vérité. Au premier abord, l'exigence de vérité qui va animer les textes du type philosophique semble identique à celle qui guide l'écriture de la mission. Même plus, il s'agit de corriger les approximations ou erreurs de ces textes, d'aller plus loin que les récits de voyage précédents : « il a toujours été fort difficile de se procurer des connaissances capables de nous convaincre de la vérité des récits, soit des Missionnaires, soit des voyageurs » (Lejeune, 1780, iii).

Cette exigence peut paraître comme une rigueur nouvelle dans une même quête épistémique, comme un changement quantitatif concernant le degré d'imprécision. Ce point est exact, et sera considéré en plus de détails quand il sera question de l'écriture du Japon en tant qu'espèce. Le point important ici, celui qui permet de distinguer la pratique d'écriture de la classification de celle de la mission, concerne le niveau de réalité que va

prendre le Japon, le niveau de réalité dans lequel s'inscrira la vérité du Japon. Les récits de mission et les vérités concernant le Japon qu'ils présentaient relevaient d'un ordre empirique relativement sommaire. Il s'agissait de dire si une action a eu lieu ou non, à quelle latitude se situe telle ville, si les princes de Firando étaient favorables ou non à la mission chrétienne, etc. L'étude des sources dans le cas de la classification devra, contrairement aux textes de mission, permettre d'atteindre un objet qui se situe en deçà de la simple constatation factuelle. Il s'agira de prendre ces témoignages et de déduire tout un ensemble de caractéristiques. Le type philosophique ne va donc pas simplement s'accompagner de l'exigence d'une vérité plus vraie que vraie. C'est toute l'ontologie du Japon qui sera remise en cause ; une autre plière dans le champ des pratiques va déployer un champ éthologique différent, où le Japon prendra une forme nouvelle :

Je ne fais point de question sur le Japon pour savoir si cet amas d'îles est beaucoup plus grand que l'Angleterre, l'Écosse, l'Irlande et les Orcades ensemble ; si l'empereur du Japon est plus puissant que l'empereur d'Allemagne, et si les bonzes japonais sont plus riches que les moines espagnols (Voltaire, 1764, 420).

Ce ne sera donc plus tellement le Japon, qui sera pris comme un tout, avec ses propriétés topographiques, climatiques, ainsi que ses coutumes et attitudes. L'étude du Japon portera sur les Japonais et leur civilisation, sur le peuple japonais et ce qui le caractérise :

Les Japonais sont sans doute un peuple spirituel et intelligent ; on le voit par leur conduite envers les étrangers, aussi bien que par leur constitution

intérieure ; nous avons plus d'une fois éprouvé la générosité de ce peuple, et sa sensibilité pour les maux du prochain (Ricord, 1822, 160).

Dans cette optique, le voyage, la recension de données factuelles au sujet du Japon prend une valeur secondaire par rapport au déroulement de l'argumentation. Ce qui va être visé par le texte est ce qui caractérise les Japonais hors de toute situation contingente. C'est le portrait idéal du Japonais que l'on dresse, le portrait des qualités qui le composent et lui donnent une certaine cohérence. Il ne sera donc plus tellement question de ce que certains individus originaires du Japon ont fait ; il sera question de ce que les Japonais sont dans leur ensemble. Lejeune ne cherchera pas à déterminer si le Japon est une île ou non. Il s'en justifiera ainsi :

Les Philosophes Géographes du siècle ont cru voir dans les Chinois un peuple de sages, éclairé des plus pures lumières de la raison, autant admirable par la belle simplicité de ses lois, qui singulier par l'étonnante variété de ses usages. A mon tour je trouve ou crois trouver dans les Japonnois tout ce qui peut former des Philosophes heureux, c'est-à-dire, de sages et prudents Épicuriens (Lejeune, 1780, xii).

Les expéditions du XVIII^e siècle, bien qu'elles participent encore de la dynamique que l'on retrouvait dans la physiologie du récit mémorable, vont donc également s'inscrire dans une dynamique nouvelle, faisant apparaître des considérations peu familières aux voyageurs du XVI^e et XVII^e siècles :

Mais, si nos derniers voyages ont procuré de nouvelles richesses aux diverses parties des Sciences ; s'ils ont étendu notre connoissance du globe ; s'ils ont

rendu faciles les anciennes routes du commerce, et s'ils en ont ouvert de nouvelles ; s'ils ont reculé les bornes de la Navigation et de l'Astronomie ; s'ils ont ajouté aux progrès de chacune des branches de l'Histoire Naturelle ; s'ils ont fourni les moyens de conserver la santé et la vie des équipages, il ne faut pas oublier un autre objet, sur lequel ils offrent au Philosophe des matériaux précieux, je veux dire l'étude de la nature humaine, dans des positions aussi neuves qu'intéressantes (Cook, 1785a, xcix).

Le Japon sera donc intéressant du point de vue de sa population, et de ce qui la définit en propre. Les propriétés physiques et typographiques vont prendre un caractère secondaire : « Quelques mots de topographie, de statistique, quelques détails indispensables pour rappeler les faits géographiques au lecteur studieux, et nous entrerons de plain-pied dans ce paradis de la stabilité des idées, dans cette patrie des révolutions du sol » (Frassiniet, 1857, 4). Le voyage et les connaissances qu'il est supposé rendre possible, quand il interviendra, aura une fonction symbolique plutôt qu'épistémique : « Par un effet concentré d'optique littéraire, imaginé pour la circonstance, figurons-nous un voyageur débarquant au Japon : qu'arrivera-t-il ? » (Frassiniet, 1857, 24). Le voyage, l'occasion d'accumuler des connaissances de première main, sont rendus superflus pour la recherche et l'accumulation de connaissance qui valent indépendamment du sujet connaissant. Cependant, par une certaine ironie, ces connaissances qui veulent s'inscrire indépendamment de tout processus de production, vont s'appuyer sur un récit de voyage fictif. Dans un texte anonyme intitulé *Voyage philosophique au Japon, ou Conférences Anglo-Franco-Bataves*, le Hollandais Wurzkheim raconte au Français l'Ébahi et à l'Anglais Thincker son voyage au Japon, et son périple alors qu'il était comédien auprès du roi du Japon. Ce voyage en lui-même n'a

aucune valeur de représentation, l'auteur affirmant dans sa préface : « il n'est donc rien de mieux pour l'âme et pour le corps que de rire de tout ce qui est risible, sauf à tâcher, en riant, d'instruire quelque fois » (S. N., 1788, À Démocrite). Dans ce discours indirect qui porte sur son propre discours, l'auteur montre bien que le côté ludique du récit peut-être accompagné d'une dimension épistémique – cette exigence épistémique relève bien plus d'une exigence morale que d'une possibilité du texte. Au cours du voyage, l'Empereur du Japon s'éprendra d'un singe déguisé en intrigante et Wurzkheim devra fuir sa colère une fois le subterfuge découvert. Le voyage et son récit ne sera pas tant l'occasion de rapporter et décrire un événement particulier dans l'histoire du Japon. Ce voyage et ses expériences burlesques permettront de peindre les mœurs et coutumes des Japonais, et ainsi de confirmer si oui ou non tous les hommes se ressemblent, et de constater que : « les caractères essentiels sont les mêmes chez tous les hommes ; de sorte que, placés dans les mêmes circonstances, ils offriront les mêmes combinaisons morales et politiques » (S. N., 1788, 1).

Parmi tous les auteurs du courant classificatoire qui ont traité du Japon, Montesquieu semble être une figure importante – Butor va même jusqu'à dire que Montesquieu est le premier écrivain Français important à avoir écrit au sujet du Japon (Butor, 1995, 15). On peut également noter que, outre l'intérêt que présente le cas de Montesquieu pour cette étude, l'usage qu'il fait de la typologie, et la valeur fonctionnelle

prise par le Japon dans ses écrits pourraient éclairer sous une lumière nouvelle l'ensemble de sa démarche.¹¹

Le chapitre 4 du livre 19 de *L'Esprit des lois* intitulé « Ce que c'est que l'esprit général », se lit comme suit :

Plusieurs choses gouvernent les hommes, le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte.

A mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages ; les manières gouvernent les Chinois ; les lois tyrannisent le Japon ; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone ; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome (Montesquieu, 1748a, 461).

¹¹ Le Japon et la place qu'il occupe dans *L'Esprit des lois* semble fournir certaines clés essentielles à une interprétation et évaluation de la typologie politique de Montesquieu, et par extension d'une réflexion sur la modernité politique. Si le Japon participe toujours de la définition du despotisme, sa nature de limite, d'innommable, est significatif de toute l'entreprise typologique de Montesquieu, et permet en retour de caractériser le gouvernement républicain. On peut alors constater que la démarche de Montesquieu diffère radicalement de celle de Rousseau, et de toute une forme de problématisation du politique et de l'autre. On retrouve en effet dans *Le contrat social* une seule mention du Japon, non pas dans le chapitre intitulé « Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays », mais dans « Que la souveraineté est indivisible » : « Mais nos politiques ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet ; ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive, en droits d'impôts, de justice, et de guerre, en administration intérieure et en pouvoir de traiter avec l'étranger : tantôt ils confondent toutes ces parties et tantôt ils les séparent ; ils font du Souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs, puis jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques ; après avoir démembré les corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces on ne sait comment » (Rousseau, 1762, 67). Dans ce cas, le Japon n'intervient pas comme exemple d'une constitution politique ou manifestation particulière d'un principe général. Le « charlatan » japonais est un élément comparatif qui permet de saisir la portée de l'absurde d'une pratique politique. Le Japon n'intervient donc pas pour qualifier le politique, mais correspond à une topique du grotesque – il n'y a alors aucune considération politique. Comme toute topique, la référence au Japon est renvoyée alors à une réserve de stéréotypes et à sa dimension métaphorique (Barthes, 1985, 139-41). Ce point illustre d'autant plus la spécificité et l'originalité de la démarche typologique de Montesquieu, qui dépasse cependant le cadre de ce travail et devra faire l'objet d'une étude ultérieure.

Le Japon est un exemple où les lois déterminent l'esprit général. Mais dans ce cas, l'action des lois est qualifiée – les lois ne gouvernent pas, mais tyrannisent. Le Japon participe de l'humain, illustre une des déterminations contingentes et singulières que peuvent prendre les sociétés humaines. Cependant, comme il sera déterminé plus loin, les Japonais semblent réussir dans le texte de Montesquieu à se défaire de toute raison naturelle par leurs institutions et leurs mœurs ; le Japon sera l'un des exemples privilégiés du cas de figure où les institutions parviennent à corrompre le plus parfaitement la figure de l'homme et de la société. Le Japon chez Montesquieu renverra à la limite de l'humain. En effet, le Japon va constituer un des exemples principaux mobilisés par Montesquieu pour rendre compte du gouvernement despotique : « Les peines outrées peuvent corrompre le despotisme même. Jetons les yeux sur le Japon » (Montesquieu, 1748a, 213). Le chapitre 14 du livre 12 « Violation de la pudeur, dans la punition des crimes », est emblématique de tout ce courant :

Il y a des règles de pudeur observées chez presque toutes les nations du monde : il serait absurde de les violer dans la punition des crimes, qui doit toujours avoir pour objet le rétablissement de l'ordre.

Les orientaux, qui ont exposé des femmes à des éléphants dressés pour un abominable genre de supplice, ont-ils voulu faire violer la loi par la loi ?

Un ancien usage des Romains défendait de faire mourir les filles qui n'étaient pas nubiles. Tibère trouva l'expédient de les faire violer par le bourreau, avant de les envoyer au supplice : tyran subtil et cruel, il détruisait les mœurs pour conserver les coutumes.

Lorsque la magistrature japonaise a fait exposer dans les places publiques les femmes nues, et les a obligées de marcher à la manière des bêtes, elle a fait frémir la pudeur : mais, lorsqu'elle a voulu contraindre une mère.. lorsqu'elle a voulu contraindre un fils... je ne puis achever ; elle a fait frémir la nature même. (Montesquieu, 1748a, 341).

Ce chapitre très court semble donc illustrer la pratique discursive et la stratégie textuelle dans laquelle est prise le Japon comme exemple philosophique. Ici, le thème est clairement défini par le titre. Plutôt que de parler de thème, il serait peut-être plus à propos de parler de maxime : de façon quasi-universelle il y a des règles de pudeur dans chaque nation, et il est *absurde* – donc contre la raison naturelle – de chercher à corriger un désordre par un autre. La suite du chapitre présente toute une gradation d'exemples, et le Japon intervient dans la stratégie comme paroxysme et exemple ultime. Le Japon, comme exemple, a donc une valeur opératoire dans l'affirmation générale qui elle, ne le concerne qu'accessoirement. Le Japon n'est pas considéré en lui-même, par rapport à ce qui pourrait le constituer en propre.

Barthes affirmait au sujet de la beauté qu'elle ne peut s'expliquer : « elle se dit, s'affirme, se répète en chaque partie du corps mais ne se décrit pas. (...) Tout prédicat direct lui est refusé ; les seuls prédicats possibles sont ou la tautologie (*un visage d'un ovale parfait*) ou la comparaison (*belle comme une madone de Raphaël, comme un rêve de pierre, etc.*) ; de la sorte, la beauté est renvoyée à l'infini des codes » (Barthes, 1970, 36). Barthes affirmait que la laideur, contrairement à la beauté, pouvait s'expliquer. L'exemple de Montesquieu nous montre cependant que l'opposition des deux, entre le manque et le plein, n'est pas si aisée. Ou peut-être que, si la laideur est dicible, l'exemple du Japon relève d'un autre champ que celui de la laideur morale ; il ne s'agit plus d'un manque, mais d'un vide.

Et dans ce cas, la notation du vide participe peut-être de la même impossibilité que la notation du plein, les deux relevant du superlatif. L'incapacité à énoncer ce qui fait du Japon un des exemples de cette violation de la pudeur n'est pas uniquement un impossible du narratif. Le gouvernement japonais est le cas extrême de ce vice ; son statut d'innommable dans le récit est le pendant de son immonde. Il corrompt les mœurs humaines, il corrompt le despotisme, il corrompt même jusqu'à la nature. L'impossibilité à énoncer va renvoyer à la limite extrême de l'humain ; les mœurs japonaises dépassent toute violation de la pudeur, c'est une violation de la nature. De tous les exemples de cruauté, il représente le niveau le plus bas – il en perd presque son statut d'humanité. Presque, mais pas totalement.

Cet exemple illustre également une autre caractéristique de la pratique discursive de l'exemple philosophique qui sera considérée plus loin. Le discours ne sera plus uniquement pris dans le paradigme représentatif ; il ne s'agit pas uniquement de dénoter quelque chose. De toute façon, le manque qui caractérise le Japon est indéterminable par définition. La connotation vient donc jouer un rôle primordial dans la fonctionnalité heuristique qui est associée au Japon dans la pratique de l'exemple philosophique. L'inachevable de la phrase de Montesquieu appelle justement la notation dans le champ de l'innomé et du non-dit. L'Orient qui dresse des éléphants pour le supplice, Rome qui fait preuve des inventions les plus cruelles pour conserver les coutumes tout en punissant, tous ces exemples renvoient à un champ de la cruauté et de l'horreur. Et le Japon vient clore l'énumération, en atteignant les limites de l'énonçable et de l'entendement. Il y a donc toute une dimension de la

connotation dans l'écriture du Japon, une dimension symbolique dans la discussion générale des modes de gouvernement qui ne saurait être réduite à une pratique représentative du langage.

Si le Japon a une valeur d'exemple, les contenus et différentes valeurs qui lui sont attribués ne participent pas d'une homogénéité quelconque. En effet, si pour Montesquieu le Japon est l'extrême limite du négatif, de nombreux autres auteurs vont adopter une position radicalement différente. De nombreux témoignages de la nature exemplaire du Japon – exemplaire tant du point de vue de la possibilité d'argumentation qu'il présente, que de la volonté d'émulation qu'il suscite – nous sont parvenus : « Je pense que les hommes éclairés de cet Empire s'occupent beaucoup plus de la morale, qui, dans le fait, est l'unique science vraiment nécessaire à l'homme, science néanmoins qui parmi nous est encore dans l'enfance. Les Japonnais nous surpassent en ce point, et sont bien dignes d'exciter notre émulation » (Lejeune, 1780, 129-30). Le Japon est le lieu d'un antique, et illustre ce qu'il y a de meilleur dans la culture : « L'Empire du Japon est, après celui de la Chine, le plus ancien Empire du monde » (Roubaud, 1770, 1). Pour toute une branche de ce courant, le Japon apparaîtra comme un idéal philosophique, comme le lieu d'une moralité plus raisonnable que celle de l'Occident (Butor, 1995, 21-29). Selon la perspective adoptée, Le Japon paraîtra comme un idéal, qu'il s'agisse d'un idéal moral, économique, ou autre :

Presque tout le monde au Japon est vêtu de soie (Frassiniet, 1857, 52).

Ils ont à bien des égards un degré de supériorité, qu'on ne saurait leur contester. (...) j'ajoute qu'ils ont moins de défauts que nous, qui paraissions

ne souffrir d'égaux qu'avec peine dans tout ce que l'on nomme vertus, vices, sciences et autres qualités (Lejeune, 1780, vii-viii).

On voit donc que l'écriture du Japon comme exemple philosophique peut être considéré indépendamment d'une évaluation positive ou négative. Le statut du Japon par rapport aux caractéristiques universelles de l'humain et de la société ne doit pas faire l'objet d'un consensus, il suffit qu'il puisse être considéré dans le champ d'une interrogation plus générale. On constate que, au delà cette (non)opposition postulée, le Japon sera exemplaire d'une dynamique générale. Le Japon devra faire apparaître un commun, par-delà la diversité des mœurs. Si le tournant classificatoire va faire de l'objet d'étude les Japonais plutôt que le Japon, on constate dans la pratique de l'écriture de l'exemple philosophique que les Japonais seront considérés dans la mesure où ils contribuent à la compréhension d'un phénomène qui les dépasse. C'est donc principalement la conclusion à portée générale qui renverra à la dimension de savoir et de vérité.

En tant qu'une manifestation de la virtualité de l'humain, le Japon sera considéré selon ce qui caractérise sa situation particulière. La comparaison des Japonais avec d'autres peuples accompagnera donc sa valeur exemplaire. On peut déjà constater que quand le Japon sera considéré selon l'axe d'un universel humain et moral, la comparaison sera toujours avec le proche. Dans cette mesure, la nature insulaire du Japon est ce qui informera la comparaison récurrente avec l'Angleterre, mais toujours une comparaison partielle. Montesquieu écrira « Les peuples des îles sont plus portés à la liberté que les

peuples du continent. Les îles sont ordinairement d'une petite étendue », et terminera cette affirmation d'une façon lapidaire par cette note : « Le Japon déroge à ceci par sa grandeur et par sa servitude » (Montesquieu, 1748a, 436). Voltaire, quant à lui écrira :

On compare les Japonais aux Anglais, par cette fierté insulaire qui leur est commune, par le suicide qu'on croit si fréquent dans ces deux extrémités de notre hémisphère. Mais les îles du Japon n'ont jamais été subjuguées ; celles de la Grande-Bretagne l'ont été plus d'une fois. Les Japonais ne paraissent pas être un mélange de différents peuples, comme les Anglais et presque toutes nos nations : ils semblent être aborigènes (Voltaire, 1756, 371).

En tant qu'exemple, le Japon peut s'insérer dans un champ comparatif. Or, il semble que la pratique discursive de l'exemple philosophique peut prendre deux formes différentes, selon l'espace comparatif dans lequel le Japon sera déployé. Ce n'est pas toujours à la lumière de l'Angleterre, ni même de l'Europe, que le Japon sera considéré. On pourrait supposer à première vue que c'est cette notion d'antipode, le fait que le Japon se situe ou non à nos antipodes, et non pas les différentes caractéristiques dont on affuble le Japon, qui permettrait d'effectuer ce partage :

Je ne sais pourquoi on a appelé les Japonais *nos antipodes en morale* ; il n'y a point de pareils antipodes parmi les peuples qui cultivent leur raison. La religion la plus autorisée au Japon admet des récompenses et des peines après la mort. Leurs principaux commandements, qu'ils appellent *divins*, sont précisément les nôtres. Le mensonge, l'incontinence, le larcin, le meurtre, sont également défendus ; c'est la loi naturelle réduite en préceptes positifs. Ils y ajoutent le précepte de la tempérance, qui défend jusqu'aux liqueurs fortes de quelques nature qu'elles soient ; et ils étendent la défense du meurtre jusqu'aux animaux. Saka, qui leur donna cette loi, vivait environ mille ans avant notre ère vulgaire. Ils ne diffèrent donc de nous, en morale, que dans leurs préceptes d'épargner les bêtes. S'ils ont beaucoup de fables, c'est en cela qu'ils ressemblent à tous les peuples, et à nous qui n'avons

connu que des fables grossières avant le christianisme, et qui n'en avons que trop mêlé à notre religion. Si leurs usages sont différents des nôtres, tous ceux des nations orientales le sont aussi, depuis les Dardanelles jusqu'au fond de la Corée (Voltaire, 1756, 366).

On dit qu'en fait de coutumes et de modes, le Japon est l'antipode de l'Europe ; cela est vrai à certains égards, et n'en est pas plus fou (Lejeune, 1780, 83).

Ces deux citations nous permettent cependant de constater que s'il y a partage au niveau des pratiques discursives de l'exemple philosophique, ce n'est pas au niveau de la qualification ou non d'antipode qu'il faudra la chercher. On constate dans les deux phrases que le Japon ne renvoie pas à nos antipodes, mais tire sa valeur du fait qu'il permet de pousser plus loin la réflexion sur un thème qui nous est proche – même si ce « nous » reste parfois relativement indifférencié dans la pratique classificatoire. Dans ces textes, le Japon sera exemplaire par la manière dont il se distingue d'un nous, ou bien exemplaire par la manière dont, malgré les nombreuses différences, il nous est semblable. Le Japon, comme objet d'un régime de vérité nouveau, aura donc une certaine fonction heuristique dans un projet philosophique plus vaste, à savoir celui de dresser le « tableau de l'espèce humaine » (Roubaud, 1770, xiv). La fonction heuristique du Japon consistera donc à s'insérer dans ce tableau, et à en éclairer des facettes inconnues. En retour, c'est par un rapport à l'Europe que l'on va considérer le Japon. Ce qui informe donc la comparaison et l'Angleterre est le fait que le Japon soit exemplaire d'une dynamique à valeur universelle, qui dépasse les frontières et l'histoire. L'homme naturel, quelles que soient les contingences géographiques, historiques ou culturelles, reste toujours le même, demeure la virtualité qui va informer

toutes les actualisations particulières. La modalité cosmologique du symbole va donc laisser la place à un monde qui est placé sous le signe de l'humain, et de son unité fondamentale.

L'autre pratique discursive de l'exemple va prolonger un certain code qui, même s'il n'a pas de fonctionnalité opératoire dans l'argumentation à portée universelle, accompagne néanmoins la caractérisation du Japon. En effet, dans les discussions de l'exemple philosophique qui ont lieu du point de vue de l'homme naturel, deux codes s'entrecroisent continuellement. D'une part, on retrouvera la qualité universelle dont le Japon doit être un exemple, qualité à laquelle le Japon participe mais qu'il ne détermine pas, d'autre part une caractérisation spécifique du Japon, ce qui le détermine en propre. Si les propriétés universelles de l'humain dont le Japon doit être un exemple ne fait pas l'objet d'un consensus, cela ne sera pas le cas quand il s'agira de qualifier le Japon en lui-même. En effet, ce seront toujours les mêmes qualificatifs que l'on retrouvera quand il s'agira du Japon : mystère, éloignement, etc.

Le Japon n'est donc pas uniquement posé sur la ligne qui va commander la discussion philosophique, sur la ligne de ce qui caractérise un gouvernement libre ou servile, sur ce qui va caractériser l'homme raisonnable et l'homme déraisonnable. Il s'intègre aussi dans un code qui sera celui de l'espace exotique. Il semblerait que l'on retrouve tout un mouvement qui va s'attacher d'avantage à la différenciation du Japon, plutôt qu'à son assimilation dans un mouvement à tendance universelle. Ce mouvement ne

se placera cependant pas sur la ligne de l'antipode comme c'était le cas dans l'écriture de l'expédition mémorable. Le Japon sera l'exemple d'un tout autre processus, qui impliquera de le dissocier de toute une dynamique à laquelle le nous participe. La distinction au sein de la pratique d'écriture de l'exemple philosophique dépendra donc de la manière dont on va caractériser le Japon : le Japon comme manifestation de l'humain sera comparé à un nous, le Japon comme espace exotique et éloigné sera comparé au sein de cet espace, et le rapport à un proche prendra une dimension secondaire.

Le partage des deux champs comparatifs se fera donc selon les lignes du nous et de l'Orient. La distinction pourra s'ancrer dans deux processus différents dont le Japon sera un exemple. Soit un champ universel dans lequel le nous est pris, soit un champ plus limité auquel ce nous ne participe pas ; la division comparative ne suit pas la ligne de l'antipode, mais concerne plutôt une division qui a trait au processus dont le Japon est exemplaire. Il y aura d'une part le Japon comme exemple d'une figure atemporelle – à savoir celle de l'homme – et d'autre part le Japon comme manifestation d'une dynamique historique. Le Japon n'est donc plus, comme cela avait été le cas dans l'écriture du merveilleux, situé dans l'espace cosmologique homogène auquel participent toutes les nations d'un monde nouveau et élargit par les découvertes successives qui ont commencé dès la fin du XV^e siècle. Il ne participe pas non plus – du moins pas totalement – à l'universel de l'homme. Le Japon chez Montesquieu n'est pas uniquement le seuil du monstrueux, il est également l'extrême de l'Orient, et de toutes les valeurs qui sont associées à cette notion. L'Orient, et toutes les notions qui l'accompagnent, ancienneté, mystère, exotisme, etc., vont contribuer

au statut exemplaire du Japon. C'est donc une réactivation de toute la dimension symbolique associée au Japon, à savoir l'antique, le mystère, l'inconnu, qui va opérer une réorganisation du champ comparatif. Le Japon sera considéré dans le cadre du champ de l'Orient.

Dans ce cas, l'évocation des similitudes avec l'Angleterre prendra une valeur secondaire par rapport à cet autre champ comparatif dans lequel sera considéré le Japon. Le mouvement qui va chercher à situer le Japon dans le cadre de l'Orient plutôt dans celui d'une propriété atemporelle va également procéder à une redistribution plus large. En effet, le Japon est toujours rapproché d'une situation familière dans le cadre du « tableau » ; le Japon est exemplaire d'un phénomène universel. Quand le Japon sera considéré non plus par rapport à un nous, mais à l'Orient, le Japon sera exemplaire d'un processus de développement civilisationnel. L'émergence de l'histoire comme dynamique propre de l'homme et l'insertion du Japon dans le champ de l'Orient vont de paire. Le Japon va s'intégrer dans le champ de l'Orient et de sa localisation par rapport à un schéma de développement des sociétés humaines. Quand le Japon sera repoussé au loin, il devra figurer sur l'échelle du développement, échelle de développement au bout de laquelle se trouvera le nous. Le mouvement qui va considérer le processus de développement civilisationnel va procéder à une redistribution spatiale du Japon. Quand le Japon est considéré comme un exemple de l'humain et de ses possibilités, il sera considéré sur un plan unique et homogène, sur lequel seront placées toutes les nations de l'univers. Pris dans

l'optique de l'homme comme produit historique, le Japon sera considéré dans le cadre de l'Asie, de l'Orient :

Les Japonais présentent le grand spectacle d'un peuple vivant et progressif, au milieu de la torpeur asiatique, d'un peuple qui veut avant tout s'instruire et s'améliorer, et qui, quoique placé au fond de cet extrême Orient tout replié sur lui-même, ne repousse aucun maître. Avec la grandeur individuelle qui les caractérise, les Japonais pourront conquérir une forme sociale qui complètera l'expansion de leurs qualités. Ils ont des abus à corriger, des cruautés à adoucir, mais qu'ils sachent profiter de l'élément occidental, qui s'est fait jour dans leur civilisation, et ils trouveront, dans ce nouvel élément, un levier puissant à la disposition d'une action intelligente (Montblanc, 1865, 83-4).

Au-delà des différentes manières dont le Japon a été dépeint, la situation du Japon au sein de l'Orient semble faire l'objet d'un consensus. Ce consensus pourrait être en retour le fruit d'une conception relativement homogène et systématique de l'Orient. En effet, dans l'ensemble des textes où le Japon est considéré selon l'axe de l'Orient, les auteurs s'accordent à dire que « le raffinement et la civilisation des Japonais » prouvent « la supériorité de ce peuple remarquable sur toutes les nations asiatiques qui l'entourent » (Jomard, 1846, 2). Quand l'étalon retenu sera celui du développement civilisationnel, plutôt que celui de l'homme naturel, le Japon sera généralement considéré comme une civilisation inférieure à l'Europe :

Tout relégués que nous sommes aux bornes de l'Occident, nous avons plus de génie qu'eux, tout favorisés qu'ils sont du soleil levant. Nos tragédies et nos comédies passent pour être meilleures ; nous avons poussé plus loin l'astronomie, les mathématiques, la peinture, la sculpture, et la musique. De plus, ils n'ont rien qui approche de nos vins de Bourgogne et de Champagne (Voltaire, 1764, 420).

La valeur exemplaire du Japon tiendra donc au fait que de toutes les nations de l'Orient, elle est la mieux à même de suivre la voie de la civilisation et du développement. Le Japon ne sera donc plus un exemple qui permette de fonder une réflexion personnelle, le Japon sera un exemple du processus de développement historique. L'étude des Japonais et de leur caractère permettra donc de les considérer à l'aune de cette téléologie humaine. Bien plus, les événements qui suivront la réouverture du pays permettront de mettre en évidence le fait que le Japon sera en mesure, et ce malgré son insertion dans l'Orient, de suivre cette voie, et de rompre avec l'archaïsme du système féodal. Cette démarche va permettre par la suite de considérer le Japon en lui-même, comme une espèce anthropologique à part entière, qui négocie avec la civilisation :

De toutes les manifestations auxquelles un peuple est conduit par le développement naturel de ses facultés, nulle ne reflète mieux son génie, ne révèle plus clairement son caractère que sa législation. C'est là que chaque nation dépose le secret des tendances et des forces créatrices dont les évolutions constituent sa grandeur ou sa décadence (Bousquet, 1977b, 1).

L'espèce anthropologique

Dans la pratique de l'écriture du Japon comme espèce anthropologique, on constate donc que la dimension comparative n'engagera plus directement, le nous, ce complexe subtil d'un auteur et d'un lecteur tous deux absents, qui s'effacent derrière le langage de la représentation où le référent parle avant et hors de toute énonciation. Quand les Japonais

seront considérés, ce ne sera plus selon l'axe d'un universel humain, mais plutôt selon l'axe du développement civilisationnel. En effet, le Japon est alors considéré dans le cadre de « la théorie du développement de l'humanité » (de Jancigny, 1850, 3).

Ce changement implique un retournement dans l'économie du texte et une mutation de la valeur que prendra le Japon. En effet, on peut constater que l'homme naturel et le processus de développement civilisationnel ne joueront pas le même rôle dans l'énonciation qui prendra en compte le Japon. Dans le cas de l'exemple philosophique, la caractéristique universelle est première, et le cas du Japon vient pour asseoir certaines hypothèses. Il y a une certaine inversion qui s'effectue de la pratique de l'exemple à celle de l'espèce. Dans la pratique de l'exemple, l'ensemble de la narration est orienté vers la composition du portrait général de l'homme. Le Japon intervient donc comme une limite – parmi d'autres que l'on pourrait retrouver et qui ont participé à ce mouvement. Dans le cas de la démarche anthropologique de l'espèce, on constate que ce qui est visé est avant tout une étude de la civilisation japonaise. La figure de l'homme original s'estompe. Le rapport entre le Japon et l'humanité s'inverse ; de déduit de l'homme par sa fonction d'extrême, le Japon va permettre éventuellement de composer un des pans de la civilisation humaine. Le Japon et les Japonais vont tirer leur cohérence d'eux-mêmes, et venir se placer côté des autres peuples du genre humain :

Vous connaissez tous le type chinois, et, pour l'instant, je ne parle de ce type qu'au point de vue de ses caractères reconnaissables par le premier venu. Vous connaissez peut-être un peu moins le type mongol et le type japonais, ou plutôt vous devez bien souvent confondre ceux-ci et celui-là. C'est qu'il existe, en effet, entre ces types, des traits de la plus étonnante ressemblance.

Si vous avez vu des Samoïèdes, des Ostiaks, des Tougouses, des Mandchoux, des Annamites, des Siamois, que sais-je, des indigènes d'à peu près toute la zone centrale et sud-orientale de l'Asie, vous avez dû vous trouver porté à la même confusion. Il n'est pas nécessaire de sortir d'Europe pour rencontrer ces individus aux cheveux noirs, à la face large et aplatie, aux yeux bridés, aux pommettes saillantes, aux lèvres épaisses, à la barbe rare, autant de caractères frappants s'il en fût ; il ne faut pas même aller jusqu'à Kazan : à Moscou, dans tout le coeur de la Russie, et même à Pétersbourg, cette ville finno-allemande, vous rencontrerez, à chaque instant, le type *sui generis* dont je viens de vous rappeler les principaux traits (De Rosny, 1883, 16-7).

Dans le cas de l'espèce, le paradigme du développement civilisationnel est acquis et ne fait pas l'objet de discussions ; il ne s'agit donc pas de confirmer ou d'infirmer l'idée d'un développement linéaire, celui-ci fournira seulement un cadre d'analyse à partir duquel l'écriture du Japon pourra avoir lieu. Thunberg affirmera qu'il ne faudra pas classer les Japonais parmi les nations sauvages, car de nombreux éléments lui prouvent « l'esprit, la fermeté et le courage des Japonais » (Thunberg, 1784, 185). Les Japonais vont se placer sur l'axe du développement humain, et ils relèveront des nations civilisées. Contrairement à la démarche de l'exemple philosophique, la pratique de l'espèce ne pourra pas réduire le Japon à sa relation à l'Orient et sa localisation sur la ligne du développement des civilisations. La notion de développement va fournir un cadre plus vaste dans lequel le texte va pouvoir se déployer, mais ne déterminera pas la rationalité du récit. La théorie du développement pourra confirmer le statut de nation civilisée, mais ne pourra pas aller plus loin. L'horizon du développement de l'humanité, dans lequel sera toujours pris le Japon, tendra donc à s'estomper pour laisser la place à une étude plus approfondie du Japon, et à

une précision et une spécialisation du champ de connaissances. C'est le début de la constitution d'un champ disciplinaire prenant en charge le Japon comme objet *sui generis* qui ne tire plus sa cohérence à une dynamique autonome qui lui serait étrangère.

Cette mutation de la valeur prise par le Japon implique qu'il devienne pour la première fois un objet qui vaille en lui-même. Dans ce cas de figure, et contrairement au discours de la mission, le Japon devient le seul et unique sujet du récit ; il vaut en lui-même sans être considéré dans le cadre d'une stratégie qui l'englobe – qu'il s'agisse aussi bien d'une mission à finalité pratique ou la confirmation de l'homme naturel. Il s'agit de dresser le tableau du Japon, mais cette fois sans aucune finalité universalisante. Le Japon est une chose, non pas un lieu merveilleux, ni le terrain d'une mission, ni même un exemple. C'est l'objet Japon qui parle tout seul, et les différents auteurs ne font que médiatiser ce qu'il dit. Kaempfer affirmera : « Je puis protester, que la Description et l'idée que j'y donne des choses, quoique peut-être imparfaite et sans élégance, est du reste exactement conforme à la vérité, sans embellissement, et telle que les choses m'ont paru » (Kaempfer, 1732a, ii). Kaempfer va insister sur l'objectivité de ses affirmations, sur la manière dont il aura approché le Japon sans aucun préjugé culturel : « je me suis attaché à représenter les habitants au naturel, avec leurs bonnes qualités, leurs défauts et leurs inconséquences » (Thunberg, 1784, 294).

Face à cette stratégie épistémique renouvelée dans laquelle la fonction et le statut du Japon deviennent autre, on constate tout d'abord qu'il y a une certaine insatisfaction qui est

manifestée. Les récits de voyage et de mission ne sont plus considérés comme des sources avec une valeur absolue ; la représentation qu'ils ont faite du Japon est imparfaite, et ne permet pas de considérer le Japon en lui-même. Müller cherchait à confirmer les témoignages qu'il a reçus en les comparant aux textes précédents :

Les Japonois qui ont raconté ces choses et plusieurs autres au Kamtchatka, étoient natifs de la ville de Kinokuni. Leurs récit paroissent assez dignes de foi, puisque le plus essentiel en est confirmé par ce que Kaempfer et d'autres nous ont déjà appris du Japon (Müller, 1766, 120).

Avec la mutation dans la pratique de l'écriture de la classification qui rend possible l'étude du Japon en lui-même du point de vue de l'espèce, ce sont les récits antérieurs et leur validité qui vont être remis en question : « il a toujours été fort difficile de se procurer des connaissances capables de nous convaincre de la vérité des récits, soit des Missionnaires, soit des voyageurs » (Lejeune, 1780, iii).

Il y a donc un semblant de rupture avec le champ textuel antérieur, ou du moins un scepticisme nouveau. En effet, il s'agit plus sur ce point d'une intensification des critères plutôt que de la reformulation du régime de l'observation. Si d'une part le régime de la vérité qui caractérise la pratique de la classification diffère de celui de la pratique de la mission, c'est au niveau de la réalité de l'objet considéré. Les récits de mission vont s'attacher à travers le Japon à tout un ensemble de faits actuels, tandis que le langage de la classification va considérer les Japonais au niveau de leur virtualité de comportement. Si le niveau de réalité de l'objet Japon change, on constate néanmoins que la pratique de la

classification, tout comme la pratique de l'exemple, sont des manifestations discursives qui sont toutes deux placées d'une manière quasi-exclusive sous le signe de la représentation. La remise en cause de la textualité antérieure va donc porter sur la fiabilité de leurs observations, non pas sur la mutation de cette économie de l'expérience et de son énonciation.

Les données accumulées jusqu'alors ne pourront être simplement acceptées telles quelles. Il ne s'agit pourtant pas de l'insertion du Japon dans un champ épistémique où l'observation et l'empirisme émergent. Les recensions précédentes perdent leur statut central à cause de leur manque de fiabilité, et du manque de rigueur scientifique qui a encadré l'observation du Japon objectif. Ils n'ont pas su aborder le Japon en lui-même :

Beaucoup de gens ont dit et écrit que l'immoralité, le libertinage régnaient au Japon. Ces gens ont mal vu, parce qu'ils ont mal étudié la question, ou ils sont de mauvaise foi. Les mœurs de ce pays sont toutes différentes des nôtres, mais de ce qu'on n'y a pas la même manière de voir sur bien des choses, de ce qu'on n'y partage pas, peut-être, tous nos préjugés, il n'est pas juste de condamner sans avoir bien vu et sans s'être rendu compte de tout (du Pin, 1868, 86-7).

Cette remise en cause de la validité des récits antérieurs va donc donner une impulsion nouvelle à l'entreprise épistémique qui accompagne l'écriture du Japon comme espèce. Les travaux antérieurs vont donc avoir leur utilité, mais serviront avant tout de point de départ à des études nouvelles. Jancigny reverra donc l'objectif de connaissance de son travail : « nous parviendrons à donner au moins une idée générale à peu près exacte de

cette société dont la civilisation, évidemment fort avancée, ressemble cependant si peu à la nôtre et à celle de tous les peuples qui nous sont le mieux connus » (de Jancigny, 1850, 122). Roubaud, quant à lui, se contentera de chercher à rendre compte de ce qui a été écrit auparavant, avec, il est vrai, des visées autres qu'uniquement de connaissance :

Notre histoire sera donc comme la carte de ces pays, toute entrouverte et entrecoupée de landes et d'abysses impénétrables. L'objet de notre travail étoit de présenter au public, sous une forme aussi agréable qu'intéressante, tout ce que le goût et la critique nous permettroient de recueillir, pour son instruction et son amusement, dans cette multitude presque infinie de relations et de mémoires publiés jusqu'à aujourd'hui sur les contrées étrangères à l'Europe (Roubaud, 1770, vi)

Le Japon a donc bel et bien fait l'objet de différentes recherches, basées sur des observations, mais ces recherches n'atteignent pas les critères d'intégrité scientifique qui doivent présider à une discussion vraie du Japon. S'il s'agit là d'une mutation, c'est avant tout une mutation rhétorique, plutôt qu'une mutation de la même pratique discursive qui informe l'écriture de l'exemple philosophique et l'écriture de l'espèce anthropologique. L'exigence de vérité va à partir de là porter sur le Japon, ce qui va témoigner d'une mise en avant d'observations nouvelles. Toute nouvelle affirmation du Japon ne pourra plus se contenter d'offrir en condensé le résumé des travaux antérieurs. Une démarche comme celle de Charlevoix (1736), qui va rédiger une histoire du Japon en se basant uniquement sur les mémoires complets des Jésuites ne sera plus possible. Il ne s'agira plus de l'inconnu, du mystère – il ne s'agira plus *uniquement* de l'inconnu et du mystère, comme il sera fait mention plus loin. C'est bel et bien le Japon comme objet de connaissance rationnel qui

devra faire l'objet de tout un ensemble de recherches plus poussées, d'un examen et non pas seulement d'une enquête. La dimension inachevée des connaissances ne sera alors plus qu'une transition vers la certitude :

Des affinités anthropologiques et linguistiques dont je viens de vous entretenir, que pouvons-nous déduire ? – Non point encore une certitude au sujet de l'origine des Japonais et de leur parenté avec les nations de la terre ferme, mais du moins des arguments de nature à consolider une hypothèse, suivant laquelle les Japonais seraient une émigration du continent asiatique (De Rosny, 1883, 24).

L'exigence renforcée de représentation exige donc de reprendre l'étude au début, de procéder à des observations qui permettront, elles, de dessiner le portrait le plus ressemblant possible du Japon. Tout travail préliminaire, en attendant d'avoir les observations correspondantes, devra donc se contenter d'éclaircir le champ à parcourir. À la question de savoir à quelle famille humaine se rattache les Japonais, Bousquet aussi répond par un aveu d'échec temporaire :

Le jour n'est pas venu où un examen approfondi des types et des traditions, l'application patiente des procédés de la philologie comparée, permettront de discerner ce qu'on peut admettre comme plausible et ce qu'il faut rejeter comme chimérique dans ces spéculations. Bornons-nous à préciser les données du problème (Bousquet, 1877a, 14).

Le Japon va donc être considéré dans l'optique d'une quête épistémique, où il devra être considéré de façon exhaustive. Il ne s'agit pas d'éclairer une facette du Japon qui aurait une certaine pertinence pratique dans le cadre d'objectifs déterminés, ni une partie

exemplaire qui permette d'asseoir une argumentation plus globale. L'observation viendra donc confirmer, corriger ou préciser les sources précédentes, et permettre de déployer vers l'avant la connaissance du pays et de ses habitants. Même si l'observation a toujours été le garant des observations énoncées depuis l'espace de la représentation, l'écriture des Japonais comme espèce dépendra d'observations nouvelles, de première main. Frassinot affirmera pour sa part : « toutes les observations qui ont été faites par les Américains pendant leur long et récent séjour dans la baie d'Yedo, tendent à prouver que l'on avait affaire au peuple le plus intelligent et le plus cultivé de l'Asie » (Frassinot, 1857, 140). En d'autres termes, il faudra atteindre la virtualité que constitue la population japonaise à travers des observations directes sur le terrain. Étant donné que les Japonais seront considérés comme un objet d'étude, il importera peu que l'auteur écrive *son* expérience du Japon. Les propriétés rapportées seront considérées dans leur objectivité ; par définition, donc, l'observateur correspondra à un personnage anonyme et indifférencié. L'écriture ne sera donc pas l'écriture d'une observation ; l'écriture portera sur un objet invariant, et il importera peu que l'auteur écrive ses observations, ou les observations faites par d'autres.

Dans ce discours de l'espèce, où les exigences épistémologiques porteront sur la caractérisation du Japon plutôt que de l'homme dans son intégralité, au delà de toute contingence, le voyage revient et occupe une position centrale. Dans le cadre de l'écriture du Japon comme espèce anthropologique, on constate que le voyage, le témoignage occupe une place importante dans la constitution des connaissances. Ce sera le voyage et les observations auxquelles il donnera lieu qui permettront d'asseoir les connaissances

au sujet du Japon. Le voyage doit permettre d'enrichir la connaissance des domaines existants, fournir les prolégomènes de différentes disciplines. Jomard fait part à la société de géographie du témoignage d'un voyageur américain :

Le voyage de M. Aaron Palmer, en Orient, vient de procurer entre autres résultats, des notions nouvelles sur le Japon, qui ne sont pas dénuées d'intérêt, et qui m'ont paru dignes d'attention, d'autant plus qu'elles me semblent annoncer une ère nouvelle, et l'ouverture de relations suivies entre l'Europe et cette contrée, la plus reculée de l'Asie (Jomard, 1846, 2).

Le voyage va apparaître comme la possibilité de mener à bien l'objectif de connaissance. Le voyage intervient donc dans l'écriture de l'espèce japonaise, mais selon des modalités qui diffèrent du voyage de la mission. C'est le voyage – celui de l'auteur, ou de ceux qui ont pu examiner le Japon – qui permettra de recueillir des observations nouvelles. D'une part, il ne s'agira pas de rendre-compte d'activités particulières, mais d'atteindre une certaine virtualité de l'espèce. D'autre part, et c'est ce point qui s'avère crucial pour une compréhension de la fonctionnalité jouée par le voyage dans cette pratique discursive, c'est le Japon lui-même qui sera au centre de toutes les considérations. C'est le Japon et l'objectif de recueillir des connaissances nouvelles qui motive le voyage :

La campagne de Chine venait d'être terminée, nous étions obligés de stationner encore quelques temps sur le territoire du Céleste Empire pour assurer l'exécution des traités. J'obtins l'autorisation de me rendre au Japon afin d'y étudier les mœurs du peuple qui l'habite, peuple avec lequel nous avons eu jusqu'alors si peu de relations, qu'on pouvait, à juste titre, traiter de notions vagues tout ce que l'on en disait (du Pin, 1868, 5).

Du Pin se trouvait bel et bien en mission, mais sa mission concernait la Chine et la signature de traités. Son voyage au Japon constituait comme une pause dans sa mission, une mission toute impersonnelle celle là, sans sujets ni interlocuteurs, où l'objet est considéré comme valant en soi, indépendamment de toute énonciation. La mission consiste à recueillir et accumuler, non pas produire, des connaissances sur le Japon. La démarche de du Pin est donc similaire à certains égards de celle de Morin qui a fait le voyage au royaume d'Iezo. Thunberg, quant à lui, affirmera avoir quitté le Japon une fois que celui-ci ne lui présentait plus « d'observations curieuses ou utiles » (Thunberg, 1784, 294). Le voyage est la condition de possibilité de connaissances au sujet du Japon. Le voyage prend alors un sens sociologique, le voyage permet l'examen duquel est corrélatif la sociologie du contact (Hafid-Martin, 1995, 9-28) ; la physiologie du langage de l'espèce anthropologique fera du Japon non pas une région à explorer, mais une réalité humaine et sociale à décrire et à présenter (Berty, 2001, 13). Un siècle après Thunberg, Bousquet va renouveler cette démarche, en lançant un appel à tous les voyageurs passés ou futurs :

Nul n'a fait un séjour de quelque durée dans les contrées lointaines de l'extrême Orient, sans être frappé, au retour, de la lacune qui existe au sujet de l'Asie dans les préoccupations et les connaissances de ses concitoyens, de ceux-là même qui se piquent de quelque sagacité politique et de quelque étendue d'esprit. Touriste ou résident, le voyageur s'est habitué à considérer comme dignes d'attention et d'étude les traits de caractère, les mœurs, la physionomie extérieure, les conditions d'existence des races au milieu desquelles il a vécu, les intérêts qui les occupent, les mobiles qui les dirigent. (...) C'est pour combattre cette fâcheuse indifférence, pour secouer cette frivolité particulière à l'esprit français, qu'il est du devoir de tout voyageur de dire ce qu'il a vu et de donner, juste ou erronée, l'impression qu'il a rapportée. De tous ces témoignages se contrôlant les uns par les autres, jaillira la lumière ; et n'eût-il fait qu'exciter un désir d'investigation sérieuse,

l'auteur d'un pareil récit n'aurait pas perdu sa peine (Bousquet, 1877b, 457-8).

Le Japon perçu du point de vue de l'espèce anthropologique va ouvrir un champ épistémique illimité, qui ne sera pas encadré par la téléologie du tableau universel de l'homme. Il ne saurait y avoir de terme à la volonté de vérité dans laquelle sera prise le Japon. Tout comme les missions militaires mettaient l'emphase sur l'inachevé de leurs observations, l'étude approfondie du Japon sera une exigence souvent renouvelée. Le séjour prolongé au Japon constituera une garantie des connaissances rapportées, une garantie que les observations rapportées seront des observations significatives, et pas seulement anecdotiques (Hafid-Martin, 1995, 55) : « j'ai séjourné pendant quatre ans au Japon et n'ai pas perdu une occasion de saisir sur le fait la vie extérieure et intime de ce peuple encore mal connu. » (Bousquet, 1877a, 3) ; « Un séjour de plus de deux ans dans cette contrée de l'extrême Orient, et en des circonstances particulières auxquelles j'ai dû puiser aux sources les plus sûres, m'ont permis de recueillir à cet égard des renseignements précis et des chiffres officiels » (Lapeyrère, 1883, iv-v). Cependant, on ne sera pas confronté à un récit de voyage. C'est un récit sur le Japon dont le voyage sera la condition de possibilité ; mais le voyage en lui-même, ses contingences et les épisodes qui l'ont échelonné ne figureront pas au récit. Et quand il va y figurer, ce sera dans le cadre d'une logique qui échappe à cette exigence de la vérité. L'énonciation du voyage ne concernera pas l'objet d'étude, mais bien le sujet énonçant : « Rien ne convenoit autant à mon inclination, que de voyager. D'ailleurs, j'aimois mieux mener une vie errante et inquiète,

que d'aller m'exposer chez moi à cette foule de calamités dans laquelle ma patrie étoit enveloppée » (Kaempfer, 1732a, i).

La connaissance du Japon, bien que pouvant être qualifiée de mission qui commande au voyage, diffère des pratiques discursives de la mission abordées dans le chapitre précédent. En effet, cette mission n'est déterminée par aucun objectif final. La connaissance du Japon est une entreprise sans fin, et l'observation de du Pin apparaît comme une téléologie inatteignable, non pas à cause de la complexité de l'objet d'étude, mais à cause de la démarche de connaissance qui ne saurait connaître de terme final, allant sans cesse vers une spécialisation et une spécification de plus en plus poussée. La connaissance au sujet du Japon se développera, mais ne parviendra jamais à atteindre l'objectif d'exhaustivité qui l'accompagne :

Plus tard, sans doute quand des relations plus suivies et plus étendues nous auront permis de découvrir la vérité relativement à la constitution japonaise, il sera curieux de voir par combien d'hypothèses nous sommes passés avant d'arriver à la connaissance de la vérité (du Pin, 1868, 3). :

L'emphase semble alors porter non pas uniquement sur la civilisation, mais également sur les institutions, l'économie, l'architecture, etc. L'étude portera toujours sur les habitants, sur la population japonaise, mais plus uniquement dans le but de dresser un tableau moral de l'humanité. C'est au niveau du comportement que se posera l'étude ; il s'agira de faire ressortir une certaine cohérence, une systémativité du divers des manifestations *japonaises* : « Le but de mon voyage à Jedo étoit de compléter et d'étendre

en tous sens mes connaissances sur le pays et ses produits, sur l'agriculture, le commerce et l'industrie, sur les institutions politiques et religieuses de ce grand État » (Siebold, 1838, 188). Dans le cas de la pratique langagière de l'espèce anthropologique, c'est l'observation qui doit donner lieu à un enrichissement des connaissances ayant trait au Japon, et fournir les prolégomènes de différentes disciplines. Bousquet va s'intéresser au système judiciaire, Lapeyrère à la dimension militaire du pays : « C'est le *Japon militaire*, le Japon presque inconnu encore, que je me propose de raconter » (Lapeyrère, 1883, iv).

Le paradigme anthropologique de la connaissance n'a pas d'autre finalité particulière que le Japon et sa connaissance. Sur ce point, l'écriture de l'espèce partage donc tout un ensemble de similitudes avec l'écriture de l'exemple. Cette similitude ne peut pourtant pas s'ancrer dans le statut que prendra le Japon dans ces deux modalités du langage de la classification. En effet, pour la pratique de l'exemple, le Japon est soumis à une argumentation plus vaste, tandis que pour la pratique de l'espèce, le Japon vaut en lui-même. Ce sera donc la place vide de la subjectivité – celle de l'énonçant, mais également celle du destinataire – qui va informer la rationalité de la connaissance et sa pragmatique. Si le Japon ne vaut pas dans les deux cas indépendamment de tout autre élément du récit, il sera néanmoins considéré comme valant hors de toute préhension particulière. Le Japon renvoie à une virtualité absolue et objective.

Cependant, les pratiques discursives de l'exemple et de l'espèce donneront lieu à des possibilités différentes. Le Japon, quand considéré comme exemple donnera lieu à une

intelligibilité supérieure dans une problématique universelle – et dans ce contexte la valeur particulière du Japon aura une fonction heuristique particulière. Il vaudra comme extrême limite du soi, comme autre irréductible. Dans le cas de la pratique de l'espèce, il s'agit encore de connaître le Japon en lui-même hors de toute finalité particulière, mais cette connaissance pourra servir dans le cadre de tout un ensemble de pratiques indifférenciées. On va s'intéresser au Japon non pas du point de vue de tout un ensemble d'objectifs stratégiques. Cependant, de ce tableau du Japon total qui sera dressé, des multiples domaines particuliers du Japon qui pourront faire l'objet d'un discours de connaissance, on pourra isoler un ensemble d'éléments clés qui pourront trouver une application particulière dans le cas d'objectifs bien précis. La distinction principale que l'on retrouve ici avec les textes de mission est que l'activité de connaissance, la production d'un savoir est un processus indépendant de toute mise en œuvre ; la connaissance ne découle pas du rapport, d'un ensemble de pratiques (commerciales, religieuses, militaires, etc.), mais elle pourra servir d'outils à tous les objectifs possibles.

En d'autres termes, les connaissances produites au sujet du Japon par la pratique de l'espèce vaudront en elles-mêmes, dans un champ de la contemplation méditative, mais ces connaissances pourront également, et ce de façon indifférente, valoir dans le cadre d'une action pratique. L'intérêt que pourront prendre les informations au sujet du Japon ne relèveront plus du développement individuel, d'une action sur soi dans le cadre de la méditation morale, mais sauront trouver une application dans le champ d'une action politico-économique : « Le Japon prend peu de place dans les préoccupations politiques de

l'Europe, et cependant les événements qui se passent dans ce pays présentent à tous les points de vue, un intérêt considérable, soit qu'on envisage la question en elle-même, soit qu'on l'examine dans ses rapports avec l'Occident » (Montblanc, 1865, 1).

Cependant, malgré ces différences, la pratique discursive de la classification va dans son ensemble rester la même des textes sur l'exemple philosophique aux textes de l'espèce anthropologique. En effet, on constate ici que l'objet d'étude sera encore d'une façon générale la population japonaise. Et si la pratique d'écriture ne saurait en aucun cas être limitée à un contenu des discours, il faut voir que la parenté entre ces deux pratiques réside dans le niveau de vérité auquel prétendent ces deux discours : à savoir un être qui dépasse toute actualité. Que le Japon soit pris dans le tableau de l'humanité, ou bien en lui-même, c'est toujours un champ qui dépasse la simple représentation empirique et factuelle ; c'est dans le champ d'une virtualité, il ne s'agit plus de nommer des actions, il s'agit de définir un être :

Ce qui, à nos yeux, donne un intérêt immense à la question, c'est qu'il ne s'agit pas ici d'un peuple confondu dans l'immobilité orientale, mais d'un peuple jeune, actif, intelligent et courageux, qui seul présente, dans ces lointaines contrées, des éléments d'avenir capables de hautes destinées (Montblanc, 1865, 3).

Physiologie du langage de la classification

On a pu constater qu'il y avait des différences significatives entre l'écriture de l'exemple philosophique et l'écriture de l'espèce anthropologique. Cependant, ces

différences ne sauraient se situer au niveau du simple contenu. En d'autres termes, ces différences ne sauraient être rattachées à l'évaluation particulière dont fait l'objet le Japon. De la même manière que le discours de l'antipode ne déterminait pas la pratique de l'exemple, l'identification de tel ou tel caractère propre à la civilisation japonaise ne saurait définir la pratique de l'espèce. En effet, au sein de l'écriture de l'espèce, on rencontre de nombreux cas d'évaluations opposées. Par exemple, Lapeyrère va s'intéresser au Japon militaire, et conclura que :

L'histoire du Japon n'est qu'une longue suite de guerres, ou étrangères ou civiles. De là une sorte d'entraînement continu qui fait du peuple japonais une nation entreprenante, batailleuse par excellence. Combattre est pour les Japonais plus qu'une habitude : c'est un besoin (Lapeyrère, 1883, 17-8).

Ricord quant à lui affirmera :

Il ne manque aux Japonais qu'une seule qualité, que nous comptons parmi les vertus ; c'est la bravoure militaire. S'ils sont timides, c'est la conséquence des dispositions pacifiques de leur gouvernement, du long repos dont ils jouissent, ou plutôt de leur peu d'habitude à voir le sang couler (Ricord, 1822, 162).

Différentes descriptions du Japon vont également se retrouver de part et d'autre de la ligne qui va effectuer la démarcation entre exemple et espèce. Les différences entre l'écriture de l'exemple et l'écriture de l'espèce, si elles ne tiennent pas à un contenu sémantique propre, doivent être recherchées au niveau de l'économie qui va guider le déroulement du récit. Comme il a été mentionné, le Japon va jouer un rôle opératoire précis

dans la discussion philosophique à portée universelle, tandis qu'il sera considéré en lui-même dans le cas de l'écriture de l'espèce. Ces différences ne doivent néanmoins pas occulter une similitude plus fondamentale qui informe la pratique de l'écriture de la classification, et qui la distingue à la fois de l'écriture du merveilleux et de l'écriture de la mission. En effet, et l'écriture de l'exemple et l'écriture de l'espèce sont toutes deux gouvernés par un usage représentatif du langage. Qui plus est, il s'agit d'une économie de la représentation qui diffère de manière significative de celle de l'écriture de la mission.

On voit donc ici que, bien que le paradigme de la représentation demeure, il subit tout un ensemble de mutations par rapport à la structure empirique de l'expérience. Le discours visera donc toujours à représenter, mais l'objet ne sera plus le même. Le Japon des missionnaires et des philosophes ne renvoie pas au même objet. Les modalités représentatives de l'écriture de l'expédition et de la mission étaient basées sur des faits actuels, tandis que la modalité représentative de la classification est basée sur tout un champ de virtualités. Dans un cas il sera question de ce que des individus particuliers ont fait, des gestes qu'ils ont posés. Dans l'autre, le discours va représenter une figure qui ne peut pas faire l'objet d'une expérience concrète. Toutes les manifestations concrètes, tous les gestes posés par des individus Japonais, seront donc des actualisations de la virtualité de comportement, d'attitudes, à laquelle renvoi le Japon. L'écriture de la virtualité va donc s'intéresser avant tout aux potentialités du Japon :

L'esprit des Japonais, essentiellement militaire, ainsi que je l'ai démontré plus haut, s'est plié à merveille à cette réorganisation à l'euro péenne, dont il

reconnaît parfaitement la supériorité, et dont il entrevoit dans l'avenir des résultats féconds en victoires et en conquêtes (Lapeyrière, 1883, 75).

Au régime féodal, jeté à terre, succède une tentative prématurée de régime démocratique et industriel, à laquelle se prêtent mal les habitudes et les instincts d'une population indolente et sceptique (Bousquet, 1877b, 459).

Cette distinction renvoie à celle opérée par Michel Foucault entre l'enquête et l'examen. L'enquête est la pratique épistémique qui va s'intéresser à l'avoir-été-effectif, tandis que l'examen va composer un tableau qui puisse rendre compte de l'ensemble des manifestations dans un champ donné. L'examen va renvoyer à une nouvelle modalité de la connaissance, qui sera centrée non pas sur des faits, mais sur le caractère, qui renverra à une virtualité de comportement. Le savoir de l'examen va donc rendre possible une modalité positive du rapport entre savoir et pouvoir – la connaissance ne permettra pas de s'adapter à une situation ou un environnement donné. La connaissance du caractère permettra une intervention sur cette virtualité dans l'optique de produire toute une série d'actions (Foucault, 2001a, 1463-8). Étant donné que la rationalité de la pratique de l'écriture de la classification peut être rangée du côté du paradigme représentatif, les discours auront des effets de pouvoir, dans la mesure où l'ancrage du discours dans le monde demeure très fort. Cependant, les modalités et l'économie du pouvoir vont différer de celles qui ont caractérisé l'écriture de la mission. Il ne sera plus question dans ce cas de figure de réagir à un ensemble d'actions, mais plutôt de provoquer des actions, de créer de la réalité. Nous sommes donc confrontés avec l'écriture de la classification à un régime de

pouvoir productif. Il sera question de contrôler une action particulière, d'intervenir sur les corps ou l'environnement pour obtenir l'issue désirée (Foucault, 1975, 217-27).

Dans le cas du mémorable et de la mission, le Japon fait l'objet d'une enquête, dans le cas de la classification, le Japon est examiné. Le Japon considéré renverra donc avant tout aux Japonais, aux attitudes, instincts, besoins qui les caractérisent. Le fait de définir les Japonais comme un peuple guerrier, propre, libre ou despotique prendra donc une importance secondaire au vu du fait qu'ils soient définis avant tout en termes de cette virtualité de comportement. Il s'agira de la représentation d'un être qui ne peut pas faire l'objet d'une expérience sensible. Le discours de la classification va renvoyer à un objet virtuel, qui va se situer un cran en deçà des manifestations concrètes. L'objet civilisationnel sera toujours pris dans le champ de la représentation, mais renverra à une différente modalité d'être ; il s'agira non pas d'actions, mais de potentialités d'actions. Toute l'entreprise de Lapeyrère consistera à identifier les « prédispositions des Japonais », non pas leurs actions concrètes (Lapeyrère, 1883, 87).

Le fait que l'écriture de la classification établisse un fossé entre l'énonciation et l'expérience d'une part, et entre l'observation concrète et l'objet virtuel d'autre part, s'accompagne un schéma communicationnel nouveau. Dans ce cas, et contrairement à l'écriture de la mission, l'agent énonçant est presque toujours identifié. Cependant, cette identification doit être considérée comme l'émergence de la figure de l'auteur dans la pratique de l'écriture, et correspond à l'investissement de ces textes par une pratique qui ne

saurait se réduire à l'écriture du Japon. Il s'agit d'une caractéristique propre à l'écriture, de ce que Foucault appelle la fonction auteur. Cette fonction auteur, même si elle demeure, n'est pas la même dans chaque pratique linguistique – l'auteur du texte de mission ou du mémorable n'implique pas le même fonctionnement et régime communicationnel que l'auteur d'une classification. Si cette fonction renvoie à une certaine forme d'appropriation du texte par l'auteur dans le cadre du langage de la classification, on constate néanmoins qu'elle n'engage pas le texte par rapport à un individu. La valeur de vérité de l'objet Japon est anonyme, elle ne dépend que de l'exactitude, du degré de précision de la représentation, et non du sujet énonçant. L'auteur dans ce cas n'est pas un individu, c'est un effet lié à une pratique du langage engagé dans une exigence de vérité objective. Même quand il y a une référence explicite au soi, ce « je » va renvoyer à un plan universel que n'importe qui pourra venir occuper. L'auteur est un être de raison universel, c'est une fonction abstraite dans laquelle n'importe quel individu (raisonnable, donc ancré dans une certaine éthique du langage et de sa vérité) peut venir se placer (Foucault, 2001a, 827-32).

Si, comme c'est le cas dans les premiers discours sur l'espèce anthropologique, le sujet à besoin du voyage pour recueillir les informations, les informations, elles, sont de telle nature qu'elles n'ont pas besoin du sujet pour exister. Là encore, le discours relève du champ de la représentation, et le moment de l'énonciation, s'il est important pour la médiatisation, est toujours secondaire par rapport à l'être, qui est hors de tout moment. Ce mouvement d'universalisation est donc concomitant du mouvement d'effacement de l'auteur : dans l'écriture de la classification, on constate qu'il y a un effacement progressif

du sujet énonçant au profit de l'objet énoncé. Le discours ne l'implique pas, et quand il l'implique c'est toujours d'une façon accessoire et contingente. Même dans les pratiques discursives qui mobiliseront une référence réflexive de l'auteur, ce sera toujours de manière à minimiser l'importance du point de vue subjectif : soit pour justifier la démarche d'écriture, soit pour justifier une insuffisance. De plus, le destinataire lui aussi renvoie à la place vide devant l'objet. Selon Kristeva, le destinataire est signifiant dans son rapport au texte, et signifié dans son rapport au sujet de la narration. L'auteur, tout comme le destinataire, deviennent des anonymats qui s'incluent dans le système de narration. Il y a une permutation de l'auteur au destinataire, une permutation du champ social au discours (Kristeva, 1967, 449-50).

L'extérieur des textes sera donc double ; d'une part, un non-discursif qui sera de l'ordre du virtuel, d'autre part tout le champ discursif et symbolique dans lequel se trouve pris le Japon. Les notions d'Orient, de mystère, ainsi que toute la tradition herméneutique dans laquelle est prise le Japon – notamment les nombreuses références aux travaux antérieurs – constituent autant de dimensions de ces textes qui échappent au régime de la représentation. L'effacement de l'auteur derrière le référent, d'une part, et l'intégration dans le discours de l'auteur des autres textes sur le Japon fait que l'axe de l'interaction et l'axe de la signification convergent dans un même espace. La référence, dans la mesure où elle ne relève pas de l'actualité, est indissociable de son énonciation ; bien qu'elle existe hors d'elle, contrairement à l'expérience de l'actualité elle ne être médiatisée que par le langage. L'extérieur du texte ne sera donc plus l'expérience, ni même uniquement le champ

d'une virtualité, mais dans une large mesure un champ textuel. Comme le dira Kristeva : le texte devient un croisement de textes ; de la notion d'intersubjectivité qui caractérise le dialogue, on se retrouve face à un champ intertextuel (Kristeva, 1967, 440-1). Le schéma d'interaction semble donc en être un sans interlocuteurs ; la communication est réduite au champ discursif, et ne renvoie en dernière analyse à aucun élément extérieur au discours, fût-ce l'expérience ou les sujets d'un dialogue. L'effet de réel, à partir du moment où ce réel renvoie à une virtualité, s'ancre dans un schéma communicationnel marqué par l'absence d'énonciateur et de destinataire. C'est donc un schéma communicationnel sans interaction.

Avec l'écriture de la classification, et contrairement à l'écriture de la mission, l'écrit sera pris dans le fil textuel qui englobe le Japon. Dans les textes de missionnaires, il y a bien un renvoi à d'autres textes, mais ces textes ne concernent pas tant le Japon que toute la tradition chrétienne de la mission et des apôtres. Avec l'écriture de la classification, chaque texte se situera par rapport à d'autres textes portant sur le même objet. Il y a un début d'écriture disciplinaire. En particulier, le figure de Kaempfer fait figure de référence dans l'ensemble des textes du 18^e siècle. Voltaire, par exemple, fait référence à Kaempfer comme « ce véridique et savant voyageur » (Voltaire, 1756, 369). Mais ce mouvement n'est pas limité à la seule figure de Kaempfer. Du Pin, qui remet en question la validité des travaux de Montblanc, conclue une longue note de la sorte : « Quoi qu'il en soit, on ne saurait trop encourager les recherches des hommes intelligents et consciencieux, comme M. Le comte de Montblanc ; c'est l'unique moyen d'arriver à la connaissance exacte de ce qui

existe réellement » (du Pin, 1868, 32). L'auteur anonyme du *Voyage philosophique au Japon*, quant à lui, va revenir sur le récit des événements qu'il énonce, et les déclarer fictifs. Cependant, on retrouve tout au long du texte un ensemble de commentaires et de notes destinées à éclaircir un des aspects du caractère des Japonais. Il s'excuse d'une note au sujet des femmes au Japon et de leur rôle dans la société en ces termes : « Si quelqu'un trouve cette note un peu longue et fastidieuse, qu'il se souvienne qu'elle est destinée aux critiques » (S. N., 1788, 18). L'intertextualité placée sous le signe de la représentation va composer une tradition herméneutique qui tirera sa cohérence de l'objet Japon. Une certaine cohérence disciplinaire peut donc se développer.

Cependant, comme il a déjà été indiqué, et comme il sera mentionné encore plus loin, la pratique de l'écriture ne peut être comprise dans l'unité matérielle du livre. De nombreuses fonctions-auteur s'entrecroisent dans un même texte, et renvoient à autant de pratiques différentes. Deux citations du texte de du Pin illustrent ce point :

Le sol de l'île est granitique, très-montueux, il y a peu de terre végétale ; on a exécuté des travaux considérables pour rendre fertiles quelques parcelles de ce sol ingrat. Je pus faire là plusieurs remarques qui seront reproduites quand je parlerai de l'agriculture japonaise (du Pin, 1868, 21).

Un yacounine me demanda si mon sabre pourrait couper, aussi bien que le sien, de la paille ou toute autre matière légère, Je lui répondis que les sabres français étaient faits pour tuer des hommes et non pour couper de la paille. Cette réponse sentait, je l'avoue, son gascon. Le yacounine, ne se tenant pas pour battu, fit apporter un parapluie du pays, qu'il plaça sur un morceau de bois. Il frappa avec son arme, le parapluie fut coupé presque totalement : cependant les deux morceaux ne furent pas séparés. Mon sabre n'était pas affilé, tandis que celui de mon adversaire l'était parfaitement. Je sentais que je lui devais une revanche, je frappai de mon mieux, et les deux morceaux du parapluie furent si bien séparés, que mon sabre fit encore une profonde

entaille dans le bois qui servait de support. Cette fois, la question était vidée à fond (du Pin, 1868, 107).

On a d'une part l'auteur comme observateur et témoin, un auteur qui examine un objet, et d'autre part un auteur qui est un acteur, un auteur qui participe à un événement pittoresque. On constate donc que le champ intertextuel qui prend en charge le Japon ne saurait simplement se limiter à un champ disciplinaire naissant. Conjointement à la mutation dans le champ de la représentation, on verra un autre mouvement qui va récupérer tout un pan des textes mémorables. L'entreprise de représentation de cette virtualité de comportement à laquelle renvoie la civilisation sera entremêlée à tout le champ symbolique qui accompagnait les textes du merveilleux japonais. En effet, le Japon ne sera jamais totalement affranchi de ce qui composait l'approche du merveilleux, à savoir le Japon comme lieu différent, incompréhensible et inaccessible – et c'est ce point qui rend d'autant plus intéressante l'entreprise de classification de Montesquieu.

Le Japon, même comme objet pouvant être représenté par des discours plus ou moins vrais, sera toujours associé aux thèmes de mystère et de plaisir. Le côté inaccessible du Japon, le manque d'informations à son sujet ne résulte pas uniquement d'une mauvaise posture adoptée par le sujet de connaissance. L'énigme est également constitutive de l'être du Japon :

Cette nation mystérieuse, aussi soigneuse autrefois de fermer ses Annales qu'elle l'est aujourd'hui de fermer son pays, semble également appréhender

qu'on ne sache ce qui s'est passé chez elle depuis l'établissement de la Monarchie, et ce qui s'y passe à présent (Roubaud, 1770, 7).

À une certaine exigence de vérité, au modèle ascétique du langage propre à la démarche de la représentation, s'ajoute toute une dimension érotique, un certain plaisir du texte lié au dévoilement du mystère. Selon Charlevoix, contrairement à la Chine, « la vertu et la valeur des Japonnois, la noblesse de leurs sentiments, l'élévation de leur génie et la beauté de leur naturel, ont piqué davantage la curiosité du public » (Charlevoix, 1736, xii). Le choix de développer le Japon n'est donc pas neutre, le fruit d'une contingence. Le Japon continue de renvoyer à tout ce champ qui implique à la fois beaucoup moins et beaucoup plus que celui de la connaissance. Ce serait une erreur que de considérer uniquement les régimes de vérité qui animent les textes sur le Japon : toute une dimension dépasse toujours la seule exigence épistémique. L'effacement du sujet n'est donc jamais total, il est toujours partiel. À côté du sujet de connaissance, on retrouvera le sujet du voyage – même s'il ne s'agit que d'un voyage possible, qui ne peut être réduit au protagoniste d'une mission épistémique. Le Japon, même objet de connaissance, reste destination de voyage, et le voyage une pratique qui partage très peu avec la méditation métaphysique :

Nous étions préparés à tout et animés d'un vif enthousiasme pour notre entreprise ; et si jamais je me sentis plein de courage et de résolution, ce fut lorsque parut le jour qui devait m'ouvrir l'accès d'une contrée qu'une impulsion intérieure et puissante m'avait conduit à chercher dans les régions les plus éloignées de la terre natale (Siebold, 1838, 224).

L'écriture de voyage

Le voyage touristique

Les récits de voyage seront l'écriture d'une expérience singulière et concrète. Cependant, et contrairement aux récits de mission, il ne s'agira pas d'un compte-rendu de tout un ensemble d'actions pratiques, du bon ou mauvais déroulement de tout un ensemble d'objectifs stratégiques. Au XIX^e siècle apparaîtra cette nouvelle catégorie de voyageurs, à savoir le voyageur écrivain qui voyage pour lui-même (Magri, 1995, 2). Si cette pratique discursive se distingue de celles précédemment abordées, c'est dans la mesure où elle va de paire avec toute une réorganisation non seulement de l'auteur et de son rapport au langage et au moi, mais également avec une nouvelle valeur prise par le voyage et le monde. Ces textes s'inscrivent en partie dans le mouvement de l'ouverture du Japon, et de l'évolution technique qui modifie les conditions du voyage. Lindau souligne comment la navigation à vapeur « nous a en quelque sorte placés aux portes de cette grande et mystérieuse région » qu'est le Japon (Lindau, 1864, 2). Le voyage au Japon n'est alors plus associé à l'épreuve qu'impliquait le voyage de l'explorateur.

Le service mensuel, puis bi-mensuel entre Shangai et Yokohama débutera en 1864 par « la compagnie péninsulaire et orientale de Londres » (Humbert, 1870a, 7). Le Japon sera alors accessible à tout particulier. Le voyage au Japon s'inscrit dans un thème nouveau. La valeur et la signification même du monde sont changées. Le côté pénible, l'épreuve que constitue le voyage ne sera plus un élément constituant de l'éloignement. Le voyage sera le témoignage de la victoire de la technologie sur la nature. En 1873, Hübner écrira au sujet de la ligne de la *Pacific Mail Steam Ship Company* :

La ligne de vapeurs qui fait le service entre San-Francisco et Hongkong en touchant Yokohama est de récente création. Si une expérience de trois ans permettait de former un jugement définitif, le problème, si longtemps jugé chimérique, de traverser dans toute sa largeur le Pacifique avec des steamers à roue, aurait été résolu victorieusement par la compagnie américaine (Hübner, 1873a, 272).

Malgré les réserves qui pourraient être émises au sujet du succès final de l'entreprise, on constate tout de même que le voyage au Japon devient possible dans le cadre d'un monde dont l'échelle a été réduite par l'humain. Le monde dans lequel s'inscrira le Japon ne sera donc plus la cosmologie divine, mais un espace conquis et domestiqué par la figure de l'homme. La chimère est repoussée au loin, un champ homogène et unitaire de rationalité technique s'ouvre face au bourgeois voyageur :

Le tour du monde est devenu aujourd'hui un des voyages les plus aisés, grâce aux magnifiques bateaux à vapeur qui sillonnent le globe. Autant je suis fier des difficultés que j'ai eu à vaincre en traversant les Cordillères et les forêts vierges de l'Amérique du Sud, autant je le suis peu de la placidité bourgeoise de mon voyage autour du monde (De Gabriac, 1872, 1).

C'est le voyage au Japon – qui sera énoncé tantôt sous la forme du récit de voyage, tantôt sous la forme du voyage initiatique du sujet, ou bien encore sous la forme du guide de voyage – autour duquel tournera le récit, qui lui imprimera une certaine cohérence et continuité. Le Japon est approché du point de vue d'une excursion dans ses campagnes et dans ses villes. Les étapes se suivront et donneront l'occasion de développer par moments le récit dans des directions qui dépasseront la simple actualité du voyageur. Le texte va

suivre le parcours du voyageur, qui notera au long du texte tout un ensemble de commentaires, de descriptions et d'humeurs au gré de ses caprices :

Je n'ai pas la prétention en écrivant ce récit, d'apprendre au lecteur rien de bien nouveau ; mon but est seulement de lui rendre, aussi exactement que possible, les impressions que j'ai reçues ; je n'entrerai dans les détails qu'à mesure que l'occasion s'en présentera (Cotteau, 1884, 22).

L'écriture en est donc une de rencontres et de découvertes, des aventures qui auront croisé la route du voyageur au Japon, de paysages qu'il aura traversés et des gens qu'il aura côtoyés. La dimension épistémique de l'objet considéré ne constituera donc pas la trame du récit. L'énonciation va suivre le parcours du voyageur et les remarques qui vont émaner de sa traversée, donc dans une certaine mesure toujours superficielle, liée à l'appréhension de l'objet par le sujet de l'écriture, non pas à la connaissance de ce qui constitue le propre du Japon :

Pendant ces trente-trois jours d'une vie d'excursions, comment arriver à se rendre un compte exact des grandes questions sérieuses qui agitent ce pays ? Comment lever, même un instant, une portion du voile mystérieux qui enveloppe cette terre vierge, si longtemps isolée des autres nations du monde, et qui faisait son bonheur de son isolement ? (...) je ne saurais que vous envoyer à la hâte les premières impressions d'un excursionniste (de Beauvoir, 1872, 269-70).

Plutôt que de parler de voyage, il serait alors plus à propos de parler d'excursion, ou de promenade ; le voyageur est en quelque sorte un touriste. Le thème de la domination technique de la nature informe le sens et la valeur du voyage. Cependant, le Japon lui-

même, considéré hors de la traversée, va déployer un champ symbolique différent, irréductible à la technique et au dévoilement qu'il suppose. Si le voyage lui-même s'inscrit dans un monotone, la destination elle-même échappe à toute modernisation, à tout rapprochement possible avec une expérience commune. Le voyage au Japon ne sera pas un voyage où il sera fait question d'expériences communes et banales, de lieux connus de tous ou de personnages familiers – bien que, comme il sera fait question plus loin, l'intertextualité dans laquelle est prise le Japon depuis l'écriture de la classification tend à donner un autre sens et une autre valeur au Japon et à sa familiarité. Le voyage au Japon se pose comme une manière d'échapper au quotidien – ce qui va impliquer en retour une définition bien précise de ce qu'est le Japon authentique, et ce qui doit être visé par le voyage :

En débarquant au Japon, on a donc au suprême degré le sentiment de la révolution que la vapeur réalise dans le monde. Il y a maintenant autour de la terre une ceinture de routes à vapeur que l'on parcourt à grande vitesse sans temps d'arrêt. On n'ose presque plus parler du tour du monde fait dans ces conditions que comme d'une promenade ; voyager, dans l'ancien sens du mot, devient, par la force des choses, de plus en plus rare. Il est vrai que nous nous proposons de sortir assez des routes battues pour retrouver quelque part la vieille Asie et pour mériter à ces pages le titre de voyage que nous leur donnons. Mais, puisque nous voulions parler de l'Asie, il est temps de quitter Yokohama, qui est beaucoup trop européen, et de partir pour Yedo, où nous devons nous trouver en plein Japon (Duret, 1874, 4).

C'est le côté exceptionnel du Japon, ce qui le distingue de tout le connu qui va commander le voyage et appeler son énonciation. Cependant, il ne s'agira pas d'une symbolique du merveilleux qui va s'inscrire dans un champ cosmologique. La symbolique

qui sera associée au Japon dans ce contexte résistera également à toute dimension commune. Le Japon sera un lieu fantastique, et l'énonciation de ce lieu foncièrement autre sera indissociable du sujet qui la vit : « En général, le grand attrait des voyages lointains est de rencontrer des hommes très différents de vous-même. Tout est autre en eux : le point de départ, l'éducation, la manière de voir et d'être » (Hübner, 1873a, 287). La technique réduit l'échelle du monde, banalise le voyage dans un espace homogénéisé, mais la destination elle-même participe encore de la symbolique de l'exotique.

Cette pratique d'écriture renouvelle donc tout un ensemble de thématiques et de codes propres à l'écriture du merveilleux et à l'écriture de la mission, mais selon des modalités différentes, en les réorganisant et les réinvestissant dans un schéma communicationnel nouveau. Le fil directeur de toutes les pratiques discursives qui vont déployer le Japon – à savoir une certaine dimension symbolique où voyage et exotisme s'entremêlent, une dimension épistémique de connaissance des Japonais, et une dimension subjective de constitution du soi – sera l'auteur-voyageur lui-même. A son arrivée à Nagasaki le 14 janvier, du Pin notera : « En face de Nagasaki, sur la côte ouest de la baie, les Japonais bâtissaient, au moment de notre arrivée, de vastes usines, pour la réparation et la construction de bateaux à vapeur » (du Pin, 1868, 12). Au moment de quitter le Japon, près de quatre mois plus tard, le 11 mai, il écrira : « Je restai deux jours à Nagasaki ; je fus étonné de l'activité avec laquelle on avait poussé les travaux de l'usine. Plusieurs corps de bâtiment, à peine ébauchés lors de mon arrivée au Japon, étaient terminés, et la fumée s'échappait par plusieurs cheminées élevées » (du Pin, 1868, 137). La construction de

l'usine, le développement du Japon qui sera suggéré par ces cheminées qui fonctionnent au moment du départ, sera fragmenté par la présence effective de l'auteur sur les rivages de Nagasaki. L'énonciation suivra le déroulement d'une certaine expérience, mais d'une expérience nouvelle qui ne pourra être réduite à la rationalité de l'objet du discours, ni à un empirisme simple du témoin.

Le Japon sera considéré selon une multitude de perspectives. La cohérence du récit ne viendra donc pas de son objet, mais de l'auteur, qui se place comme sujet au croisement de sensations, de connaissances, d'émotions et d'expériences nouvelles. Le Japon sera le cadre d'un voyage et de découvertes totales. Il sera également l'occasion d'asseoir un savoir concernant l'objet Japon. En même temps qu'elle renverra à des expériences singulières, l'énonciation s'attachera également à toute une réflexion sur les Japonais, leurs mœurs et ce qui les constitue en propre :

Le Japonais, contrairement au Chinois travailleur et économe, est paresseux et surtout jouisseur dans le sens le plus complet du mot. Il n'économise jamais et vit au jour le jour, sans s'inquiéter du lendemain ni de l'avenir ; une bonne fortune lui procure-t-elle un peu plus d'argent que de coutume, loin de le garder ou de l'employer d'une façon utile, il le dépensera en plaisirs et en futilités.

Profondément sceptique, il est gai et rit toujours, même lorsqu'on se fâche contre lui ; son rire bruyant ne cesse jamais, ou alors c'est au moment où il vous tue. Sous des apparences douces et polies, il est très haineux et possède la malice du chat. Souvent il flatte et caresse pour mieux frapper ; aimable et patient, il attend longtemps le moment favorable pour assouvir traîtreusement et implacablement une vengeance certaine (de Dalmas, 1885, 134).

Ce dernier texte nous permet également de mettre en avant la dimension pratique de certaines descriptions du Japon. Le texte sera le champ d'une interaction toute particulière entre l'auteur et son destinataire. S'il ne s'agit pas pour autant d'un dialogue, les figures de l'auteur et du lecteur anonymes qui s'effacent devant l'objectivité d'un objet qui vaudra en soi hors de toute perspective subiront tout un ensemble de mutations qui seront abordées plus loin. Outre le conseil de Dalmas, manifestement vital pour tout voyageur potentiel, de se méfier du Japonais qui ne rit plus, du Pin a des conseils plus conventionnels concernant le voyage au Japon :

Je descendis avec M. Fauchery dans un sampan ; quelques instants après nous étions à Désima, et nous nous présentions chez M. Gaymans, négociant pour lequel nous avons des lettres de recommandation. Tout individu qui voudra aller au Japon fera bien de se munir de lettres de recommandation, sans cela il lui serait impossible de quitter, pour une journée seulement, son bateau, où le ramèneraient forcément les exigences de la vie matérielle ; les hôtels sont inconnus dans ces contrées, on est forcé de recourir à l'hospitalité que vous offrent, du reste, très largement, les consuls, les agents consulaires et les négociants (du Pin, 1868, 9).

Ici encore, la cohérence ne tiendra pas à une homogénéité des évaluations, ni à un ensemble de thématiques partagées. Parfois, le Japon sera considéré du point de vue des « mœurs universelles » (Chassiron, 1861, 112). Pour de Beauvoir, « le vrai spectacle est celui de tous les instants, celui de la rue ou de la campagne pendant les premiers jours où l'on se trouve en contact avec un peuple de mœurs si bizarres » (de Beauvoir, 1872, 177). Rochechouart, lui, sera intéressé par le système social et politique :

Nous nous trouvons au milieu d'un peuple en pleine révolution sociale ; ce qu'il y avait donc de curieux pour nous, ce n'étaient ni les paysages ravissants de cette Suisse de l'Asie, ni même les scènes amusantes que nous voyions dans les rues ; tout cela est connu et a été décrit beaucoup mieux que nous pourrions le faire ; mais bien les différentes phases de la transformation que ce pays subit depuis une quinzaine d'années (de Rochechouart, 1879, 136).

Le texte sera donc entrecoupé de descriptions plus ou moins précises selon leur pertinence, de réflexions plus générales sur l'avenir politique et social, sur les impressions et émotions ressenties, ainsi que sur le tableau de la « race » Japonaise. À côté de tout cela se succéderont des réflexions des plus mondaines : « Le détail anecdotique tiendra donc une grande place dans cette étude, qui est une causerie de voyageur sur des faits vus, observés et pour la première fois mis en pleine lumière » (Lapeyrère, 1883, v). En termes rhétoriques, on constate donc l'association de la topographie – la description des lieux – la prosopographie – la description de la personne – et l'éthopée – la description du caractère. Tous ces éléments vont se regrouper dans le portrait et le tableau, la description vive et animée du Japon (Magri, 1995, 158). D'une importance significative, le paysage japonais devient un thème récurrent. Mis à part le portrait du Japonais, le tableau permettra d'inscrire dans le champ d'une énonciation précise le cadre à partir duquel se développe la réflexion du sujet. Il y a donc là une réactivation de ce qui constituait une dimension importante de l'écriture du merveilleux, et qui était délaissée par le compte-rendu de la mission, ou le portrait moral des Japonais. La description du paysage va donc s'inscrire dans une économie de la pratique langagière qui ne pourra se réduire au simple paradigme

référentiel. Au delà d'une simple médiatisation par le langage d'une expérience visuelle, le langage de la description va développer tout un champ symbolique qui participera à une nouvelle esthétique de l'énonciation, et un rapport nouveau entre l'auteur-sujet et le langage. Les codes sont entremêlés. Le texte va à la fois déployer une certaine exigence de vérité – un usage référentiel du langage – ainsi qu'une dimension poétique/littéraire. Ce point ne distingue pas tellement la pratique du langage du voyage des autres pratiques linguistiques : toutes, dans une certaine mesure, vont réactiver un champ symbolique qui sera indissociable de la connaissance du Japon qu'ils déploient. Cependant, on peut constater différents degrés d'échange entre ces pratiques. Et si l'écriture de mission tend (sans jamais l'atteindre) vers le degré zéro du symbolique, on peut affirmer que la pratique de l'écriture de voyage est l'exemple le plus significatif de ce que Barthes appelle le texte « modérément pluriel ». La connotation va donc intervenir comme un régime de sens particulier, qui permet pleinement de rendre compte du projet discursif qui accompagne l'écriture du voyage au Japon (Barthes, 1970, 13-5). Le régime symbolique du langage conserve donc une place centrale dans l'écriture du voyage, tout comme l'écriture du merveilleux, mais cette fois-ci ce sont les contenus symboliques, les thèmes et valeurs mobilisés qui vont différer. Contrairement à l'esthétique du symbole cosmologique, qui va se déployer dans le champ moral et manichéen, l'esthétique du symbole exotique va faire participer le Japon à une expérience érotique du langage :

On passe devant plusieurs palais. Le plus grand est ou plutôt était celui du prince de Satsuma, incendié, comme on a vu, par le shogun au moment de sa retraite. Les murs d'enceinte sont seuls restés debout. Plus loin nous côtoyons l'imposant édifice de la nouvelle Monnaie. Enfin les maisons

cèdent la place aux jardins et aux champs. Le rivage est trop élevé pour que l'on puisse voir l'intérieur des terres ; mais ce qu'on en aperçoit donne une haute idée de la culture et de la fertilité du sol. Bientôt les bords du Yodogawa s'aplanissent. Nous navigons entre des touffes de bambous et de beaux groupes d'érables, de mélèzes, de saules pleureurs. De gros bourgs, des villages petits et grands, tous ayant l'air populeux et prospère, se succèdent à de courts intervalles. Pendant qu'aux stations on dépose et on reçoit des passagers, nous assistons à de petites scènes de politesse villageoise. On accompagne les partants, on accueille les arrivants à la jetée, avec des démonstrations de respect et d'amitié. On forme des petits groupes et on se parle dans les attitudes voulues entre gens bien élevés, c'est-à-dire les jambes pliées, et les mains appuyées sur les genoux. Les endroits solitaires, où les bosquets remplacent les maisons, sont rares et d'un caractère tout à fait bucolique. Mais sur la rivière règne partout une grande animation. Les bateaux sont munis d'une seule et immense voile carrée, formée d'étroites bandes de jonc, disposées verticalement et reliées entre elles par un léger cordage ; le jour et le vent passent à travers. Aspect singulier et bizarre qui vous rappelle que vous vous trouvez au cœur du Japon, où tout vous semble nouveau, parce que tout vous est inconnu (Hübner, 1873b, 53-4).

Ce qui va caractériser l'écriture de voyage ne sera pas uniquement un usage nouveau du langage du symbole. C'est bel et bien le schéma communicationnel, une certaine modalité de l'interaction qui va assurer la cohérence de la pratique linguistique de l'écriture du voyage au Japon. Et le langage du symbole et le langage de la vérité vont s'entrecroiser d'une manière très forte. Cependant, l'interaction des deux ne se fera pas selon les mêmes dimensions que dans l'écriture du merveilleux où le symbole et la vérité vont se rejoindre dans le champ homogène d'un monde divin et moral. Dans le cas de l'écriture de voyage, on est face à une pratique discursive où la figure de l'auteur va prendre une valeur nouvelle, et où il entretiendra un rapport nouveau, problématique et réflexif, face au langage. C'est dans la figure de l'auteur – qui sera un sujet de plaisir avant

d'être un sujet moral, que vont se rejoindre. le Japon comme objet de connaissance, et le Japon comme champ exotique. L'auteur va déployer un langage qui sera un élément de plaisir, de plaisir du symbole et du jeu. Mais l'auteur va également réactiver toute la dimension épistémique, tout un usage référentiel du langage dans le champ du plaisir, du plaisir d'une connaissance dont le chiffre sera l'inconnu et son dévoilement :

Plus d'une fois en observant les mœurs des Japonais, je me suis demandé d'où peut venir ce peuple si intéressant, si original, si différent de ses plus proches voisins, et, comme tant d'autres voyageurs que le même problème n'a pas moins obsédés, j'ai dû conclure que la science n'est pas encore en état de le résoudre. Il offre les complications les plus propres à piquer la curiosité (Humbert, 1870a, 111).

Dans la pratique discursive du voyage, langage symbolique et représentation vont donc se croiser – parfois même s'entremêler. Les descriptions du Japon, des Japonaises et Japonais, conservera dans une large mesure des éléments qui président à l'usage du langage de la représentation. L'exigence de vérité va donc participer pleinement au déroulement de l'énonciation. Cependant, et bien qu'il soit question comme dans l'écriture de la mission de faits, l'exigence de vérité sera plus rigoureuse au sujet de la virtualité de comportement qui compose la figure du Japonais. En effet, l'exigence de vérité ne portera pas tellement sur les événements contingents du voyage, qui ne sauraient que participer secondairement à une connaissance du Japon et de ce qui fait le propre de sa population : « C'est une offrande à l'adresse d'une divinité dont le nom m'échappe » (Lindau, 1864, 292) ; « A vingt minutes d'Oji, il y a des champs où l'on cultive le thé. J'ai oublié de marquer le nom du lieu »

(Hübner, 1873a, 421). Quand le voyageur va développer son texte dans le champ d'une volonté de vérité, ce sera toujours dans le champ de la classification. L'histoire du Japon – non pas comprise en termes de développement civilisationnel, mais en termes de chronologie et d'annales – ne fera plus l'objet de débats :

Il est assez difficile de dire encore quelque chose d'intéressant sur le Japon ; car s'il n'y a pas plus de quinze ans que ce pays a été ouvert aux Européens, il a tout de suite excité à un si haut point la curiosité, il est devenu si vite à la mode, que non seulement nous connaissons aujourd'hui l'histoire de cette nation d'une façon aussi complète que celle du reste de l'humanité, mais que dix, vingt, trente relations de cette délicieuse contrée nous ont été données dans des langues différentes (de Rochechouart, 1879, 135).

En concordance avec certaines prémisses de la pratique de l'écriture de l'espèce, donc, le voyage sera également l'occasion de produire des connaissances nouvelles au sujet des Japonais et de leurs mœurs :

Cette Ambassade, la seule que la France ait jamais envoyée dans une contrée qui jusqu'alors s'était obstinément fermée à l'Occident, a été suivie d'un traité dont les négociations m'ont semblé un tableau si curieux des mœurs et du caractère indigènes, que j'ai tenu à n'en rien omettre ; dussent certains détails paraître, au premier abord, insignifiants, même puérils (Chassiron, 1861, ix).

Cependant, bien que cette pratique référentielle du langage soit toujours présente à différents degrés, le nombre de textes donne lieu à une saturation – très rapidement, le voyageur isolé ne semble plus être en mesure de contribuer à l'établissement de connaissances au sujet du Japon. La pertinence de son récit doit donc trouver une autre

cohérence que celle qui proviendrait uniquement d'une volonté de vérité ; l'urgence qui préside au récit diffère selon les auteurs, mais d'une manière générale, elle est étrangère à une pratique représentationnelle du discours :

C'est à toi, mon frère, et à vous, mes amis, que je dédie affectueusement ce volume.

Il contient les lettres que j'ai adressées aux miens pendant ce long et beau voyage de dix-huit mois, au cours duquel nous avons gaiement visité l'Inde anglaise, Ceylan, la Cochinchine, Java, la Chine, le Japon et l'Amérique.

Écrites sous vos yeux, et pourtant encore inconnues de vous, ces lettres raviveront bien des impressions que nous avons partagées, et fixeront à jamais dans votre mémoire des souvenirs précieux. Je me tiens donc pour assuré que vous leur ferez bon accueil.

Mais comment les recevra le grand public qu'elles ont en même temps la témérité d'aborder ?

Il y a déjà entre les mains tant d'ouvrages du même genre, plus sérieux et plus spéciaux, que la publication de ces pages presque intimes, tracées au jour le jour et sans visées déterminées, lui paraîtra peut-être une superfluité.

Puisse-t-il cependant les accueillir avec sympathie ! Je l'espère, parce qu'à notre époque le goût des voyages, des études et des entreprises qui s'y rattache se développe de plus en plus en France, et que les plus modestes efforts faits pour favoriser ces tendances semblent mériter quelque indulgence en raison même de la sincérité avec laquelle ils sont tentés.

Certes, ils ne sont pas assez nombreux encore les Français qui, profitant de leur fortune et de leur indépendance, ou qui, encouragés par leurs familles trop souvent craintives, se décident à parcourir l'univers. Ne les compte-t-on pas trop facilement aussi ceux qui, libres d'appréhensions pour la plupart mal fondées, vont chercher dans nos propres colonies et dans ces centres lointains, où l'idiome anglais règne maintenant sans partage, l'activité et la prospérité que tant d'étrangers savent y trouver ?

Si le récit de nos pérégrinations pouvait, pour sa faible part, contribuer à faire sortir de notre vieille Europe une jeunesse trop hésitante ; et à stimuler l'intérêt que, de nos jours, chacun devrait consacrer à des questions devenues universelles, j'aurais atteint mon but. Dans ce cas, je m'estimerai heureux d'avoir retiré de l'ombre, à laquelle je les avais tout d'abord destinés, ces simples « Souvenirs de notre Tour du Monde » (Krafft, 1885, avant-propos).

Les mutations technologiques d'une part, et l'ouverture politique d'autre part ont rendu possible la démocratisation du voyage au Japon. Le champ de l'expérience qui sera énoncée se voit donc élargit. En particulier, le voyage au Japon, avant d'être une mission diplomatique, sera une aventure privée. Les descriptions concrètes croiseront le portrait des virtualités des Japonais, selon l'évolution et le parcours du voyage énoncé : « Nous venons de visiter un temple, et de faire connaissance avec une partie de la vie extérieure de ce peuple. Nous allons maintenant pénétrer dans son intimité et étudier la vie privée du Japonais en l'observant chez lui » (de Dalmas, 1885, 119). L'excursion sera tout de même – comme c'était le cas dans l'écriture de l'espèce – l'occasion de mener un examen, plus ou moins approfondi selon les modalités prises par l'auteur dans l'énonciation. Le voyage érotique, qui déploie le plaisir du sujet énonçant, sera également un examen de l'objet Japon, où la figure de l'auteur pourra s'effacer derrière son objet d'étude.

Une troisième dimension va marquer l'écriture du voyage. Outre le champ symbolique et le champ épistémique prenant appui sur un objet qui dépasse toute expérience directe, le voyage sera l'occasion d'une relation concrète avec le Japon et ses habitants. L'énonciation va aussi déployer le champ dynamique de la relation contingente et singulière avec le Japon. Le récit ne sera pas uniquement à la troisième personne avec les Japonais comme sujet. L'auteur et sa participation à l'action narrée sera un élément récurrent de la pratique du langage du voyage. L'interaction avec le Japon sera au centre du discours. Le texte fera donc part des expériences de l'auteur, qui entretiendra un rapport

nouveau au Japon et aux Japonais. Le Japon sera un champ d'expériences nouvelles, sans aucun équivalent pour le voyageur :

Tous ensemble nous découvrons une tasse en laque dorée qui, avec les baguettes, a été placée sur notre plateau ; mais pour nous Européens, il n'y a pas moyen d'aller plus loin. Il y a dans la tasse une soupe au poisson qu'il est impossible de faire arriver aux lèvres. A la soupe, succède une suite de petites assiettes ou soucoupes surchargées de toutes sortes de mets. Comme pour la soupe, impossible de rien avaler. Ce sont des saveurs inconnues, qui ne fournissent aucun indice sur la nature des substances présentées. Tout ce que l'on découvre, c'est qu'il y a absence complète de chair animale, et que le fond du repas se compose de poisson. Là-dessus il n'y avait point à se méprendre, car le poisson nous est servi le plus souvent absolument cru, aussi cru qu'il a été pêché (Duret, 1874, 46-7).

Cette nouvelle modalité du rapport au Japon va s'accompagner de l'émergence de nouveaux thèmes. La langue japonaise sera de plus en plus un élément considéré car, comme l'indique Humbert « Nul ne peut dire qu'il connaisse un peuple à fond, s'il n'en possède l'idiome et la littérature » (Humbert, 1870a, i). Pour du Pin, le japonais « a une prononciation claire, nette sonore ; on croirait presque entendre de l'espagnol. » (du Pin, 1868, 51). Pour Lindau « le son de la langue japonaise rappelle celui de la langue italienne. Les voyelles y abondent et soutiennent, dans un concours harmonieux, un accent toujours placé avec précision » (Lindau, 1864, 11-2). L'interaction avec les autochtones prend un intérêt nouveau, et informe la rationalité du voyage et les étapes de son énonciation.

Le cas de la langue japonaise illustre un point qui sera récurrent, et que l'on pourra renvoyer plus tard à la position prise par le sujet et les limites du langage référentiel dans la pratique discursive qui encadre l'énonciation du voyage. Humbert fera non seulement du

Japon, mais de l'extrême Orient dans son ensemble, un espace impénétrable : « L'extrême Orient est le monde de l'imprévu. La sagesse occidentale y perd son latin » (Humbert, 1870b, 349). Dans la mesure où le Japon est posé comme renvoyant à un espace exotique, incompréhensible, l'énonciation même de cet autre irréductible sera impossible : « Mais aucune plume, aucun pinceau ne saurait rendre la réalité. On ne s'imagine pas, sans l'avoir vu, tout ce monde s'agitant dans les rues, s'adressant des sourires gracieux, s'inclinant profondément les uns devant les autres » (Hübner, 1873a, 330). Il y a une incompatibilité foncière entre le vocabulaire français et la réalité japonaise qu'il cherche à décrire – la nature même de l'expérience qui informe la physiologie du langage du voyage touristique compromet le projet d'une écriture référentielle :

Si l'on veut se faire une juste idée de ce que l'on appelle ici maison, il faut chasser l'image que ce mot éveille appliqué en Europe, pour se figurer un genre de construction qui n'a ni murailles, ni portes, ni fenêtres, et qui à l'intérieur est dépourvu de chaises, de table, de lit et de foyer. La maison japonaise est un abri fragile et exigü, construit en bois et en treillis de bambous. Pendant qu'on la construit, la maison japonaise, avec son châssis de pièces de bois et ses treillis de bambous, a l'air d'une cage ; lorsque le plancher extérieur qui recouvre le tout est fixé et que la maison est terminée, elle ressemble à une boîte. Cette cabane est orientée de telle façon que l'égout du toit donne sur la rue et que le pignon adossé à la maison voisine fait avec elle plancher mitoyen (Duret, 1874, 5-6).

Le Japon, la description des différents paysages et des usages sera donc abordée du point de vue de la comparaison et de l'analogie. La valeur symbolique du Japon – exotisme et mystère – ne peut être énoncée en elle-même. Le propre même du Japon sous cette perspective est de résister à tout dévoilement. Quand ce ne sera pas selon la modalité de la

métaphore, l'énonciation va avoir lieu à travers l'analogie. Le rapprochement avec le connu est fréquent. Les Japonais sont les « Français de l'Orient » (Humbert, 1870b, 406), les « Français de l'extrême Orient » (Lapeyrère, 1885, 71). Il y aura une comparaison avec des éléments connus, mais pas au niveau d'une généralité ou d'une virtualité. Ce sera cette comparaison d'une situation concrète et factuelle qui participera et prolongera l'actualité du Japon dans un champ symbolique :

Le soir, surtout, on jouit d'un coup d'œil féerique. Les rues, qu'on domine d'une assez grande élévation, sont sillonnées d'innombrables lanternes, au loin, la baie est illuminée par les falots de plusieurs milliers de barques de pêcheurs. Rien ne peut donner une idée de la beauté grandiose de ce spectacle. L'aspect de Paris, quand on y arrive de nuit par l'arc de triomphe de l'Étoile, surprend, à juste titre, les étrangers ; pourtant l'illumination produite par les milliers de becs de gaz qui inondent de leur lumière les Champs-Élysées, la place de la Concorde et jusqu'aux Tuileries, n'est rien en comparaison de ce qu'on découvre du haut de la terrasse de la légation française et de ces innombrables lumières qui s'étendent à l'infini en se reflétant dans les eaux de la baie (du Pin, 1868, 99).

Le féerique, l'infini seront autant de thèmes et de symboles qui participent du romantisme du Japon ; le Japon est ce lieu pas tout à fait réel, dont la comparaison elle-même ne parvient pas totalement à rendre compte. Le Japon n'est donc pas tellement approché comme une contrée *encore* inconnue, mais bientôt découverte. Le Japon sera le lieu de croisement à la fois d'une démarche épistémique, et à la fois d'un champ symbolique. « Les énigmes du Sphinx de l'extrême Orient » (Humbert, 1870a, i) auxquelles participe le Japon n'ont pas pour vocation d'être déchiffrées, ne peuvent être totalement prises en compte par le langage de la représentation et de la vérité :

Nos hommes s'élancent au pas de course et, sans cesser de s'interpeller par des cris joyeux, nous entraînent rapidement, à la file les uns des autres, à travers des rues étroites, bordées de maisons basses et de boutiques toutes grandes ouvertes, éclairées par des milliers de lanternes en papier de couleur. Rien de tout cela ne ressemble à ce que j'ai vu dans mes précédents voyages. Cette course fantastique, qui me révèle une civilisation absolument différente de la nôtre, a pour moi un charme étrange ; c'est comme une féerie, un rêve : je me demande si je suis éveillé (Cotteau, 1884, 12).

Ce dernier point sera d'autant plus significatif qu'il permettra de mettre en évidence, sinon une contradiction, du moins une certaine tension qui va accompagner le statut étranger et exotique du Japon. Comme il a été mentionné précédemment, l'écriture de voyage est marquée par son usage hybride du langage, du symbole et de la représentation. Représentation et symbolisme vont se côtoyer dans l'expérience rapportée de l'auteur. De Dalmas ne décrira pas les jardins impériaux, étant donné qu'ils n'ont rien de remarquable. Cependant, la contemplation des jardins ne le laisse pas indifférent :

Malgré cela, j'entrevois en imagination ce lieu au temps de sa grandeur passée. Il me semblait voir surgir d'une de ces allées désertes les héros recouverts de pied en cap de leurs riches armures, dont les exploits sont narrés dans les légendes que me racontait mon interprète. Dans ce palais s'est déroulée toute l'histoire héroïque de ce peuple : là agissait l'intrigue, vivait la duplicité à côté des sacrifices et des actes de dévouement. Ces murs évoquaient pour moi les souvenirs toujours si attachants d'un mystérieux passé, et celui du Japon me revenait entièrement à la mémoire. Ici, un Daïmio influent assassinait lâchement son frère, et résistait seul contre tous les princes indignés sollicitant son châtement sans pouvoir l'obtenir du Mikado, indécis et débile, craignant surtout les représailles. Là, deux seigneurs se froissant en sortant de l'appartement du Souverain, s'ouvraient simultanément le ventre, et leur mort entraînait à sa suite celle de tous leurs vassaux (de Dalmas, 1885, 214-5).

L'agencement particulier de ces deux pratiques informera un thème récurrent dans les récits de voyageurs. En effet, la plus grande liberté des voyageurs leur a permis d'aborder différentes facettes du Japon, en particulier la rencontre d'autochtones, le rencontre de ces Japonais qui participent encore des mœurs nobles antiques, ou bien ces individus guerriers et sans aucune considération pour la vie une fois que l'honneur est sali. L'énonciation de la rencontre avec les Japonais sera l'occasion de récits cocasses et de description d'usages particuliers – usages qui sont à distinguer des mœurs dépeintes dans le langage de la classification :

Je crois pouvoir affirmer, par expérience, que l'on peut se promener sans grand danger dans les rues d'Yeddo, à la condition d'y mettre un peu de prudence et d'éviter surtout très soigneusement les officiers ivres, car, dans cet état, ils oublient les ordres sévères de leurs chefs et pourfendent un *todjine* avec amour. Ils s'amusent souvent encore à faire des exercices d'escrime sur les malheureux chiens qu'ils rencontrent en se promenant ; aussi tous ceux qui survivent ont-ils des entailles béantes ou des cicatrices atroces.

Pour eux, le comble de l'art, la suprême joie, consiste à vous couper un chien en deux d'un seul coup de *katana*, de façon à ce que la tête et les pattes de devant tombent d'un côté, et le reste de l'autre. Il en résulte que ces pauvres animaux, qui ne goûtent pas du tout ce genre de plaisanterie, ont contracté une défiance assez justifiée contre les hommes en général, et se sauvent en hurlant aussitôt qu'on les approche, absolument comme les *chollas* péruviennes.

Pour ma part, je faillis aussi être coupé en deux comme un simple chien. Voici à quelle occasion : un jour que je me promenais à cheval dans Yeddo, je rencontrai un *daimio* dont les gardes remplissaient les trois quarts de la chaussée; je m'empressai de leur faire place et tombai trois pas plus loin sur un *samouraïe* qui par hasard marchait à pied, suivi d'une douzaine de serviteurs. Impossible de m'arrêter à temps et le voilà obligé de reculer précipitamment. Aussitôt, il me regarde avec des yeux flamboyants et porte *les mains* à son sabre avec la rapidité de l'éclair. Je m'empare de mon revolver, tout en sentant quelle serait son inutilité en cas d'attaque; mais le trot de mon cheval nous sépare, mon officier se contente de sa bonne volonté, et je continue ma route, n'ayant aucune bonne raison de m'attarder davantage (De Gabriac, 1872, 275-6).

Cependant, la rencontre même avec le Japon ne se déroulera pas uniquement sur le plan de l'expérience concrète. Le contact avec les Japonais, la possibilité d'une certaine interaction sera indissociable de la dimension symbolique de l'exotisme sous le signe duquel est placé le voyage. A son arrivée à Yokohama le 9 octobre 1878, d'Audiffret s'exclame : « Nous y voilà enfin arrivés ! et je veux tout de suite voir des Japonais et des Japonaises, des maisons en bois et en papier ; rassasier mes yeux de cette civilisation étrange, si intéressante pour nous autres Occidentaux » (d'Audiffret, 1880, 43). Le voyage au Japon sera donc l'occasion de faire l'expérience de ce merveilleux. Lindau va suggérer que pour avoir l'impression de ce que le Japon offre de « curieux et d'étrange », il faudrait arriver directement d'Europe. Il regrette en effet que la plupart des étrangers qui débarquent à Nagasaki :

sont devenus des voyageurs insensibles à l'attrait de la nouveauté et enclins à confondre ce qui est original et caractéristique avec ce qui est commun et banal. L'étranger qui débarque au Japon se trouve le plus souvent dans la disposition d'esprit d'un homme qui, assis devant une lanterne magique, aurait vu, pendant une longue soirée, passer devant ses yeux mille formes bizarres : s'il ne se lasse pas à la fin de cette continuelle métamorphose, s'il ne déserte pas le spectacle, il est au moins accoutumé aux surprises, sa curiosité s'émousse et les figures les plus singulières n'ont plus le pouvoir d'exciter en lui une vive émotion (Lindau, 1864, 15).

Il y a toutefois une incompatibilité complète entre le langage du symbole, qui déploie un champ ludique du langage fermé sur lui-même, coupé de tout empirisme, et le

langage de la représentation qui médiatise l'expérience. La confusion des deux pratiques, leur homogénéisation sur un même plan a alimenté en retour un grand sentiment de déception. Le Japon merveilleux et exotique que portaient visiter certains touristes n'atteint pas toutes les attentes. De Dalmas témoigne de ce mouvement : « Quelles que soient les dispositions d'esprit favorables dans lesquelles je me trouvais pour m'extasier devant les curiosités de ce pays nouveau, j'étais loin de m'attendre à un pareil début manquant singulièrement de couleur locale » (de Dalmas, 1885, 113). La déception atteint son paroxysme quand il est confronté à un bureau de télégraphe : « Pour le coup, toutes mes illusions s'envolaient, et j'en étais venu à me demander si je ne rêvais pas, et si j'étais véritablement dans la capitale de l'empire du Soleil levant » (de Dalmas, 1885, 113). Cette couleur locale qui avait mis Dalmas dans de si bonnes prédispositions ne dépendait pas d'une expérience empirique préalable – donc dans une certaine mesure répétable et réactualisable – mais bien de toute la virtualité de comportement du Japonais, si fortement emprunte de symbolisme depuis l'émergence du Japon dans le champ du discours en Europe.

Donc, au moment même où le Japon devient un lieu accessible, il perd tout le merveilleux qui le caractérisait. D'Audiffret aura un conseil pour tous ceux qui voudraient suivre son exemple : « Ceux qui veulent avoir une idée de ce qu'était jadis le Japon feront bien de se dépêcher, car tout s'y européenise terriblement » (d'Audiffret, 1880, 90). Le problème n'en serait cependant pas tellement un d'évolution, de développement historique ou d'eupéanisation croissante du Japon. Il semblerait plutôt que ce soit le sujet, au

carrefour de différentes pratiques discursives, qui procède à une homogénéisation de l'élément langagier, qui va considérer le Japon sur un seul et même plan. Le Japon symbolique et le Japon comme lieu d'une expérience actuelle médiatisée par le langage, même s'ils se rejoignent dans la figure de l'auteur, ne participent pas d'un même niveau de réalité et ne se recoupent pas, et ce malgré l'usage d'un seul et même mot. Faire du langage représentationnel l'échelle du Japon symbolique, soumettre le symbole à la loi du vrai et du faux ne peut mener dans le champ empirique de l'expérience concrète qu'à une déception – le Japon symbolique renvoyant par définition à l'inexpérimentable. Le Japon symbolique ne peut être le lieu d'une expérience hors langage. De plus, que ce soit sous une forme du langage de la vérité, ou du langage symbolique, user d'une pratique monologique pour une situation d'échange et de dialogue ne peut que mener à un échec de la relation.

Physiologie de l'écriture du voyage

Nous avons pu constater que d'une pratique d'écriture à une autre, une certaine cohérence ne peut être atteinte simplement à partir des contenus, des descriptions et évaluations faites du Japon. Ce point s'applique de la même manière aux récits de voyage, où l'on retrouve de nombreuses appréciations contradictoires du Japon. Par exemple, Humbert va identifier « deux traits de race indélébiles » qui différencient les Japonaises des Européennes : « les yeux bridés, et une disgracieuse dépression de la poitrine, que l'on distingue même chez les personnes à la fleur de l'âge et les plus favorisées de la nature »

(Humbert, 1870a, 98). Dalmas, dans la mansuétude et l'ouverture d'esprit qui le caractérise, et malgré le fait qu'il ait déjà remarqué « les faces aux tons sales des races jaunes » (de Dalmas, 1885, 26), affirmera après avoir décrit la femme Japonaise : « Ce fidèle portrait doit faire supposer la Japonaise horrible. Il n'en est rien, l'habitude fait bientôt apprécier le charme de cette tête étrange ». Il insistera notamment sur leur poitrine « digne des Vénus antiques » (de Dalmas, 1885, 130). Du Pin, quant à lui, sera tombé sous le charme :

Les femmes sont remarquablement jolies ; chez plusieurs, on retrouve ces couleurs roses et blanches qui distinguent les races européennes. Les yeux noirs, souvent très grands, ont une vivacité et une douceur voluptueuse très remarquables ; la peau est fine et douce ; les pieds, les mains d'une petitesse, d'une élégance à faire envie à nos dames de la haute aristocratie. L'expression de leur physionomie, toujours intelligente, souvent mutine, rappelle la grisette parisienne. La richesse, la fermeté de leurs formes, que laisse soupçonner un costume simple, très propre, porté avec une coquette nonchalance, complètent le portrait de ces petites Japonaises, à la figure souriante, à la démarche pleine de souplesse, qu'on peut nommer avec raison les houris de l'extrême Orient (du Pin, 1868, 37).

On remarque également que les textes des récits de voyage vont réactiver tout un ensemble de cadres épistémiques qui ont pris en charge l'écriture du Japon. Hübner va, en homme qui a vu le monde, reprendre à son compte la démarche de l'exemple philosophique, et va affirmer :

Je me bornerai à dire que plus je voyage et avance en âge, plus je me convaincs que le fond des choses humaines se ressemble partout, et que les divergences se trouvent principalement à la superficie. Je vois partout les mêmes passions, les mêmes aspirations, les mêmes déceptions et défaillances. Il n'y a guère que la forme qui varie (Hübner, 1873a, 306).

Kyoto ?

Lapeyrère, qui est présent à une fête à Kioto, constate qu'il n'y a que des rires et pas de disputes. Il poursuivra sa réflexion sur le Japon et son rapport au développement historique, au progrès et à la décadence des peuples de la sorte :

Nous traitons, il est vrai, ce peuple de barbare, mais en eût-il été de même dans notre France civilisée ? Les promeneurs élégamment habillés n'eussent-ils pas été exposés aux insultes de quelques citoyens avinés ? Au nom d'une libre pensée intolérante, n'eût-on pas traité de cléricaux ces gens qui venaient prier en public ? La civilisation telle que nous semblons actuellement la comprendre, qui flatte les instincts les plus bas et parle constamment des droits de l'homme sans jamais mentionner ses devoirs, qui semble vouloir annihiler le citoyen et n'en faire qu'un des rouages de l'État devenu omnipotent, qui supprime toutes les libertés au nom de cette même liberté, cette civilisation est-elle bien véritablement le progrès (Lapeyrère, 1885, 44-5).

La pratique d'écriture du voyage touristique va donc reprendre à son compte différents thèmes et perspectives adoptées dans d'autres pratiques considérées jusqu'ici. On constatera également que toute la dimension factuelle de l'expérience singulière et contingente qui accompagne l'écriture de mission se retrouve dans ces textes. Dans la mesure où l'énonciation traitera de faits concrets, on retrouvera bien une forme de véridiction qui s'accorde avec celle déployée dans les récits de mission. Cependant, et d'une façon générale, c'est la forme de véridiction qui a accompagné l'écriture de la classification qui va dominer et imprimer une certaine cohérence aux affirmations à prétention de vérité. Dans les deux cas, l'écriture de voyage ne fera que réactiver des pratiques du langage de la vérité qui ont accompagné l'écriture du Japon depuis le XVI^e

siècle. L'écriture du voyage ne sera donc pas concomitante d'un nouveau régime épistémique.

L'écriture du voyage ne peut alors pas être considérée comme s'inscrivant dans une nouvelle économie des relations de pouvoir. « L'accrochage » entre le langage et son extérieur restera le même que dans les pratiques observées précédemment. D'une part, l'énonciation de la description de faits concrets, d'agencements politiques donnés ou bien d'usages particuliers rendra possible une certaine forme réactive de pouvoir, une modalité particulière d'adaptation à une situation donnée. C'est à ce niveau de vérité que s'ancreront les conseils pratiques, les « mille détails qui sont indispensables quand on vient passer quelques temps dans un pays qui nous est entièrement inconnu » (du Pin, 1868, 59). Chassiron affirme au sujet de ses impressions datées de 1858 : « elles pourraient servir encore à ceux qui viendraient à me succéder, sous le ciel et au milieu des hommes où je les avais ressenties, où je les avais décrites » (Chassiron, 1861, ix).

Mis à part la présence de ce régime véridictionnel de l'actuel, l'écriture du voyage déploiera toute une vérité de la virtualité du Japon. Là, les relations de pouvoir se développeront sur un axe positif, où le discours conditionnera non pas l'action d'un sujet dans un environnement donné, mais la modification même de ce qui est posé comme objet de savoir. La connaissance des virtualités rendra possible une intervention sur cette virtualité et la production d'actions :

Les Japonais ont la noble ambition de devenir les émules des nations qui dominent actuellement les mers et les affaires du monde entier. Ils peuvent y

réussir sans doute, à la seule condition d'apporter des forces égales dans l'association (...) Il est temps enfin de leur fournir le moyen d'arriver à se faire une psychologie, une logique, une algèbre, une philosophie de l'histoire, une littérature vraiment populaire, accessible à tout le monde, et une religion qui soit le culte en esprit et en vérité (Humbert, 1870b, 412-3).

La dimension symbolique est également présente dans ces textes. Comme mentionné précédemment, l'usage symbolique du langage ne se constitue pas par rapport à un extérieur. Le symbole sera donc porteur d'une modalité communicationnelle, où le langage jouera en lui-même. Le symbolique ne sera donc pas considéré du point de vue des effets de pouvoir qu'il génère, mais d'un point de vue affectif. Pour Foucault, ce qui définit une relation de pouvoir est un mode d'action sur des actions. L'exercice du pouvoir consiste à « conduire des conduites ». Foucault va donc considérer le discours de la représentation dans la mesure où il génère des effets de pouvoir, dans la mesure où ils vont permettre de structurer un champ d'action dans un espace donné (Foucault, 2001a, 1055-6). Deleuze va suggérer la distinction – et les similitudes – qui animent les projets de Foucault et de Barthes. Il affirmera que les deux auteurs se sont orientés vers une certaine pragmatique généralisée du langage. Cependant, là où Foucault sera plus « stoïcien », Barthes sera considéré comme étant plus « épicurien » (Deleuze, 1990, 123). On pourrait considérer que cette distinction est ancrée dans une conception fondamentalement différente de ce qui constitue le propre, l'être du langage chez les deux auteurs – et en effet, une telle lecture est possible et rend compte traditionnellement de la démarche respective des deux auteurs. Il apparaît cependant plus productif pour ce travail de souligner comment

cette distinction ne se voit pas fondée par les propriétés du langage, mais par le fait que les deux auteurs ont principalement considéré deux manifestations, deux pratiques du langage différentes. D'une part, quand Foucault va considérer les discours de vérité, ce sera leur ancrage dans un champ non-discursif qui permettra de qualifier la pragmatique de la manifestation épistémique du discours en termes de pouvoir. D'autre part, pour Barthes la pragmatique associée à la pratique littéraire s'ancre dans toute la dimension de plaisir qui est associée au langage selon cette modalité. Si on prend le langage comme un élément homogène, soustrait au champ des pratiques et du devenir, alors les différences entre Foucault et Barthes relèvent d'une opposition insurmontable – le langage est soit par essence connaissance, donc vecteur de pouvoir, ou bien le langage est par essence symbole et littéraire, donc vecteur de plaisir. Ce que nous avons essayé de suggérer dans ce travail était que la représentation et le symbolisme sont deux pratiques à part entière, qui ne doivent pas fatalement s'exclure l'une l'autre. De ce point de vue, la dimension représentationnelle des textes de voyage au Japon peut servir d'assise et de relais à des relations de pouvoir, et la dimension symbolique va renvoyer à toute une érotique du langage à partir de laquelle pourra se déployer une certaine manifestation du Japon comme espace exotique. Les récits de voyage vont déployer le Japon à la fois dans un champ de pouvoir, et dans un champ de plaisir.

Cependant, l'écriture du voyage ne doit pas être considérée uniquement comme un collage informe de différentes pratiques discursives, comme une alternance de pouvoir et de plaisir. En effet, l'élément récurrent dans tous les textes du voyage, et qui imprime une

certaine cohérence aux différentes observations, jugements et évaluations sera l'auteur. L'écriture du voyage sera toujours concomitante d'une pratique nouvelle du sujet qui écrit, de son rapport au monde et au langage qui va commander toute l'énonciation. Ce qui va donc caractériser les récits de voyage et la pratique d'écriture qui les informe sera donc la valeur nouvelle – et centrale – prise par l'auteur qui sera à partir de là un sujet qui jouera avec différentes matières langagières. La réflexion et l'inquiétude de l'auteur concernera donc avant tout le style. La préface va constituer le lieu par excellence où cette considération stylistique de l'écriture du voyage pourra être développée. Elle permettra de présenter et d'expliquer une pratique d'écrire qui ne se rattache ni totalement au littéraire, ni totalement à l'épistémique (Berty, 2001, 18). Du Pin va exposer les inquiétudes qui accompagnent son projet d'écrire son voyage :

Quand un homme qui, comme moi, a passé toute sa vie à faire campagne, présente un premier ouvrage au public, il éprouve la même sensation que le circonscrip entendant pour la première fois le sifflement des balles. Il craint qu'on ne retrouve trop, dans sa manière de faire, cette sorte de rudesse un peu brutale que nous autres militaires contractons dans notre métier, où nous obéissons sans jamais faire d'observations, et commandons sans permettre à nos subordonnés de discuter nos ordres. J'ose espérer que le public éclairé voudra bien me pardonner ces défauts, dont il est probable que je n'ai pas su mieux me corriger que certains de mes collègues, qui, comme moi, ont tenté de manier la plume (du Pin, 1868, 1).

L'auteur sera un voyageur-écrivain, un touriste. L'énonciation sera indissociable de cette nouvelle pratique du voyage. Quand le voyage intervenait dans l'écriture de l'espèce, il ne s'agissait pas d'un projet littéraire. L'énonciation était guidée par une ambition

scientifique, par la volonté d'intégrer le récit de voyage dans les autres travaux qui ont traité du même objet (Hafid-Martin, 1995, 64-5). Cette dimension n'est pas tout-à-fait absente de l'écriture de voyage. Les récits de voyage s'inscriront dans tout un champ intertextuel, ce qui permettra à la fois de reconduire tout un champ de connaissances au sujet du Japon, ainsi que de prolonger la symbolique de l'exotique qui préside à l'urgence de l'énonciation du voyage :

Les impressions de l'arrivant ont été, dans les douze dernières années, mille fois peintes. Les journaux et les revues anglaises, françaises, allemandes, en ont donné des descriptions plus ou moins colorées. Il n'y a pas de commissaire ou d'aspirant de marine à bord des stationnaires qui n'ait fourni un article à l'organe officiel du chef-lieu de son département. Il y a aussi des livres sérieux, comme celui de sir Rutherford Alcock, le fondateur officiel de Yokohama, et des livres instructifs et amusants à la fois, comme le spirituel compte rendu de M. Oliphant et le charmant *Voyage autour du Japon* de M. Richard Lindau. Mais tout ce que l'on dit reste au-dessous de ce qu'on éprouve en se voyant soudainement transporté dans un monde absolument nouveau. On n'en croit pas ses yeux. A chaque pas qu'on fait, on se demande si tout cela n'est pas un rêve, une féerie, un conte des Mille et unes Nuits. Et la vision est si belle qu'on craint qu'elle ne se dissipe (Hübner, 1873a, 328).

Qu'il s'agisse de livres sérieux, de considérations plus mondaines, ou encore dans ce cas des Mille et une Nuits, les récits de voyage du Japon ne sont jamais totalement nouveaux. Cependant, le Japon aura toujours un statut hybride, à la fois connu et exotique, mystérieux. Il semblerait par une certaine ironie que plus le Japon est connu, plus les études sérieuses et complètes se succèdent, plus le Japon devient une destination mystérieuse, dont aucune énonciation ne pourra venir à bout. Si le 8 septembre 1858, aux premières vues du Japon Chassiron écrira : « et déjà il me semble que le vent nous apporte des senteurs

étranges de ce *Nipon* mystérieux, que nous ne faisons que deviner encore » (Chassiron, 1861, 25), on peut supposer que ce caractère mystérieux du Japon qui va encadrer son déploiement dans un champ symbolique doit toujours s'opposer à l'exigence de connaissance. Le Japon renverra à ce que nous ne serons toujours qu'en mesure de deviner. L'intertextualité du Japon ne permettra que de maintenir cette tension entre connaissance et symbole, et permettra de réactiver à l'infini l'inconnu auquel renvoie le Japon, et qui préside à l'énonciation d'un voyage dans une contrée qui fait pourtant l'objet de tant de discours. L'énonciation n'est donc pas commandée par un objet et sa connaissance. Le voyageur ne sera ni un diplomate ni un missionnaire, mais un touriste qui partira sans aucune autre mission que d'assouvir une curiosité. C'est la recherche du plaisir qui sera avancée. L'énonciation du voyage sera donc une certaine forme de « littérarité » qui va constituer la finalité du voyage (Berty, 2001, 83). L'écriture sera donc indissociable d'une expérience de jeu et de plaisir qui ne pourra être réduite au champ de la connaissance :

Voir, au delà des montagnes Rocheuses, dans les forêts vierges de la Sierra Nevada, la civilisation aux prises avec la nature sauvage ;

Voir, dans l'Empire du Soleil levant, les efforts tentés par quelques hommes remarquables pour lancer brusquement leur pays dans les voies du progrès ;

Voir, dans l'Empire du Milieu, les résistances sourdes mais constantes, le plus souvent passives, toujours opiniâtres, que l'esprit chinois oppose aux envahissements moraux, politiques et commerciaux de l'Europe, – voilà le but du voyage ou plutôt de la promenade que je compte faire autour du globe. Je ne visiterai pas les Indes. Mon temps est trop limité. Ce sera un autre voyage, si Dieu me laisse vie et santé, que j'examinerai les effets sortis, pendant le cours d'un siècle du contact d'une grande nation chrétienne avec les millions d'Hindous et de Musulmans soumis à sa domination.

Chemin faisant, je compte m'amuser, c'est-à-dire voir des choses curieuses et pour moi nouvelles, et chaque soir j'inscrirai sur mon calepin ce que j'aurai vu et ce qu'on m'aura dit dans la journée.

Ceci bien entendu, fermons nos malles (Hübner, 1873a, 1-2).

L'énonciation à la première personne sera un élément récurrent, et permettra de situer le rapport de l'auteur au langage et aux éléments du récit : « Le temps s'est éclairci. A huit heures, nous continuons à pied notre voyage » (Hübner, 1873a, 388). Dans ce cas, la première personne sera l'occasion d'ancrer le récit, les actions dans la présence effective de l'auteur ; il y a alors interchangeabilité entre l'auteur et le voyageur, et la première personne est une des modalités du texte comme compte-rendu d'un voyage, comme représentation et réactualisation d'une excursion. Cependant, la première personne n'aura pas uniquement pour fonction de personnaliser les protagonistes du récit ; la première personne n'est pas toujours une modalité d'une pratique représentationnelle du discours. La première personne sera également une certaine modalité du langage, où cette fois-ci ce sera l'auteur – et non plus le voyageur – qui s'impliquera dans l'énonciation. La première personne sera une manière de poser un regard réflexif sur l'acte d'énonciation, sur les écarts et parfois l'incompatibilité entre le voir et le dire. La première personne sera donc une certaine modalité d'une dimension symbolique et littéraire prise par la production linguistique :

Voici que, sans le vouloir, je me laisse aller à la description après l'avoir déclarée impuissante même pour des plumes bien autrement habiles que la mienne. Devant le voyageur qui arrive se déroulent les solutions des mille petits problèmes de la vie d'un peuple évidemment raffiné, éprouvant dans une certaine limite les mêmes besoins que nous, mais les satisfaisant par des moyens et par des procédés tout autres. On scrute, on compare et on s'arrête devant des mystères. On admire le tableau qui est charmant de dessin et de coloris ; mais, en y regardant de près, on trouve que c'est un rébus indéchiffrable (Hübner, 1873a, 331).

La première personne permettra aussi de poser les jalons d'une énonciation, de régler le déroulement de l'énonciation. Le récit sera organisé autour du voyageur, de ses préparatifs, ses péripéties, ses projets et ses réflexions. Le texte ne portera pas tant sur le Japon, sur des événements concrets et des caractéristiques virtuelles du pays et des habitants, que sur le touriste dans son excursion japonaise avec tout ce qu'elle provoque chez lui. Le seuil de pertinence qui préside à l'énonciation est fixé entièrement par le protagoniste qui se déploie verbalement à la première personne :

Désireux de faire de notre nouvelle demeure le point de départ de toutes nos tournées et excursions futures, nous nous y sommes installés de la façon la plus confortable. En quarante-huit heures un entrepreneur anglais de la concession nous l'a meublée du haut en bas, et nous a fourni les objets les plus futiles comme ceux qui nous sont de première nécessité, depuis les ustensils de cuisine jusqu'aux gravures décoratives. Will restera gardien de notre propriété, tandis que nous voyagerons avec un guide engagé. Il s'appelle Ito et parle parfaitement l'anglais. Nous possédons aussi passeports et papier-monnaie, deux choses indispensables pour qui veut aller au delà de l'espace restreint auquel les étrangers sont confinés autour des concessions, sur un rayon de dix *ri*, soit 35 kilomètres environ (Krafft, 1885, 252).

Tous ces exemples nous permettent de développer un point qui caractérise la pratique de l'écriture du voyage, et qui la distingue des trois autres pratiques considérées dans ce travail. Ces marques auto-référentielles vont agir comme un discours indirect où l'énonciation va transmettre une parole. Cependant, cette parole ne sera pas la parole d'autrui, mais bien celle de l'auteur, d'un moi littéraire à la fois subjectif et objectivant

(Berty, 2001, 104). Ce moi littéraire va pouvoir intégrer son récit dans un champ littéraire où l'intertextualité ne concerne pas uniquement les textes du portant sur le Japon, mais l'intertextualité générale du champ francophone dans la deuxième moitié du XIX^e siècle :

Au moment où nous approchions de la gare, un énorme chariot se plaça en travers de notre véhicule et barra complètement la rue. Alors notre cocher interpella l'autre en hurlant sans aucune préparation oratoire :

« Mille millions de rosses ! comment voulez-vous que je passe ?

– Passez dessous, » répondit l'homme au chariot, d'une voix sepulcrale.

Ce mot me fit rêver, comme dirait le *Figaro*, et bientôt nous arrivions dans la salle d'attente, aussi chargés et non moins essouffés que la famille de M. Périchon (De Gabriac, 1872, 2).

L'interaction dynamique entre le discours à transmettre et le discours qui transmet est placé sous le signe d'un seul et même émetteur. C'est dans cette mesure que cette modalité du discours indirect – car les textes de voyage vont également souvent inscrire des discours indirects où ce sera la parole d'un autre qui sera considéré – ne sera pas simplement une transposition analytique du discours. L'énonciation sera considérée comme un hybride, un complexe objectif-énonciation. Comme l'a indiqué Bakhtine, considérer l'énonciation d'autrui (qui n'est autre dans ce cas que le soi que compose la figure de l'auteur) comme expression implique une prise en charge au niveau émotionnel, au niveau des états d'âme. La référence à la première personne, avant de caractériser l'objet du discours – donc de se placer dans le paradigme du platonisme – va caractériser le locuteur lui-même (Bakhtine, 1977, 178-9).

En même temps que l'auteur prend une figure différente que celle qui caractérisait l'écriture de la classification, le lecteur lui-aussi est redéfini. Dans l'écriture du voyage, l'auteur s'adresse fréquemment au lecteur : « Nous sommes partis ce matin de bonne heure, à cheval, pour de nouveaux temples : je vous ennuierais en les décrivant, je passe donc sous silence les statues incroyables, les allées majestueuses, les clochetons à neuf étages en bronze du temple de Mio-Houdchi, pour ne citer que deux faits assez curieux » (de Beauvoir, 1872, 216). L'auteur va déployer tout un champ affectif, mais l'énonciation sera toujours orientée vers l'autre que constitue le lecteur. Dans le cas de l'écriture de voyage, l'auteur est clairement identifié, mais le lecteur renverra toujours à un interlocuteur non identifiable – ce qui est toutefois très différent du lecteur anonyme. De la même manière que l'énonciation du voyage ne peut pas être une énonciation qui se cache derrière un objet de connaissance et de savoir, l'énonciation ne pourra valoir en soi, mais aura toujours besoin d'un récepteur.

Le lecteur indéterminé pourra renvoyer à différents personnages. Il pourra être un voyageur potentiel, que le texte doit atteindre : « Si mon récit est intéressant, si à la lecture d'un épisode curieux quelque jeune homme se sent pris du désir de voyager (désir qu'il aura malheureusement oublié une heure après), mon but sera largement atteint et mon ambition satisfaite » (Lapeyrère, 1885, iii). Il pourra également être le témoin d'une réflexion, il sera pris à parti pour confirmer la validité d'un argument ou d'une constatation : « Vous le voyez, en plein dix-neuvième siècle, nous voici transportés au sein de la féodalité » (de Beauvoir, 1872, 153). Il ne s'agit cependant pas d'un dialogue entre

deux inconnus. La pratique de l'écriture de voyage va renvoyer à un champ où le langage sera un lieu de plaisir. Plutôt que de parler de dialogue, il faudrait donc dire avec Barthes que l'auteur va déployer un espace où le texte sera comme un appel. Il s'agira non pas de s'adresser à un lecteur, mais de le draguer, de poser les bases nécessaires à une séduction dans et par le langage – il ne sera pas question d'une plus ou moins grande adéquation du discours à son objet, mais d'un style plus ou moins réussi, qui parvient ou non à interpeller le lecteur. Ce qui sera nécessaire sera donc l'espace ouvert par cet usage du langage, non pas la personne de l'autre (Barthes, 1973, 10-1). L'auteur sera le maître de cérémonie, celui qui va présider à l'énonciation et à ses différents éléments. Le côté magistral du voyage sera même souvent mentionné, où l'auteur va distribuer l'énonciation selon le degré d'initiation présumé du lecteur (lui aussi présumé). Quand Hübner va traiter du *Tales of old Japan* de Mitford, il affirmera :

On se l'arrache et, et on a bien raison. L'histoire des quarante-huit *ronins* et la terrible scène du *hari-kiri*, à laquelle l'auteur a assisté comme délégué de son chef, seront lues avec intérêt par le grand public européen. Les autres récits sont peut-être trop exclusivement empreints de la couleur du pays pour être goûtés par des lecteurs qui n'ont pas vu le Japon. Mais les petits contes de fées du second volume sont d'une simplicité naïve et d'un charme poétique que tout le monde peut apprécier (Hübner, 1873a, 439).

Cette dimension de l'écriture du voyage renvoie donc à un schéma communicationnel très différent de celui de l'écriture de la classification. Dans le cas du discours de vérité d'un virtuel, et l'énonçant et le récepteur s'effacent devant l'objet qui commande la rationalité du discours. Le paradigme épistémique bat son plein, et la

structure communicationnelle qu'implique cet usage du langage déploie un sujet ascétique, coupé du monde et de l'autre. Il s'agissait donc un schéma communicationnel sans interaction. Dans le cas de l'écriture de voyage, l'énonçant et le récepteur ne sont pas identifiés, mais ils s'inscrivent néanmoins dans un schéma communicationnel particulier, où l'interaction n'est pas *totalemment évacuée*. L'écriture du voyage va s'appuyer sur une pratique du langage qui crée un espace de jeu et de plaisir – donc un espace épicurien – plutôt qu'un espace moral de négation du soi. C'est dans ce champ nouveau du langage que va s'inscrire l'énonciation de la vérité du Japon. Le récit de mission va prendre en charge un grand nombre de savoirs, comme l'histoire, la géographie, l'anthropologie, etc. Cependant, il n'en fétichisera aucun, il ne lui donnera qu'une part indirecte à l'énonciation. La pratique de l'écriture du voyage va mettre en scène tout un ensemble de connaissances du Japon, au lieu de simplement les utiliser. C'est ce que Barthes appelle la réflexivité infinie du savoir, le discours dramatique qui va déployer la connaissance dans une pratique non épistémologique du discours (Barthes, 1978, 17-9). Dans l'écriture de voyage, l'énonciation, la dimension épistémique ainsi que la dimension symbolique déployée par le récit sont donc appelés par un champ ludique du langage. L'énonciation n'est pas soumise aux exigences de la connaissance et de la vérité d'un objet. La connaissance au sujet du Japon n'est donc pas un impératif moral de connaissance, elle pourra être considérée comme une certaine sensibilité de l'auteur, elle sera appelée dans le cadre de l'espace de drague ouvert par le texte. En ce sens, même si la connaissance portera toujours sur l'objet Japon, elle sera appelée par l'auteur et son énonciation. L'acte même d'énonciation ne sera

pas considéré uniquement comme une transparence de l'objet, comme c'est le cas dans des pratiques linguistiques à tendance référentielle forte. L'auteur interviendra comme la figure centrale qui va permettre de donner une certaine cohérence au texte. Toute l'énonciation, même quand il sera question de la vérité qui constitue un objet, devra être ramenée au sujet ; même la connaissance objective doit passer par la figure de l'auteur :

Si j'avais à dire au lecteur quelque aventure d'un grand intérêt, peu lui importerait qui je sois ; mais je ne puis présenter que quelques petites remarques fort peu importantes, comme on sait, que quelques nuances plus ou moins vraies, et pour sympathiser un peu avec les assertions du *touriste*, il faut savoir à quel homme on a à faire (Stendhal, 1838, 91).

Plutôt que de parler de connaissance, il semblerait donc plus approprié de parler de réflexions qui ne pourront totalement s'inscrire dans le régime du vrai et du faux. Les textes de voyage au Japon vont permettre l'énonciation d'une certaine réflexion du sujet, qui sera marquée plus par l'interrogation et le doute que la clôture d'un savoir constitué :

Le gouvernement paraissait décidé à marcher dans une voie qui devait le mettre, dans peu d'années, en mesure d'avoir une sérieuse influence dans les mers de l'Orient. Avait-il simplement pour but de protéger ses côtes, ou rêvait-il quelque entreprise contre les Chinois ? Ne voulait-il pas prendre, lui aussi, sa part d'influence, peut-être même de territoire, chez ses voisins, dont il voyait les Européens prendre chaque jour quelques débris ? C'est ce que l'avenir décidera (du Pin, 1868, 12).

Le côté littéraire de la pratique de l'écriture du voyage va donc donner lieu à un jeu d'échange et de renvoi entre connaissance et symbole qui fera apparaître un équilibre

différent entre ces deux dimensions selon les textes particuliers. On ne peut cependant pas parler de deux types, de deux manifestations de l'écriture du récit selon que l'emphase soit mise sur la dimension subjective ou la dimension objective. En effet, dans les deux cas, le schéma communicationnel demeure le même, et est centré autour du voyageur-écrivain et d'une pragmatique érotique du langage. Plutôt que d'établir des distinctions rigides, il serait donc plus à propos d'aborder la question du point de vue d'une échelle souple, d'une échelle du sujet à l'objet. Chassiron revient sur les deux tendances qui vont présider à l'écriture du voyage :

Lorsqu'on publie une relation de voyage, et que l'on vise à intéresser ceux qui la liront, il y a deux manières de procéder :

La première, une dose suffisante de mémoire, d'imagination et de littérature étant donné, consiste, une fois de retour chez soi, à composer, sur des notes plus ou moins exactes, ou prises en courant, des récits attachants, habillés selon l'expression consacrée, de cette couleur locale et entremêlés d'historiettes amusantes ; quitte, il est vrai, à altérer souvent la vérité des individualités ou des choses, ou à faire bravement du posthume en fait d'actualité.

La seconde, un journal de chaque jour, rigoureusement exact jusqu'à la minutie, et où le familier vient se mêler au sérieux, étant également donné, se réduit à transcrire presque littéralement ce journal ; quitte aussi à réajuster quelques phrases, à adoucir quelques angles, en supprimant des personnalités qui auraient fait leur temps ; à harmoniser, en un mot, un ensemble que les incidents divers d'un voyage long et lointain auraient pu rendre nécessairement décousu (Chassiron, 1861, vii-viii).

Le fait que la dimension objective et référentielle l'emporte sur la dimension subjective et émotionnelle ne renvoie donc pas à deux schémas communicationnels distincts. Ce fait renvoie uniquement à la position et la valeur prise par l'auteur. Lapeyrère,

dans son second texte sur le Japon, écrira : « Le moi est haïssable, a dit un philosophe célèbre ; c'est surtout au voyageur que cette phrase doit s'appliquer. Pénétré de cette idée, je me suis efforcé de rester toujours au second plan, n'entrant en scène que quand cela devenait absolument nécessaire et le plus rarement possible » (Lapeyrère, 1885, iii). L'équilibre entre connaissance et symbole ne sera pas stable, mais c'est la possibilité même d'une cohabitation différentielle de ces deux modalités du langage qui sera rendue possible par une pratique de l'écriture à mi-chemin entre connaissance et littérature. Le Japon, la destination du voyage déployée dans cette pratique d'écriture sera donc un objet mi-réel mi-fantastique.

Conclusion

Le renversement du platonisme, pour ne pas prendre la forme stérile d'une discussion simplement théorique, doit être mis en œuvre par une analyse particulière. On a pu constater de l'analyse des textes sur le Japon, que le langage ne pouvait être considéré comme un élément communicationnel neutre. Quand il est question de différentes pratiques d'écriture, de différents langages, les distinctions ne se situent pas au niveau rhétorique ou thématique. Il s'agit bien de la manière dont le langage participe, constitue une modalité particulière de la dynamique communicationnelle. Par-delà tout ce qui est énoncé dans les différents textes, les différents langages vont participer à des schémas communicationnels distincts qui vont déterminer les agents de l'interaction et les modalités de la relation qu'ils entretiendront.

Qui plus est, on constate que le déploiement du Japon dans le champ textuel, son évaluation, ne doit pas s'ancrer et prendre pour étalon le Japon, mais se situer au niveau des pratiques discursives qui vont mobiliser le Japon. En somme, l'unité et la cohérence des pratiques ne porte pas sur le tableau dressé, sur les thèmes récurrents ou le niveau de pertinence d'une information qui pourrait justifier son énonciation. C'est bel et bien une certaine conception de l'élément langagier qui va rendre compte des similitudes et des différences entre les différents textes. L'écriture du Japon ne concerne donc tellement le Japon, que les agencements discursifs dans le champ francophone, et la manière dont ils ont présidé à la prise en compte d'une des figures de l'autre.

Les types selon lesquelles ont été structurés les textes renvoient à ces différents usages de l'élément langagier. En reprenant les travaux de Barthes et de Foucault, nous avons donc suggéré qu'à chaque type correspond une physiologie du langage particulière. Cependant cette typologie ne renvoie pas au fondement de ces discours, à leur cause, mais est bel et bien un effet de la critique, une modalité de la structuration des textes considérés au niveau de leur surface. Les typologies ne sont donc pas tellement l'extérieur des discours, l'agencement concret qui aura présidé à leur énonciation, mais correspondent à une certaine problématisation des discours concernant le Japon, problématisation qui met en son centre le rapport à l'autre et la modulation de ce rapport par différentes pratiques discursives.

La typologie ne renvoie donc pas à une modalité fermée et exclusive. Les textes, la matérialité du livre, ne s'inscrivent pas uniquement dans un seul type. Les différents champs textuels qui ont déployé le Japon ne renvoient pas à un champ homogène, mais bien plutôt à un champ hétérogène où différentes physiologies du langage cohabitent et s'entrecroisent. Ce point, la question principale renvoie à un problème récurrent qui a été annoncé dans ce travail comme la limite réflexive de l'analyse, à savoir le statut et la valeur d'une typologie des actes langagiers. Sans pour autant aborder de front cette question, ce qui aurait eu pour conséquence de projeter le travail dans d'autres directions, nous avons essayé de pointer vers diverses lignes de fuites qui permettraient de rendre compte de l'enjeu de cette interrogation. La problématique réflexive a été abandonnée ici pour mener l'analyse, mais elle sera reprise et abordée directement dans l'avenir.

La typologie de l'écriture du Japon entre le XVI^e et le XIX^e siècle témoigne des deux axes principaux qui ont guidé cette analyse. D'une part, la typologie des pratiques textuelles va s'échelonner selon l'axe du lisible et du scriptible. Dans une certaine mesure, tous les textes retenus pour cette étude s'inscrivent dans le champ du scriptible. En d'autres termes, un des rares critères discriminants du corpus était la présence de cette exigence de vérité de l'énonciation, la présence d'une physiologie référentielle du langage qui arrêta l'interprétation et l'indécision, et isolait le discours de toute dimension productive et immanente. Le jeu du langage en lui-même ne renvoyait alors pas à un jeu infini, mais à une pratique « relativement plurielle » du langage où la connotation jouait un rôle important. D'autre part, un certain décalage était instauré au niveau de ces physiologies lisibles et scriptibles. Plutôt que de renvoyer à un champ indifférent, nous avons essayé de faire ressortir au sein de chacune de ces physiologies différentes modalités. Dans le champ du scriptible, différentes formes de vérité participaient au déploiement d'objets nouveaux, ainsi que d'agencement différents entre le sujet connaissant et l'objet connu. D'autre part, la dimension lisible, le champ du symbole lui non plus ne renvoie pas à un champ homogène. Au savoir qui prend toujours des formes déterminées ne s'oppose pas un champ indéterminé et homogène du symbolique – ou du poétique, ou du littéraire, ces trois termes renvoyant à une physiologie du langage basée sur le jeu et le plaisir, hors de toute conception référentielle. Le régime du symbole lui-même est sujet à variation. D'une part, toute la structure symbolique dans laquelle est prise le Japon change : tantôt une « prose du monde » cosmologique, tantôt une « prose du monde » avec en son centre l'homme

universel, ou bien le développement civilisationnel. D'une façon plus importante, au-delà de tout contenu et de tout code symbolique, nous avons voulu mettre en évidence deux régimes du symbole. Tantôt le symbole se veut propriété du monde, tantôt une problématisation du langage par le sujet-écrivain. La vérité, mais aussi le symbole s'inscrivent dans toute une pragmatique qui renverra le langage au niveau des pratiques, au niveau d'agencements affectifs différents.

Cependant, bien que tous les textes participent à la fois d'un usage épistémique et d'un usage symbolique du langage, la typologie permet de mettre en avant les différents degrés de participation des textes à ces dimensions. La physiologie de l'écriture de la mission, ainsi que la physiologie de la classification renvoient à un axe fort de l'exigence épistémique. Ces textes, plus que ceux du mémorable ou du voyage touristique, vont s'inscrire avant tout dans une dynamique référentielle du langage, et la dimension accordée au symbolisme et à la connotation, même si elle n'est pas totalement inexistante, occupe une importance relativement faible. Cependant, et malgré cette similitude au niveau de la pratique du discours, on constate que les quatre types retenus inscrivent l'exigence épistémique dans une forme de vérité différente. Les textes du mémorable et de la mission vont déployer autour du Japon un champ d'actualité – des individus, des coutumes, des objets. Dans cette mesure, on pourrait affirmer qu'il ne s'agit pas tant du Japon qui est l'objet des discours de savoir, mais plutôt d'occurrences actuelles provenant du Japon. Avec la forme de vérité de l'enquête, le Japon est le cadre dans lequel se déploieront les objets de savoir, mais pas l'objet du savoir en lui-même. Le Japon sera comme le collage

des différents éléments actuels qui le composent. Les textes de la classification et du voyage touristique, quant à eux, vont déployer le Japon dans un champ de virtualité. C'est vraiment avec la pratique de l'examen, donc d'une modalité particulière du discours scriptible, que le Japon devient un objet de connaissance à part entière. La connaissance dans ce cas ne sera pas dépendante d'un témoignage, du constat d'une actualité. La connaissance portera sur un élément dont on ne peut pas faire l'expérience, mais qui imprime néanmoins une certaine cohérence à tout ce qui caractérisera le Japon. À travers le Japon, c'est donc la population, les Japonais qui seront enrôlés par le savoir, et caractérisés par la virtualité à laquelle renvoie le caractère.

Une fois la valeur scriptible des pratiques identifiées, la typologie s'est déployée le long de la forme prise par ces modalités du discours de la référence. Une certaine différenciation s'inscrit au cœur même de la pratique du platonisme. Et la connaissance par enquête et la connaissance par examen vont considérer le Japon comme un objet de savoir, mais la forme prise par la connaissance va articuler le rapport au Japon, va déterminer le champ épistémique et investir l'objet de connaissance de relations de pouvoir distinctes. Dans le cas de la vérité de l'enquête, les modalités du pouvoir vont permettre une intervention au niveau du sujet connaissant. Dans le cas de la vérité de l'examen, les modalités du pouvoir vont permettre une intervention directe sur l'objet de connaissance. En d'autres termes, le Japon est intégré dans les deux cas dans un processus d'objectivation ayant pour finalité un savoir, mais un savoir qui va articuler de façons différentes le Japon dans le champ de la connaissance – et à ce niveau, où le discours médiatise une information

au sujet d'un objet, la question de la langue ne se pose pas. La connaissance est la même, et le discours-instrument est un vecteur neutre d'un champ qui lui est extérieur et qui vaut hors de toute énonciation.

L'exigence de l'unité de la langue qui a accompagné ce texte ne tient donc pas à la valeur scriptible des textes, mais plutôt à la valeur lisible qui les traverse tous à différents degrés. Si les textes de mission pointent vers le degré zéro du symbolisme, ils ne l'atteignent pas. De la même manière que l'écriture du mémorable et du voyage touristique participent quand même en partie à la valeur scriptible du langage, les textes à forte teneur épistémique déploient tout de même le Japon dans un champ symbolique. La question de la langue ne poserait donc pas problème pour une approche qui ne s'intéresserait qu'aux discours de vérité. Elle devient néanmoins centrale pour toute approche critique, qui va s'attacher aux physiologies du langage et chercher le jeu du langage en lui-même. Le renversement du platonisme, le travail de sape de la langue demande à ce que l'on considère les lignes de fuites qui sont présentes dans chaque affirmation de vérité.

Or, on constate d'après cette analyse des textes sur le Japon deux choses. D'une part, on constate, suivant toute une tradition herméneutique qui suit Nietzsche, que *la* vérité n'existe pas ; que différents régimes de vérité coexistent dans un même espace historique, et génèrent des effets de pouvoir aux économies de fonctionnement distinctes. Un autre point, peut-être plus important, doit être mis en avant. En effet, bien que le discours de la vérité, en d'autres termes une pratique du discours qui est fondée sur la représentation, et

tout l'agencement affectif qu'il suppose, soit un élément central des productions discursives – élément qui, de surcroît génère tout un ensemble d'effets de pouvoirs – il n'épuise pas l'ensemble du texte. Une analyse qui se focaliserait uniquement sur la dimension épistémique de l'énonciation ne saurait rendre compte d'une façon nuancée des pratiques discursives. On constate en effet que les textes portant sur le Japon, bien qu'ils aient tous selon un certain degré une exigence de vérité, ne sauraient se limiter à cette dimension de connaissance. Tous ces textes peuvent se placer sur la ligne de la représentation, mais sont aussi traversés par une multitude d'autres dynamiques. L'affirmation de Charlevoix constitue un exemple admirable de ce point :

Mon dessin est qu'on trouve ici de quoi s'édifier, et de quoi s'instruire ; de quoi nourrir sa piété, et de quoi se remplir l'esprit de connaissances utiles ; j'y ai même de temps en temps ménagé de quoi se délasser de l'attention, que demande une lecture sérieuse (Charlevoix, 1736, vi).

Pinto, quant à lui, va déployer encore plus les différents usages dont peut faire l'objet son texte, et inscrire son énonciation avant tout dans un champ de l'affect qui ne saurait s'inscrire intégralement dans celui caractéristique de la connaissance et de la recherche désintéressée de la vérité. La démarche de vérité ne vaut alors jamais en elle-même, mais s'articule et s'inscrit dans une typologie affective plus vaste qui l'englobe :

je m'assure que vous lirez fort peu de choses qui ne vous soient agréables. Car ici les mélancoliques trouveront sans doute des sujets de raillerie dans les superstitions des Gentils, les plus sérieux des maximes remarquables en leur gouvernement politique : les doctes de l'admiration en la diversité des sectes et des opinions de plusieurs nations différentes, les affligés du contentement en la considération des disgraces, et des prospérités de la vie ;

les sages des subtilités d'esprit, en ce qui regarde les coutumes de ces peuples d'Asie ; les malheureux des exemples pour se consoler eux-mêmes par les infortunes d'autrui ; les avaricieux des richesses en abondance, et les grands courages des sujets d'entreprise et de guerre. En un mot, je ne doute point que ces Relations ne contentent tous ceux qui prendront la peine de les lire, hormis les ignorants, qui possible n'y trouveront rien à leur goût (Pinto, 1628, Avertissement au lecteur).

Tous les textes considérés maintiennent donc, selon des degrés divers, une certaine dimension symbolique. Les pratiques d'écriture qui ont pris en compte le Japon jusqu'à la fin du XIX^e siècle sont toutes traversées d'une ligne de fuite qui échappe à la sanction épistémique. Dans cette mesure, l'analyse devait s'inscrire dans une seule et même langue, afin de lire côte à côte tous les différents textes, et d'apprécier ce que leur pluriel mobilisait de similaire. Cette mobilisation du Japon dans le champ symbolique s'est faite selon plusieurs modalités. On retrouve le thème d'un Japon plus noble – tantôt plus proche d'une pureté originelle en concordance avec les desseins divins, tantôt comme témoignant d'une humanité plus raisonnable avec des valeurs supérieures. On retrouve également des évaluations négatives, le Japon comme une contrée qui a abandonné les voies de Dieu et est habitée par le Diable. Le thème du Japonais cruel et despotique revient fréquemment, et témoigne d'une réinterprétation des textes de mission selon les lignes d'un projet épistémique ancré non plus dans une connaissance de l'actuel, mais de la virtualité d'une population. En passant de l'enquête à l'examen, les princes ennemis sont devenus les Japonais cruels. Finalement, on retrouve l'évaluation d'un Japon qui est en retard sur

l'Europe, qui se trouve à un degré de développement inférieur, et témoigne d'une civilisation bien peu moderne.

Au-delà des thèmes et du contenu symbolique mobilisé, on a pu structurer les textes selon deux modalités symboliques. Ici, les divisions ne suivent pas les mêmes lignes que les deux régimes épistémiques suggérés par le savoir de l'enquête et le savoir de l'examen. De la pratique de l'écriture du mémorable jusqu'à la pratique de la classification, c'est une même modalité symbolique que l'on retrouve. Les codes et les systèmes changent, mais le symbole reste toujours ancré dans l'objet du discours. Dans ce cas, le symbole devient une propriété du Japon, et traverse l'écriture comme dans une transparence du langage. L'acte d'énonciation n'est pas problématisé, et le jeu du langage que suppose cette modalité symbolique vaut en lui-même. Avec l'écriture du voyage touristique, le symbole va s'articuler autour d'une économie discursive nouvelle. Le jeu du langage dans lequel est pris le Japon symbolique est alors concomitant d'une problématisation nouvelle du langage et de l'énonciation par le sujet écrivant. Le touriste est celui qui ne va pas faire de tout le champ d'énonciation du Japon une transparence de l'objet – connu tantôt à travers l'enquête, tantôt à travers l'examen – mais qui va problématiser le langage et la production de sens. Le déploiement du Japon dans le champ symbolique est alors le résultat d'une nouvelle valeur prise par le voyage et son écriture ; le symbole est associé à l'écrivain, et une nouvelle exigence esthétique et érotique du récit.

Cette interrogation sur le symbolisme qui a accompagné jusqu'à la fin du XIX^e siècle – à différents degrés et selon différentes modalités – toute écriture du Japon permet dans une certaine mesure de porter une réflexion sur le rapport à l'autre qui s'inscrit dans différentes pratiques d'écrire. Elle permet en retour de poser une évaluation sur la manière dont le Japon a émergé et s'est reproduit sur la scène du discours. En somme, ce point a permis de mener une interrogation sur la manière dont l'autre que constitue le Japon s'est inscrit dans le champ communicationnel, soit politico-social, francophone. Si l'évaluation ne porte pas sur le succès de l'entreprise épistémique de chacun des textes, elle permet, en se penchant sur les pratiques discursives, d'évaluer les différentes modalités à travers lesquelles on a pu faire du langage une certaine manière d'atteindre l'autre.

Si certains textes se sont donc fixé comme objectif d'atteindre le degré zéro du symbolique, on peut supposer que le jeu qui entretient et reconduit ces textes ne se situe pas au niveau de l'objet – du Japon, qui ne serait finalement qu'une chimère – mais peut-être au niveau de la pratique scriptible, et son rapport au monde et à l'autre une fois qu'il est objectivé. Plutôt qu'un seul et même Japon qui serait décliné selon différentes voies, il faut alors considérer qu'à chaque typologie des pratiques discursives correspond un Japon particulier – avec les continuités et ruptures que suppose le passage d'une physiologie à une autre. Le Japon caractérisé comme un ensemble de mœurs, de caractéristiques virtuelles, de dynamiques naturelles d'une population n'est pas une chimère, dans la mesure où ce savoir réfère bien à une dimension de la réalité non-discursive. La pratique scriptible du discours ne renvoie pas à une conscience fautive, à un effet de la différence qui n'a ontologiquement

aucune validité. Sur ce point nous sommes en accord avec Foucault, quand il affirme que les dispositifs de pouvoir-savoir, un certain investissement et usage de la pratique langagière, marquent effectivement le réel, inscrivent dans le réel un champ d'objet qui sera soumis au partage du vrai et du faux (Foucault, 2004, 22). Il n'est donc pas question de dénoncer un usage faux du langage, ou bien encore de dénoncer la mobilisation dans le domaine du savoir d'objets qui n'existent pas. Le discours de vérité a une certaine effectivité et une validité ; il correspond à une certaine modalité et pratique du discours qui cohabite avec d'autres usages – comme par exemple le dialogue, le poème, ou bien encore l'ordre, qui aura été le grand absent des pratiques considérées dans le cadre de ce travail. La question du renversement du platonisme, quand confrontée au discours de la vérité, ne doit faire poser l'interrogation sur la forme de savoir, ou encore sur les objets soumis au vrai et au faux, mais sur la manière dont les différents discours de savoir président à une relation donnée. Il s'agit en somme de s'interroger non pas sur la vérité ou la réalité d'un langage référentiel, mais d'évaluer cette pratique, ses possibilités et comment elle s'inscrit dans un certain projet de vie et de coexistence. Et dans la mesure où le rapport au Japon passerait intégralement par sa connaissance – par la connaissance d'un sujet sinon méditant au coin du feu, du moins pensant hors du monde – tout un champ interactionnel se voit refusé.

On peut voir que dans *Le sophiste*, l'étranger d'Élée devient un participant du dialogue (Platon, 1955d, 216a-218b). Le sophiste lui-même dont il sera question dans le dialogue ne se présente pas tant comme une figure de l'altérité que comme l'effet et le résultat du dialogue ; il n'est pas tant question d'objectiver le sophiste que de composer son

modèle (Platon, 1955d, 221c). Par contre, dans cette étude, un point commun relie tous les textes. En effet, ces textes ne mobilisent pas le Japon comme interlocuteur dans une pratique de dialogue – ils constituent tous une pratique monologique qui ne fait que pointer vers le Japon. A travers les pratiques discursives, c'est la modalité de ce pointage qui est visée. On constate alors que si la démarche épistémique ne peut que se déployer qu'en faisant du Japon ou du Japonais un objet de savoir, les différents agencements lisibles suggèrent une certaine valeur plus porteuse et productive. Les modalités symboliques, même si elles connaissent une mutation – particulièrement avec l'émergence du personnage du touriste écrivain – tendent néanmoins toutes vers une certaine possibilité de vie et de rapport au Japon qui ne saurait être dévalué. Faire du Japon un objet de symbole – qu'il s'agisse d'un symbole à connotation positive ou négative – permet de mobiliser une certaine dynamique positive du langage, et une potentialité créatrice attribuée au rôle de l'autre. Le problème, évident dans le cas de l'écriture du voyage touristique, survient quand le symbole est soumis à une exigence de vérité. Dans ce cas, la promesse du voyage est toujours déçue. Par contre, la dimension symbolique en elle-même inscrit toujours le Japon dans une certaine promesse d'émerveillement. De Marco Polo à Dalmas, les pratiques d'écriture ont connu de nombreux changements, la figure du Japon s'est trouvée modifiée, mais l'écriture conserve néanmoins toujours cette dynamique qui accompagne le déploiement du Japon dans le champ francophone. Pris dans une modalité monologique, le discours du Japon sera toujours plus riche quand déployé dans le champ du jeu et du

poétique. L'exotisme auquel répond le Japon fait toujours écho à une certaine invitation au voyage et à la rencontre de cet autre.

Ce travail se distingue donc de (très) nombreux égards de la démarche adoptée par Said. Pour celui-ci, l'orientalisme est le discours qui va aller de paire avec les pratiques impérialistes et coloniales qui ont débuté au XVIII^e siècle. Said va définir l'orientalisme par une certaine cohérence d'idées et de valeurs associées à l'Orient (Said, 2003, 39-41). On pourrait donc supposer que Said s'attache avant tout à une des manifestations, à une pratique discursive parmi d'autres qui ont informé l'écriture de l'Orient – et qui pourrait par conséquent rendre compte de l'écriture du Japon. Or, cette démarche semble problématique dans la mesure où elle va qualifier les formations discursives en fonction de leur contenu, et non de leur forme ou de leurs effets ; le discours ne relève pas du champ des pratiques. En effet, ce qui va imprimer une certaine cohérence entre les textes historiques, scientifiques ou même littéraires est une conception identique de l'Orient. À cet égard, un discours qui ne ferait qu'inverser les termes de l'appréciation ne serait plus considéré comme un discours orientaliste.

D'une façon plus fondamentale, toutes les insuffisances que l'on rencontre chez Said proviennent d'une vision particulière du langage, qui ne donne à son travail que des apparences de critique. Said va établir une distinction entre la connaissance des autres qui est le résultat de la compréhension, et la connaissance qui s'inscrit dans une campagne d'auto-affirmation belligérante. D'un côté un discours sans souci de savoir réel (« real

knowledge »), de l'autre une connaissance de l'autre sans distorsion (« distorted knowledge of the other »). La critique est donc fondée sur des principes humanistes, sur la capacité d'un usage rationnel de la pensée (Said, 2003, xix-xxiii). Chez Said, l'orientalisme renvoie à la façon dont différentes cultures sont homogénéisées et simplifiées par une représentation qui occulte son objet (Scott, 2008, 66). Toute la démarche de Said s'inscrit donc dans le paradigme de la représentation, et la critique qu'il présente ne consiste qu'à dénoncer une représentation qui ne passe pas l'épreuve du modèle dont parlait Deleuze.

En effet, ce qui va donc caractériser l'approche de Said est une certaine conception in-différente du discours – le discours sera invariablement inscrit dans le champ de la représentation. Qui plus est, le champ de la représentation lui-même est invariant. Les cohérences discursives relèvent uniquement du contenu, et toute la dimension pragmatique de l'écriture est occultée. Le plan du discours est homogène, et Said va postuler une certaine correspondance entre signification et interaction ; les modalités de l'interaction discursive avec l'Orient se réduisent à ce qui en est dit, à la manière dont il est représenté. En faisant de la sorte, la valeur communicationnelle, le schéma d'interaction qui accompagne chaque pratique d'écriture ne peut pas être abordé. Le langage ne fait pas l'objet de pratiques différentes, il se déploie toujours selon un même plan, qui plus est un plan où connaissance et pouvoir s'entrecroisent. Or, on a pu constater dans cette étude que les thèmes et valeurs associés au Japon diffèrent d'un auteur à l'autre. La cohérence des thèmes ne permet pas d'atteindre le niveau où l'écriture, et d'une façon plus générale le langage, est une pratique, renvoie à un agencement communicationnel donné.

Said va supposer que tout discours va engager des relations de pouvoir dans le champ des pratiques non-discursives. Pour Said, l'orientalisme est une vision politique qui va structurer les différences entre le familier et l'exotique (Said, 2003, 43). Nous avons non seulement suggéré que le rapport entre discours et pouvoir n'allait pas de soi, mais aussi que l'économie même des relations de pouvoir et leur rapport au discours se modifie. De la même façon qu'il n'y a pas *le* discours, il n'y a pas *le* pouvoir. Tout d'abord, et comme il a été fait mention dans cette étude, le lien entre discours et pratique n'est pas donné. Il existe différents usages du discours qui ne se prêtent pas à l'intégration dans une stratégie de pouvoir, et parmi les discours qui s'y prêtent, le pouvoir ne se définit pas fatalement en termes de contrôle. Les pratiques de l'écriture de la mission et de l'écriture de la classification ont montré que, si le discours de la représentation a pour vocation de renvoyer à un non-discursif – et donc de participer à une stratégie de pouvoir – la représentation de l'actuel et du virtuel ne s'inscrivent pas dans une même économie des relations de pouvoir. De la représentation de l'actuel à la représentation du virtuel, c'est le mode d'être même des relations de pouvoir qui se voit renouvelé. On a vu ensuite dans le cas du Japon que l'usage représentatif du discours n'est pas la seule pratique dans laquelle a été intégrée le Japon. Or, Said va s'attacher à considérer le champ littéraire à la lumière des critères de la représentation. Said ne peut pas concevoir que le texte de Flaubert ne se positionne pas dans un rapport authentique à l'Orient ; l'exotisme renvoie avant tout à une région poétique, qui ne se réfléchit pas en termes de vrai ou de faux (Bender, 2007, 875-8). L'exotisme, même s'il s'agit d'un thème récurrent dans les textes sur le Japon – à la notable

exception des textes de mission – ne renvoie pas au champ de la représentation, mais au champ du symbolique et du poétique. L'exotisme n'est pas l'assise d'un pouvoir, c'est une modalité du langage qui justement se déploie dans le pli du langage. Ce qui caractérise les différentes physiologies du langage ne se situe pas au niveau des thèmes, mais au niveau du schéma d'interaction qu'engage chaque pratique langagière. Le langage de la vérité et le langage poétique ne peuvent donc, d'un point de vue communicationnel, être assimilés l'un à l'autre. Qui plus est, l'exotisme, en tant qu'il s'agit d'un thème qui renvoie à une modalité symbolique du langage, constitue une alternative à la simple représentation de l'autre qui s'inscrirait dans le champ du vrai ou du faux.

Ce n'est donc pas le contenu qui détermine les propriétés et caractéristiques communicationnelles – exotique ou commun, noble ou vil, etc. – mais les pratiques discursives qui enrôlent l'autre. L'orientalisme n'est donc pas comme l'affirme Said un mode de pensée qui établit des différences épistémologiques et ontologiques entre l'Orient et l'Occident (Said, 2003, 2). L'orientalisme selon cette conception ne renvoie ni à une forme de la connaissance ni à une modalité de l'être ensemble ; c'est un simple stéréotype. Une perspective critique qui s'inscrit dans le renversement du platonisme devrait plutôt supposer que l'orientalisme est une manifestation concrète d'un schéma communicationnel plus général, qui va combiner une certaine forme épistémique à une stratégie de pouvoir donnée. Avant de considérer que l'orientalisme est un discours qui va situer les orientaux comme inférieurs aux occidentaux, il importe de s'interroger sur la démarche qui va faire de la population l'objet du discours. Dans la mesure où l'Orient ne renvoie pas à une réalité

transcendante, il faut aussi pouvoir apprécier la manière dont l'émergence dans le champ du discours de la représentation de l'objet « population » est en lui-même significatif. Les critères employés pour la comparaison et les termes de l'évaluation eux-mêmes sont secondaires par rapport à la possibilité brute de l'émergence de la population comme objet de discours et cible de pouvoir. Ce ne sont pas les discours qui vont considérer les japonais comme inférieurs qui vont être regroupés sous une même catégorie, mais les discours qui considèrent le Japon à partir d'une virtualité de comportement de sa population.

Les préjugés de la démarche de Said occultent donc ce qui devrait être la question fondamentale de toute étude sur le langage et l'autre, mais que Said se contente uniquement de poser : « Perhaps the most important task of all would be to undertake studies in contemporary alternatives to Orientalism, to ask how one can study other cultures and peoples from a libertarian, or a nonrepressive and nonmanipulative, perspective » (Said, 2003, 24). Le mouvement de la représentation est le propre de tout langage de la vérité ; identifier une pratique discursive par son objet, plutôt que d'insister sur la pratique discursive en elle-même, rate ce qui pourrait constituer la ligne de fuite du platonisme. Il ne s'agit pas de changer une représentation pour une autre, d'inverser les termes de la représentation ; mais d'opérer une mutation dans la substance langagière, d'abandonner et de subvertir le langage de la représentation. Avant même de poser la coexistence sous le signe d'une compréhension non-polémique, il importe donc de se demander si la coexistence passe par la connaissance ; chez Platon, la volonté d'entente valait en elle-même, et précédait toute connaissance possible. La coexistence, pour être possible, ne passe

peut-être pas par une démarche rationnelle, qui est soumise à l'objet – d'autant plus quand c'est l'un des protagonistes de la coexistence qui devient cet objet. Si la volonté de comprendre précède la volonté de coexistence, la relation ne pourra jamais se déployer dans un champ d'immanence, et être porteur de toute une productivité de la relation. Les « *falsely unifying rubrics* » (Said, 2003, xxviii) témoignent de l'attachement de Said à une connaissance qui, elle, serait authentique. Il y a donc non seulement un certain « épistémocentrisme », mais également une certaine confusion quant à la vérité – ou plutôt la réactivation d'une des facettes les plus caractéristiques du platonisme. Le rapport au monde, la téléologie ultime du langage n'est pas forcément dans le champ de la vérité objective, de l'usage du langage qui s'inscrit dans une pratique de méditation. La critique de Said est basée sur un humanisme qui va considérer l'humain d'un point de vue universaliste, où les modalités du rapport de l'homme au monde sont invariantes et s'échelonnent sur l'axe de la connaissance. Or, une telle pratique du langage suppose déjà un certain rapport au monde et à l'autre qui prohibe toute coexistence.

On ne peut pas supposer qu'il y ait d'un côté une connaissance comme volonté de domination, et d'un autre une connaissance qui respecte l'autre et le considère dans son intégrité. Aucune connaissance n'est vraiment neutre. Il y a différentes sortes de connaissance, mais à chaque fois c'est un complexe, un agencement affectif particulier qui se déploie, et qui va opérer l'isolement du sujet de connaissance au monde qu'il se représente. Il n'y a pas la vraie connaissance rationnelle et une pseudo-connaissance basée sur la passion, mais il y a des usages du langage qui ne sont pas soumis à une vérité

objective et qui ont pour finalité la relation. Ce qui est significatif dans tous les textes étudiés dans ce travail est le fait d'enrôler l'autre dans un monologue ; le contenu importe peu au vu de l'interaction qui accompagne cette démarche. On pourrait même se demander, une fois que le rapport à l'autre ne passe plus par le dialogue, si c'est vraiment la démarche de connaissance qui constitue la voie d'accès la plus noble. Si on se place du point de vue de l'esthétique du monologue, déployer l'autre dans le champ du symbole demeure peut-être plus propice à un voyage et une expérience humaine que la démarche de connaissance.

Si le projet critique, le renversement du platonisme, doit donc rejeter une approche qui s'inscrive dans la mouvance qui accompagne une réflexion sur l'orientalisme, on peut encore en conclusion se demander dans quelle mesure une approche critique qui va se placer au niveau de la pragmatique du discours peut mener cette entreprise à bien. En effet, ce travail a cherché à suggérer qu'à partir du moment où le déploiement du Japon se fait dans un champ monologique, une pratique scriptible du discours, autrement dit, une pratique qui se déploie dans le champ du symbole, échappe au paradigme du platonisme. Dans la mesure où le discours du symbole ne se trouve ni fondé ni légitimé par un objet, toute la dimension référentielle du discours est subvertie et abandonnée. On peut toutefois encore se demander si une analyse des textes concernant le Japon se faisant dans le champ du symbole ne renouvelle pas selon d'autres lignes tout l'agencement qui est lié à l'usage épistémique du discours tel qu'on le retrouve chez Descartes. De la vérité au symbole, les modalités ascétiques pourraient n'être que réaménagées, dans une certaine configuration qui témoigne néanmoins toujours de la négation du soi et du monde. L'écriture du Japon et

l'analyse qui en aurait été faite ne correspondrait donc qu'à une nouvelle modalité de sa négation. Il ne s'agirait pas d'incompréhension ou d'ignorance, mais d'un certain renouvellement d'une impossibilité. Dans le dernier aphorisme de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche revient sur cette question de l'interprétation et de l'ascétisme. Relisons-le et suivons Nietzsche dans la dernière interrogation de ce travail :

Si l'on fait abstraction de l'idéal ascétique : l'homme, l'*animal* homme n'avait jusque-là aucun sens. Son existence sur terre ne comportait aucun but ; « pourquoi l'homme ? » – était une question sans réponse ; la *volonté* de l'homme et de la terre manquait ; derrière chaque grande destinée humaine résonnait en refrain un « en vain ! » encore plus grand. *Voilà* justement ce que signifie l'idéal ascétique : qu'il *manquait* quelque chose, qu'un énorme *vide* entourait l'homme, – il ne savait pas se justifier, s'expliquer, s'affirmer lui-même, il *souffrait* du problème de son sens. Il souffrait également d'autre chose, c'était pour l'essentiel un animal *maladif* : or son problème ce n'était *pas* la souffrance, mais plutôt qu'il n'y avait pas de réponse à son cri : « *pourquoi* la souffrance ? ». L'homme, l'animal le plus vaillant et le plus endurci à la souffrance, ne refuse *pas* en soi la souffrance, il la *veut*, il la recherche même, pourvu qu'on lui en montre le *sens*, un pourquoi de la souffrance. C'est l'absence de sens de la souffrance et *non* celle-ci qui était la malédiction jusqu'ici répandue sur l'humanité, – *et l'idéal ascétique lui offrait un sens !* Jusqu'ici c'était le seul sens ; n'importe quel sens vaut mieux que pas du tout ; à cet égard l'idéal ascétique était le « *faute de mieux* » *par excellence* qu'on pouvait trouver. En lui, la souffrance était interprétée ; l'énorme lacune paraissait comblée ; la porte se refermait sur tout nihilisme suicidaire. L'interprétation – c'est indubitable – apportait une souffrance nouvelle, plus profonde, plus intérieure, plus vénéneuse, plus corrosive pour la vie : elle mettait toute souffrance sous la perspective de la *faute*... Mais en dépit de tout cela – l'homme était par là *sauvé*, il avait un *sens*, il cessait désormais d'être une feuille au vent, le jouet du non-sens, de l'« absence de sens », il pouvait désormais *vouloir* quelque chose, – peu importait d'abord vers quoi, pour quoi et par quoi il voulait : *la volonté elle-même était sauvée*. On ne peut absolument pas se cacher ce qu'exprime précisément toute cette volonté qui a reçu sa direction de l'idéal ascétique : cette haine de l'humain, plus encore, de la matérialité, cette répulsion devant les sens, devant la raison même, cette peur du bonheur et de la beauté, cette exigence d'échapper à toute apparence, à tout changement, à tout devenir, à la mort, au désir, à l'exigence même – tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté de néant*, une répugnance à la vie, une révolte contre les conditions les plus fondamentales de la vie, mais c'est et cela reste

une *volonté* !... Et pour répéter en conclusion ce que je disais au commençant : l'homme préfère encore vouloir le *néant* plutôt que de *ne pas* vouloir du tout... (Nietzsche, 1996, III §28).

On retrouve ici la critique initiale menée contre le platonisme. Chez Nietzsche, l'introduction de l'idéal ascétique par le prêtre correspond à une certaine modalité du langage. L'interprétation, dans cette configuration, permet de donner un sens. On constate cependant qu'il ne s'agit pas d'une valeur indéterminée – l'idéal ascétique ne s'inscrit pas dans le tout de la vie. Ou plutôt, l'idéal ascétique et son opération va s'inscrire dans le tout de la vie malade. C'est dans la mesure où l'interprétation donne un sens à la souffrance qu'elle témoigne d'un manque de vie et est porteuse de nouvelles formes de souffrance. La volonté qui est sauvée par l'idéal ascétique est déjà une volonté nihiliste, une volonté de néant. Ce texte semble donc nous permettre de se défaire du cas de conscience qui pourrait accompagner toute l'entreprise critique placée sous le signe du renversement du platonisme. En effet, on voit bien ici que selon Nietzsche le mouvement du prêtre ne consiste pas à donner un sens à la vie. Si cela était le cas, il n'y aurait plus alors pour la critique qu'à plier bagage, le problème du langage et de son rapport au monde serait réglé, toujours placé sous le signe de la réactivité et du nihilisme. Toute critique et toute analyse serait suspecte : on ne pourrait plus que se taire, sous peine de réactiver tout le champ de la morale de la négation de la vie. Nietzsche montre bien comment ce à quoi le prêtre donne un sens, c'est la *souffrance*. C'est à ce niveau que se situe le risque qui accompagne toute analyse, mais c'est aussi à ce niveau que se trouve la possibilité d'un dépassement du nihilisme. La

critique pourra donc être renversement du platonisme dans la mesure où elle parvient à déployer un usage du langage qui n'est pas marqué par la souffrance, qui ne fait pas de la souffrance le chiffre de la vie, qui ne fasse pas de la souffrance une faute. La critique devra donc être marquée au niveau même du langage qu'elle déploie, devra déployer une pratique du langage, une physiologie du langage qui affirme la vie. Ce n'est donc pas toute l'entreprise herméneutique qui est condamnée, mais une certaine modalité de l'interprétation. De plus, ce qui va caractériser cette modalité de l'interprétation ne relève pas de l'objet visé, ni même de l'évaluation de l'interprétation. C'est bel et bien en fonction d'un certain rapport au monde, de l'évaluation de la vie et de la physiologie du langage qui l'accompagne et qui est déployée par l'interprétation que la critique doit être comprise et évaluée.

On peut donc apprécier à ce niveau comment une analyse de textes et une critique est possible hors du modèle du platonisme, de la mauvaise conscience et de la faute. La critique doit être marquée, avant même ce qu'elle énonce, d'un affect affirmateur. Cela implique en retour d'accepter une certaine indécision, une reconnaissance du jeu. A ce niveau la critique et son objet se placent sur un même plan. C'est une critique qui va considérer le langage comme échappant à toute prise et vouloir saisir, et non pas une dénonciation. Le renversement du platonisme doit donc avant tout renvoyer à une attitude critique, qui ne sera pas celle de la résistance et de la lutte, mais une de la joie, de l'affirmation gratuite et du don.

Dans ce travail, nous avons cherché à mettre en évidence comment l'exigence de vérité est toujours contestée, envahie et parasitée par une ligne positive et affirmatrice. L'exigence de vérité est toujours subvertie par une certaine dynamique symbolique, par une pratique du langage. Le fait d'associer l'écriture du Japon au symbolisme et à l'exotisme peut dans une certaine mesure être considéré comme une forme d'orientalisme, ou du moins de colonialisme naïf qui va nier toute dimension de pouvoir et d'asservissement. Le but de ce travail a pourtant permis de soulever une question. On peut se demander en effet pourquoi il importerait plus de faire du Japon un enjeu de lutte et de pouvoir, pourquoi l'analyse des écrits portant sur le Japon doit se faire du point de vue du conflit. En procédant à une lecture des textes portant sur le Japon, cette analyse a cherché à épuiser la valeur de vérité des discours. En faisant de la sorte, c'est d'une certaine façon le nous-mêmes francophone qui prend une nouvelle valeur, affirmatrice et joyeuse. L'écriture du Japon peut mobiliser tout un ensemble de stratégies et tactiques, inscrire le Japon dans une dynamique de domination et d'asservissement. Mais une telle lecture ne ferait que réactiver la dynamique de la faute et de la souffrance. Au-delà de tout ce que l'écriture de l'autre peut véhiculer de mauvais et de réactif, la critique peut aussi être un plaisir exhibitionniste, et doit chercher à affirmer le noble et le bon. Plutôt qu'une histoire de la vérité et de ses effets, en s'attachant à tout ce que l'entreprise d'écriture a de symbolique, nous avons cherché à mettre en scène une curiosité et ses modalités d'expression. Curiosité non pas guidée par le manque, la crainte ou l'envie, mais une curiosité qui agit comme jeu et reconnaissance.

Bibliographie

Sources théoriques

- Adkins, A. W. H. 1973. « areth, texnh, Democracy and Sophists : Protagoras 316b-328d ». *The Journal of Hellenic Studies* (93). PP. 3-12.
- Angus, Ian. 2000. *Primal Scenes of Communication*. New York : SUNY Press.
- Ansell-Pearson, Keith J. 1986. « The Exoteric Philosophy of Friedrich Nietzsche ». *Political Theory* 14 (3). PP. 497-504.
- App, Urs. 1997. « St. Francis Xavier's Discovery of Japanese Buddhism. Part I ». *Eastern Buddhist* 30 (1). PP. 53-78.
- Aristote. 2004. *Éthique à Nicomaque*. Paris : Flammarion. Tr. R. Bodéüs.
- Artières, Philippe. 2002. « Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault ». Dans Frédéric Gros, dir. *Foucault : Le courage de la vérité*. Paris : PUF. PP. 11-34.
- Auslin, Michael R. 2004. *Negotiating with Imperialism*. Cambridge : Harvard University Press.
- Bakhtine, Mikhaïl. 1977. *Le marxisme et la philosophie du langage*. Paris : Minuit.
- Barthes, Roland. 1985. *L'aventure sémiologique*. Paris : Seuil.
- Barthes, Roland. 1984. *Le bruissement de la langue*. Paris : Seuil.
- Barthes, Roland. 1978. *Leçon*. Paris : Seuil.
- Barthes, Roland. 1973. *Le plaisir du texte*. Paris : Seuil.
- Barthes, Roland. 1971. « De l'œuvre au texte ». *Revue d'esthétique* n°24. PP. 225-232.
- Barthes, Roland. 1970. *S/Z*. Paris : Seuil.
- Barthes, Roland. 1966. *Critique et vérité*. Paris : Seuil.
- Barthes, Roland. 1964. *Essais critiques*. Paris : Seuil.
- Barthes, Roland. 1953. *Le degré zéro de l'écriture*. Paris : Seuil.
- Beasley, W. G. 1987. *Japanese Imperialism 1894-1945*. Oxford : Clarendon Press.
- Beillevaire, Patrick, dir. 2001. *Le voyage au Japon, anthologie de textes français 1858-1908*. Paris : Robert Laffont.
- Bender, Niklas. 2007. « Pour un autre Orientalisme : Flaubert et Michelet face à l'histoire ». *MLN* 122. PP. 875-903.

- Bennett, Jane, et William E. Connolly. 2002. « Contesting Nature/Culture. The Creative Character of Thinking ». *Journal of Nietzsche Studies* 24. PP. 148-163.
- Benveniste, Émile. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1. économie, parenté, société*. Paris : Minuit.
- Benveniste, Émile. 1966. « Catégories de pensée et catégories de langue ». Dans *Problèmes de linguistique générale I*. Paris : Gallimard. PP. 63-74.
- Bernard-Maître, Henri. 1953. « L'orientaliste Guillaume Postel et la découverte spirituelle du Japon en 1552 ». *Monumenta Nipponica* 9 (1/2). PP. 83-108.
- Berty, Valérie. 2001. *Littérature et voyage au XIX^e siècle*. Paris : L'Harmattan.
- Birault, Henri. 1962. « En quoi nous aussi nous sommes encore pieux ». *Revue de Métaphysique et de Morale* (1). PP. 25-64.
- Blondel, Eric. 1989. « La patience de Nietzsche ». *Nietzsche Studien* (18). PP. 432-439.
- Breton, Philippe et Serge Proulx. 1991. *L'explosion de la communication*. Paris : La découverte.
- Butor, Michel. 1995. *Le Japon depuis la France. Un rêve à l'ancre*. Paris : Hatier.
- Colman, S. J. 1966. « Nietzsche as Politique et Moraliste ». *Journal of the History of Ideas* 27 (4). PP. 549-574.
- Connolly, William E. 1993. « Beyond Good and Evil : The Ethical Sensibility of Michel Foucault ». *Political Theory* 21 (3). PP. 365-389.
- Cortese, A. 1995. « The Rise, Hegemony, and Decline of the Chicago School of Sociology, 1892-1945 ». *The Social Science Journal* 32 (3). PP. 235-254.
- Debaise, Didier. 2008. « Une métaphysique des possessions : Puissances et sociétés chez G. Tarde ». *Revue de Métaphysique et de morale*. A paraître.
- Deleuze, Gilles. 2003. « Préface pour l'édition américaine de *Nietzsche et la philosophie* ». Dans *Deux régimes de fous*. Paris : Minuit. PP. 187-193.
- Deleuze, Gilles. 2002. *L'île déserte*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Pourparlers*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1989. « Qu'est-ce qu'un dispositif ? ». Dans *Michel Foucault philosophe*. Paris : Seuil. PP. 185-195.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Le pli*. Paris : Minuit.

- Deleuze, Gilles. 1986. *Foucault*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1981. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1969. « Platon et le simulacre ». Dans *Logique du sens*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Paris : PUF.
- Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1980. *Mille Plateaux*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 2003. *Béliers*. Paris : Galilé.
- Derrida, Jacques. 1984. *Otobiographies – L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris : Galilé.
- Derrida, Jacques. 1978. *Éperons – Les styles de Nietzsche*. Paris : Flammarion.
- Derrida, Jacques. 1973. « Signature, événement, contexte ». Dans *La Communication*. Montréal : Éditions Montmorency. PP. 49-76.
- Derrida, Jacques. 1972. « Sémiologie et grammatologie ». Dans *Positions*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1968a. « La pharmacie de Platon ». *Tel Quel* (32). PP. 3-48.
- Derrida, Jacques. 1968b. « La pharmacie de Platon ». *Tel Quel* (33). PP. 18-59.
- Derrida, Jacques. 1967a. *La voix et le phénomène*. Paris : PUF.
- Derrida, Jacques. 1967b. *De la grammatologie*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1967c. *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Descartes, René. 1992. *Discours de la méthode*. Paris : Vrin.
- Descartes, René. 1979. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion.
- Eskildsen, Robert. 2002. « Of Civilization and Savages : The Mimetic Imperialism of Japan's 1874 Expedition to Taiwan ». *American Historical Review* 107 (2). PP. 388-418.
- Fay, Thomas A. 1978. « Heidegger : The Origin and Development of Symbolic Logic ». *Kant-Studien* 69(4). PP. 444-460.
- Foucault, Michel. 2008. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris : Seuil.
- Foucault, Michel. 2004. *Naissance de la biopolitique*. Paris : Seuil.
- Foucault, Michel. 2003. *Le pouvoir psychiatrique*. Paris : Seuil.
- Foucault, Michel. 2001. *Dits et écrits I*. Paris : Quarto. 2vol.

- Foucault, Michel. 2001c. *L'herméneutique du sujet*. Paris : Seuil.
- Foucault, Michel. 1997. *Il faut défendre la société*. Paris : Seuil.
- Foucault, Michel. 1990. « Qu'est-ce que la critique ? ». *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 84 (2). PP. 35-63.
- Foucault, Michel. 1984. *L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1976. *La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1971. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1970. « Theatrum philosophicum ». *Critique* 282. PP. 885-908.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel et Gilles Deleuze. 1971. « Les intellectuels et le pouvoir ». *L'Arc* 49. PP. 3-10.
- Gadamer, Hans-Georg. 2001. « Destruction et Déconstruction ». Dans *La philosophie herméneutique*. Paris : PUF. Tr. J. Grondin. PP. 139-154.
- Gadamer, Hans-Georg. 1994. *L'éthique dialectique de Platon*. Paris : Actes Sud. Tr. F. Vatan et V. Von Schenck.
- Gagarin, Michael. 1969. « The Purpose of Plato's Protagoras ». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (100). PP. 133-164.
- Gaillard, Françoise. 2007. « Roland Barthes 'sémioclaste' ». Dans *Roland Barthes*. Paris : Inculce. PP. 45-67.
- Garnar, Andrew. 2006. « Power, Action, Signs : Between Peirce and Foucault ». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 42 (3). PP. 347-366.
- Gluck, Carol. 1999. « Re-présenter Meiji ». Dans Jean-Jacques Tschudin et Claude Hamon, dirs. *La nation en marche. Etudes sur le Japon impérial de Meiji*. Paris : Philippe Picquier. PP. 9-39.
- Goody, Jack. 1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Guattari, Félix. 1991. « L'hétérogénéité machinique ». *Chimères* 11. PP. 1-20.
- Guenancia, Pierre. 2002. « Foucault/Descartes : la question de la subjectivité ». *Archives de philosophie* 65. PP. 239-254.

- Hafid-Martin, Nicole. 1995. *Voyage et connaissance au tournant des Lumières (1780-1820)*. Oxford : Voltaire Foundation.
- Havelock, Eric A. 1986. *The Muse Learns to Write*. New Haven : Yale University Press.
- Havelock, Eric A. 1977. « The Preliteracy of the Greeks ». *New Literary History* 8 (3). PP. 369-391.
- Heidegger, Martin. 1962. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard. Tr. W. Brokmeier.
- Howland, Douglas R. 2002. *Translating the West*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Innis, Harold. 1999. *The Bias of Communications*. Toronto : University of Toronto Press.
- Innis, Harold. 1986. *Empire & Communications*. Victoria : Porcépic.
- Joseph, John E. 2000. « The Unconscious and the Social in Saussure ». *Historiographica Linguistica* 28 (2/3). PP. 307-334.
- Klosko, George. 1983. « The Insufficiency of Reason in Plato's Gorgias ». *The Western Political Quarterly* 36 (4). PP. 579-595.
- Kristeva, Julia. 1967. « Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman ». *Critique* (239). PP. 438-465.
- Lannoy, P., Ruwet, C. 2004. « Autorité de chaire et modèle de chair. L'influence respective de G. Simmel et W. I. Thomas sur "La ville" de Robert Park ». *Archives européennes de sociologie* 45 (1). PP. 81-112.
- Latour, B., 1997. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris : La Découverte.
- Magri, Véronique. 1995. *Le discours sur l'autre*. Paris : Honoré Champion.
- Mattelart, A. et M.. 1995. *Histoire des théories de la communication*. Paris : La Découverte.
- McLuhan, Marshall. 1966. *Understanding Media*. New York : McGraw-Hill.
- McLuhan, Marshall. 1962. *The Gutenberg Galaxy*. Toronto : University of Toronto Press.
- Molner, David. 1993. « The Influence of Montaigne on Nietzsche : A Raison D'être in the sun ». *Nietzsche Studien* (22). PP. 80-93.
- Montaigne. 1965. *Essais I*. Paris : Gallimard.
- Moreau, Jean A. 2007. « Plaisir du texte, plaisir du style ». Dans *Roland Barthes*. Paris : Inculte. PP. 197-208.

- Nietzsche, Friedrich. 2000. *Par-delà le bien et le mal*. Paris : Gallimard. Tr. P. Wotling.
- Nietzsche, Friedrich. 1996. *Généalogie de la morale*. Paris : Gallimard. Tr. E. Blondel et al.
- Nietzsche, Friedrich. 1992. *Ecce Homo*. Paris : Gallimard. Tr. E. Blondel.
- Nietzsche, Friedrich. 1990. *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Gallimard. Tr. P. Rusch.
- Nietzsche, Friedrich. 1989. *Aurore*. Paris : Gallimard. Tr. J. Hervier.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Humain, trop humain I*. Paris : Gallimard. Tr. R. Rovini.
- Nietzsche, Friedrich. 1985. *Le Crépuscule des idoles*. Paris : Gallimard. Tr. H. Albert.
- Nietzsche, Friedrich. 1982. *Le gai savoir*. Paris : Gallimard. Tr. P. Klossowski.
- Olliver, B. 2001. « Enjeux de l'interdiscipline ». *L'Année sociologique* 51 (2). PP. 337-354.
- Park, R. 1938. « Reflections on Communication and Culture ». *American Journal of Sociology* 44 (2). PP. 187-205.
- Park, R. 1936. « Human Ecology ». *American Journal of Sociology* 42 (1). PP. 1-15.
- Park, R. 1915. « The City : Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment ». *American Journal of Sociology* 20 (5). PP. 577-612.
- Parry, Milman. 1932. « Studies in the Epic technique of Oral Verse-Making : II. The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry ». *Harvard Studies in Classical Philology* 43. PP. 1-50.
- Parry, Milman. 1930. « Studies in the Epic technique of Oral Verse-Making : I. Homer and Homeric Style ». *Harvard Studies in Classical Philology* 41. PP. 73-147.
- Persels, Jeff. 2008. « A Curious Case of Ethnographic Cleansing : The First French Interpretations of the Japanese, 1552-1555 ». *L'Ésprit Créateur* 48 (1). PP. 45-57.
- Piaget, Jean. 1968. *Le structuralisme*. Paris : PUF.
- Platon. 1955a. *Protagoras*. Paris : Les Belles Lettres. Tr. A Croiset.
- Platon. 1955b. *Gorgias*. Paris : Les Belles Lettres. Tr. A Croiset.
- Platon. 1955c. *Menon*. Paris : Les Belles Lettres. Tr. A Croiset.
- Platon. 1955d. *Le sophiste*. Paris : les Belles Lettres. Tr. A. Diès.
- Platon. 1933. *Phèdre*. Paris : Les Belles Lettres. Tr. L. Robin.
- Platon. 1929. *Le banquet*. Paris : Les Belles Lettres. Tr. L. Robin.

- Ravina, Mark. 2005. « State-Making in Global Context : Japan in a World of Nation-States ». Dans Joshua A. Fogel, dir. *The Teleology of the Modern Nation-State*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press. PP. 87-104.
- Revel, Judith. 2002. « La pensée verticale : une éthique de la problématisation ». Dans Frédéric Gros, dir. *Foucault : Le courage de la vérité*. Paris : PUF. PP. 63-86.
- Ricœur, Paul. 1986. *Du texte à l'action*. Paris : Seuil.
- Ricœur, Paul. 1965. *De l'interprétation*. Paris : Seuil.
- Said, Edward W. 2003. *Orientalism*. New York : Vintage Books.
- Saussure, Ferdinand. 1995. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.
- Scott, Matthew. 2008. « Edward Said's Orientalism ». *Essays in Criticism* 58 (1). PP. 64-81.
- Smith, Daniel W. 2006. « The concept of the simulacrum : Deleuze and the overturning of Platonism ». *Continental Philosophy Review* 38 (1/2). PP. 89-123.
- Starobinski, Jean. 1964. « Introduction ». Dans La Rochefoucauld. *Maximes et mémoires*. Paris : 10/18. PP. 7-35.
- Stengers, Isabelle. 2002. *Penser avec Whitehead*. Paris : Seuil.
- Strauss, Leo. 2001. *On Plato's Symposium*. Chicago : University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1957. « What is Political Philosophy ? ». *The Journal of Politics* 19 (3). PP. 343-368.
- Thiele, Leslie Paul. 1990. « The Agony of Politics : The Nietzschean Roots of Foucault's Thought ». *The American Political Science Review* 84 (3). PP. 907-925.
- Todorov, Tzvetan. 1981. « Le dernier Barthes ». *Poétique* 47. PP. 323-327.
- Vattimo, Gianni. 1967. « Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique ». *Colloque de Royaumont : Nietzsche*. Paris : Minuit. PP. 203-218.
- Waters, Neil L. 1990. « The Second Transition : Early to Mid-Meiji in Kanagawa Prefecture ». *The Journal of Asian Studies* 49 (2). PP. 305-322.
- Westney, Eleanor D. 1982. « The emulation of Western Organization in Meiji Japan ». *The Journal of Japanese Studies* 8 (2). PP. 307-342.
- Wiener, Norbert. 1965. *Cybernetics : On Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge : MIT Press.

- Wiener, Norbert. 1964. *God and Golem*. Cambridge : MIT Press.
- Wiser, James L. 1975. « Philosophy as Political Action : A Reading of the Gorgias ». *American Journal of Political Science* 19 (2). PP. 313-322.
- Wolfsdorf, D. 1998. « The Historical Reader of Plato's Protagoras ». *The Classical Quarterly* 48 (1). PP. 126-133.
- Wotling, Patrick. 1999, *La pensée du sous-sol*. Paris : Allia.

Archives

- Acosta, Joseph. 1598. *Histoire naturelle et morale des Indes, tant Orientales qu'occidentale*. Paris : Marc Orry. Tr. R. Cauxois.
- Bergeron, Pierre. 1735. *Voyages faits principalement en Asie dans les XII, XIII, XIV et XV siècles*. La haye : Jean Neaulme.
- Bergeron, Pierre. 1649. *Les voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc Marseillois*. Paris : Gervais (illisible).
- Bousquet, Georges. 1877. *Le Japon de nos jours et les échelles de l'extrême Orient*. Paris : Hachette. 2 vol.
- Cardim, François. 1646. *Relation de la province du Japon. Ecrite en Portugais par le Père François Cardim de la Compagnie de Jésus, Procureur de cette province*. Traduite et revue en François. Paris : Mathurin Henault.
- Charlevoix, P. 1736. *Histoire et description générale du Japon*. Paris.
- Chassiron, Charles. 1861. *Notes sur le Japon, la Chine et l'Inde 1858-1859-1860*. Paris : E. Dentu.
- Cook, Jacques. 1785. *Troisième voyage de Cook, ou voyage à l'Océan Pacifique, ordonné par le Roi d'Angleterre, Pour faire des Découvertes dans l'Hémisphère Nord, pour déterminer la position et l'étendue de la Côte Ouest de l'Amérique Septentrionale, sa distance de l'Asie, et résoudre la question du passage au Nord. Traduit de l'Anglois par M. D******. Paris : Hôtel de Thou. 4 vol.
- Cotteau, Edmond. 1884. *Un touriste dans l'extrême Orient*. Paris : Hachette.

- D'Abbeville, Sanson. 1652. *L'Asie, en plusieurs cartes nouvelles et exactes, & en divers traités de géographie, et d'histoire. Là où sont décrits succinctement, & avec une belle méthode, & facile ses empires, ses monarchies, ses États, & les moeurs, les langues, les religions, les richesses de ses peuples & c.* Paris : Chez l'auteur.
- D'Audiffret, Émile. [1880] 2004. *Notes d'un globe-trotter. Course autour du monde, de Paris à Tokio, de Tokio à Paris.* Paris : Jean-Claude Gawsewitch.
- De Beauvoir. 1872. *Pekin, Yeddo, San Fransisco.* Paris : Plon. 5^e éd.
- De Belleforest, François. 1570. *L'histoire universelle du monde, contenant l'entière description et situation des quatre parties de la terre, la division et étendue d'une chacune Région et Province d'icelles.* Paris : Gervais Mallot.
- De Constantin. 1702. *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrès de la compagnie des Indes orientales.* Amsterdam : Estienne Roger.
- De Dalmas, Raymond. [1885] 1993. *Les Japonais, leur pays et leurs moeurs.* Paris : Kimé.
- De Gabriac. 1872. *Course humoristique autour du monde. Indes, Chine, Japon.* Paris : Levy Frères.
- De Rochechouart, Julien. 1879. *Excursions autour du monde.* Paris : Plon.
- De Rosny, Léon. 1883. *La civilisation japonaise.* Paris : Ernest Leroux.
- Du Pin. 1868. *Le Japon.* Paris : Arthus Bertrand.
- Duret, Théodore. 1874. *Voyage en Asie.* Paris : Michel Levy.
- François Xavier. 1660. *Lettres de S. François Xavier, de la compagnie de Jesus, apôtre du Japon. Traduites de nouveau en François, Par M. Louis Abelly, Prêtre, Docteur en la faculté de Théologie.* Paris : Georges Josse.
- Frassinet, Édouard. 1857. *Le Japon contemporain.* Paris : Hachette.
- Froës. 1580. *Lettres du Japon, de l'an MDLXXX envoyées par les prêtres de la Compagnie de Jésus, vacans à la conversion des infidèles audit lieu.* Paris : Thomas Brumen.
- Gabriel. 1578. *Lettres du Japon, Peru et Brasil, envoyées au R. P. Général de la Société de Jésus, par ceux de la dite Société qui s'emploient en ces Regions, à la conversion des Gentils.* Paris : Thomas Brumen.
- Hübner. 1873. *Promedade autour du Japon.* Paris : Hachette. 2 vol.
- Humbert, Aimé. 1870. *Le Japon illustré.* Paris : Hachette. 2 vol.

- Jancigny, Dubois. 1850. *L'Univers : Histoire et description de tous les peuples. Japon, Indo-Chine, Ceylan, etc.* Paris : Dodot Frères.
- Jomard, Edme-François. 1846. *Sur l'état présent du Japon.*
- Kaempfer, Engelbert. 1732. *Histoire naturelle, civile et ecclésiastique de l'empire du Japon.*
Tr. Jean-Gaspar Scheuchzer. Amsterdam : Herman Uytwere. 3 vol.
- Krafft, Hugues. 1885. *Souvenirs de notre tour du monde.* Paris : Hachette.
- Lapeyrère, p. 1885. *Souvenirs et épisodes.* Paris : Plon.
- Lapeyrère, P. 1883. *Le Japon militaire.* Paris : Plon.
- Lejeune. P. C. 1780. *Observations critiques et philosophiques sur le Japon et les Japonais.*
Amsterdam : Kuapen.
- Lindau, Rodolphe. 1864. *Un voyage autour du Japon.* Paris : Hachette.
- Linschoten, Jan Huyghen van. 1610. *Histoire de la navigation de Jean Hugues de Linscot Hollandois et de son voyage es Indes Orientales.* Amsterdam : Henri Laurent. Tr. B. Paludanus.
- Macer, Maistre Jehan. 1555. *Les trois livres de l'histoire des Indes, Acomplie de plusieurs choses memorables, autant fidelement que sommairement composées en Latin et depuis naguères fait en Français.* Paris : Guillaume Guillard.
- Maffée, Jean Pierre. 1665. *L'histoire des Indes Orientales et Occidentales.* Paris : Robert de Ninville.
- Mendoce, Ivan Gonzales. 1588. *Histoire du Grand Royaume de la Chine, Situé aux Indes orientales, divisée en deux parties : Contenant en la Première, la situation, antiquité, fertilité ; religion, ceremonies, sacrifices ; rois, magistrats, moeurs, us, loix, et autres choses memorables dudit royaume : Et en la seconde, trois voyages faits vers iceluy en l'an 1577. 1579 & 1581 avec les singularités plus remarquables y vues et entendues : ensemble un Itinéraire du nouveau monde, & le decouvrement du nouveau Mexique en l'an 1583.* Paris : Jeremie Perier.
- Mocquet, Jean. 1617. *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales.* Paris : Jean de Heuqueville.
- Moges, Alfred. 1860. *Souvenirs d'une ambassade en Chine et au Japon en 1857 et 1858.*
Paris : Hachette.

- Montanus. 1680. *Ambassades mémorables de la Compagnie des Indes Orientales des provinces unies vers l'empereur du Japon*. Paris : Antoine Cellier. 2 vol.
- Montblanc, Ch. 1865. *Le Japon*. Paris : J. Claye.
- Montesquieu. [1748] 1979. *De l'esprit des lois*. Paris : Gallimard. 2 vol.
- Müller, Gerhard Friedrich. 1766. *Voyages et découvertes faites par les Russes le long des côtes de la Mer glaciale et sur l'Océan oriental, tant vers le Japon que vers l'Amérique*. Tr. C. G. F. Dumas. Amsterdam : Marc-Michel Rey. Vol. 1.
- Olearius, Adam. 1727. *Voyages Célèbres et remarquables faits de Perse aux Indes Orientales, par le Sr. Jean-Albert de Mandelslo*. Amsterdam : Michel Charles le Cene. Tome. 2.
- Pagès, Léon. 1859. *Bibliographie Japonaise*. Paris : Benjamin Duprat.
- Pasio. 1609. *Lettres annales du Japon. Envoyées par le R. P. François Pasio*. Tr. de l'Italien. Lyon : Pierre Rigaud.
- Pinto, Fernand Mendez. 1628. *Les voyages aventureux de Fernand Mendez Pinto. Fidèlement traduits de Portuguais en François par le sieur Bernard Figuiier gentil-homme Portuguais*. Paris : Mathurin Henault.
- Polo, Marco. 1556. *Description géographique des provinces et villes plus fameuses de l'Inde Orientale, moeurs, lois, et coutumes des habitants d'icelles, mèmement de ce qui est sous la domination du grand Cham Empereur des Tartares*. Paris : Jean Longis.
- Postel, Guillaume. 1552. *Des merveilles du monde, et principalement des admirables choses des Indes, & du nouveau monde : histoire extraite des écrits très dignes de foi, tant de ceux qui encore sont à présent au-dit pays, come de ceux qui encore vivants peu auparavant en sont retournés*. Sans éditeur.
- Ricord, Paul. 1822. *Le Japon au voyage de Paul Ricord aux Îles du Japon*. Tr. M. Breton. Paris : Neveu. 2 vol.
- Rodriguez, Jean, et Matthieu Ricci. 1611. *Lettres Annales des Royaumes du Japon et de la Chine des Années 1606 & 1607*. Paris : Claude Chappelet.
- Roubaud, Pierre Joseph André. 1770. *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*. Paris : Des ventes de la Dorée.

- Rousseau, Jean-Jacques. [1762] 2001. *Le contrat social*. Paris : Gallimard.
- Roussin, Alfred. [1866] 1993. *Une campagne sur les côtes du Japon*. Paris : Kimé.
- Siebold, M. Ph. Fr. 1838. *Voyage au Japon, exécuté pendant les années 1823 à 1830*. Tr. A. de Montry, E. Frassiniet. Paris : A. Bertrand. Vol. 1.
- S.N. 1590. *Annales indiques, contenant la vraie narration et avis de ce qu'est advenu et succédé en Japon, et autres lieux voisins des Indes, envoyées par les Pères de la Société de Jésus au R. P. Claude Aquaviva Général de la dite Compagnie, en l'an 1588*. Anvers : Plantinienne.
- S. N. 1592. *Sommaire des lettres du Japon et de la Chine (an 1589 & 1590)*. Paris : Léon Cauellat.
- S. N. 1615. *L'arrivée et entrée publique de l'ambassadeur du Roy du Japon dans la ville de Rome, le 2 Novembre 1615*. Paris : Joseph Guerreau.
- S. N. 1624. *Relation des cruels martyres que 118 Chrétiens ou environ, endurèrent au Japon en l'an 1622*. Paris : Sébastien Cramoisy.
- S. N. 1625. *Histoire de ce qui s'est passé aux royaumes de la Chine et du Japon. Tirées des lettres écrites ès années 1619, 1620 & 1621. Adressées au R. P. Mutio Vitelleschi général de la Compagnie de Jésus*. Tr. Pierre Morin. Paris : Sébastien Cramoisy.
- S. N. 1659. *Voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*. Paris : Jean Dupuis.
- S. N. 1664. *Relation de divers voyages curieux qui n'ont point été publiés*. Paris : Sébastien Cramoisy.
- S. N. 1666. *Ambassade des Hollandois à la Chine*. Paris : Sébastien Cramoisy.
- S. N. 1684. *Troisième partie des voyages du sieur de Thevenot*. Paris : Veuve Biestkins.
- S. N. 1788. *Voyage philosophique au Japon, ou Conférences Anglo-Franco-Bataves*.
- S. N. 1841. *Manners and customs of the Japanese in the nineteenth century*. London : John Murray.
- Stendhal. [1838] 1961. *Mémoires d'un touriste*. Lausanne : Editions rencontre. Tome 1.
- Swift, Jonathan . 1727. *Voyages de Gulliver*. Paris : Jacques Guerin. 2 vol.
- Thunberg, Ch. [1784] 1966. *Le Japon du XVIII^e siècle vu par un botaniste suédois*. Tr. L. Langlès. Paris : Calmann-Lévy.

Voltaire. [1756] 1829. « Essai sur les moeurs et l'esprit des nations ». Dans *Oeuvres*,
Tome XVII. Paris : Levrè. PP. 365-372.

Voltaire. [1764]. « Japon ». Dans Dictionnaire Philosophique. Dans *Oeuvres*, Tome XXX.
Paris : Levrè. PP. 420-423.