

Face à la mondialisation: ethniciser de nouveau les esprits?

par

Thorsten Botz-Bornstein et Jürgen Hengelbrock

L'expansion globale des modes de production, de consommation et d'information du type occidental crée partout les mêmes modes de vie et les mêmes aspirations au bonheur (pas forcément les meilleures). Elle risque de supprimer les particularités culturelles des peuples et d'aliéner les ressources intellectuelles et morales inhérent à leurs traditions ancestrales. L'homme universel de nos jours, c'est l'homme producteur et consommateur de biens industriels. - En réaction contre cette érosion des civilisations traditionnelles on voit renaître une tendance à ethniciser de nouveau les esprits ("hinduisation" aux Indes, recherche de "l'ivoirité" en Côte d'Ivoire, etc.), motivée par un double souci: D'un côté, en politique, on lutte contre l'effritement de l'identité ou du consensus national (s'il y en avait); de l'autre, les autorités morales cherchent à réanimer la sagesse et les mœurs traditionnelles, luttant contre l'aplatissement de la vie et de la morale des hommes, dû à l'attrait de la société de consommation et à l'égoïsme du plaisir qu'il entraîne.

A l'époque coloniale, l'Afrique, l'Asie et l'Amérique ont vécu une première vague de "mondialisation": Les nations européennes, considérant l'homme éclairé et/ou chrétien, né en son sein, comme le modèle de l'homme civilisé tout court, ont assujéti les peuples dits sauvages ou primitifs sous prétexte de leur apporter la vraie civilisation et la vraie religion. Fiers de leur supériorité technique et militaire, les conquérants ne prêtaient guère attention à la vie intérieure des civilisations, ni à l'esprit ni aux émotions des peuples qu'ils rencontraient et ruinaient. Les récits qui circulaient en Europe sur les peuples dits sauvages répondaient plutôt à un besoin de curiosité et de dérision qu'à un intérêt véritable.

Michel de Montaigne fut un des premiers à déplorer ce complexe de supériorité qu'il jugeait dépourvu de bonnes raisons. Il était, pour ainsi dire, le premier philosophe "inter-culturel" de l'époque moderne. L'auteur des *Essais* ne condamnait pas globalement les cannibales au nom d'une morale universelle et humanitaire, mais il ne pensait pas non plus donner l'absolution à leur pratique au nom d'un prétendu droit à l'intégrité culturelle. Il jugeait cette pratique sur le fond de l'ensemble des valeurs morales de ce peuple; c'est ainsi qu'il y

décelait des vertus morales de haut niveau qui feraient honneur aux Européens s'ils en faisaient preuve.¹

Au 18^{ième} siècle, un conflit grave opposait les jésuites au pouvoir pontifical. En Chine ils s'étaient fait respecter comme érudits et chrétiens ouverts au monde qui apportaient leur foi et les acquis de leur civilisation. Certains parmi eux avaient même fait carrière à la cour impériale. Or, ces missionnaires avaient la conscience claire qu'ils étaient en face d'une civilisation riche et extrêmement profonde, et qu'il ne fallait nullement imposer à leurs interlocuteurs la civilisation européenne pour qu'ils puissent comprendre le message du Christ. Ils entrevoyaient donc un christianisme qui se serait intégré dans la vie et la culture du peuple chinois et aurait donné accès aux mystères de la foi biblique à partir des sources intellectuelles et morales autochtones.² – Que serait devenu le monde si, en 1742, le Pape Benoît XIV, n'avait pas rudement récusé ce projet?

Tandis que les jésuites avaient su distinguer foi chrétienne et civilisation occidentale, le pape avait commis la même erreur que l'on reproche – à tort ou à raison – à la philosophie des lumières: considérer une civilisation particulière, contingente (celle de l'occident chrétien), comme la seule vraie, la seule qui réponde aux vraies aspirations des hommes, donc nécessaire et incontournable. Dans une telle perspective, le regard porté sur les autres ne peut être que dépréciatif. En fait, même les plus grands penseurs comme Kant et Hegel ne manquaient pas d'assumer les préjugés les plus grossiers concernant surtout la civilisation africaine.³ – Pourtant ni Kant ni Hegel n'étaient racistes. Il faudra scruter de près si leur idée de l'homme universel ne se situe pas au-delà de *toute* culture; ainsi elle ne s'apprêterait guère à une idéologie de domination.– On ne doit pas oublier qu'au nom de la même idée de l'homme, pendant la période coloniale en Amérique latine, les jésuites avaient lutté farouchement contre l'oppression des Indiens et le génocide. – Il vaut aussi la peine de poser la question si les erreurs historiques graves de Hegel (surtout à propos du continent africain) discréditent en tout cas son idée de réconcilier le particulier et l'universel et la rendent obsolète pour la réflexion de nos jours.

Au 20^{ième} siècle un missionnaire belge irrita de nouveau les autorités ecclésiastiques en s'attaquant au complexe de supériorité européen. Par sa "Philosophie Bantu" (paru en 1943) Placide Temples s'efforça de prouver que les Africains n'étaient point incultes, que leurs pratiques religieuses et sociales, leurs règles morales et leur idée du droit faisaient

¹ Essais I, 31

² Cf. Religion in Geschichte und Gegenwart vol. I, China, IX, Missions- und Kirchengeschichte

³ Cf. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte vol. 1, Die Vernunft in der Geschichte, ed. Hoffmeister, Hamburg 1955, 214-227

preuve d'une métaphysique sous-jacente, vécue plutôt que conçue, et d'une haute valeur intellectuelle et morale. - Ce qui fut conçu comme mise en valeur de l'homme africain, fut à la fois applaudi comme preuve de maturité de l'homme noir et vivement contesté par bien des intellectuels africains mêmes, se voyant ainsi confinés dans une rationalité limitée qui s'enracinerait dans un milieu ethnique déterminé et en serait tributaire. Eux, ils réclamaient d'appartenir à l'humanité en tant qu'êtres doués de raison tout court, en tant qu'homme universel et non en tant que spécimen d'une sous-espèce (noire).

Nonobstant beaucoup d'émules de Tempels s'efforcent jusqu'à nos jours de construire des philosophies africaines à partir du savoir et de la sagesse traditionnels qu'on trouverait dans les mythes, des proverbes, les contes, les pratiques religieuses et sociales et dans les langues des peuples⁴ Leur programme prit le nom d'ethnophilosophie. Parallèlement à cette entreprise, il s'était constitué dans le milieu des intellectuels africains un autre mouvement d'auto-affirmation: *La négritude* dont le représentant le plus connu fut le poète et philosophe sénégalais Léopold Senghor. Pour lui il n'y avait pas de rapport de supériorité ou d'infériorité entre l'homme blanc et l'homme noir, mais un rapport *d'altérité* ou de *complémentarité*: "l'émotion est nègre comme la raison est grecque."⁵ La raison Cartésienne est bien efficace dans son ordre (celle des sciences et de la technique), mais il lui échappe bien des dimensions de l'existence humaine accessibles seulement à l'intelligence de l'émotion noire.

Dans sa préface à *l'Orphée Noir* de Léopold Senghor, Sartre avait approuvé la négritude comme stade provisoire de combat des Africains contre la domination européenne, mais il l'avait en même temps critiquée comme étant elle-même imbue de racisme. Pour lui, la lutte devrait aboutir par la voie du marxisme à une civilisation humanitariste universelle.⁶ Il semble que la mondialisation actuelle de tous les secteurs de la vie privée et sociale nous mette en face d'un dilemme semblable. "Modernisation is westernisation", dit-on en Asie. Bien sûr ce nouvel homme universel n'est pas celui des philosophes des lumières. Ils avaient, eux, en vue ce qui est commun à tous les hommes en tant que facultés et droits. Aujourd'hui il s'agit de la mondialisation d'un type particulier de civilisation (celle de la consommation et non pas d'une vraie universalité).

Faut-il se résigner face à cette réalité *ou* promouvoir une nouvelle universalité, c'est-à-dire une civilisation humanitariste mondiale (dont rêvaient Sartre et bien avant lui la philosophie des lumières) - *ou* ethniciser de nouveau les esprits?

⁴ Cf. Kwam Gyekye, *An Essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme*, Oxford 1987

⁵ *Négritude et Humanisme*, Paris 1964

Peut-on sauver la diversité (en dehors de laquelle il n’y a pas d’universalité mais nivellement humain au niveau le plus bas) sans revenir aux préjugés tribaux... ou à ce qu’en France on appelle les féodalités? Il y a quelque chose de commun au libéralisme économique et au régionalisme, qui est le refus de la loi unique et valable pour tous, c’est-à-dire de la citoyenneté.

Les débats récents autour du thème de la “mondialisation,” provoquent un intérêt renouvelé pour l’idée de “l’ethnophilosophie”. En 1997 Fidelis Okafor a publié un article sous le titre un peu curieux “In Defense of Afro-Japanese Ethnophilosophy.”⁷ Okafor réévalue des notions comme “folkness,” “existential outlook” (vision existentielle), ou “esprit communal” comme éléments constitutifs d’une philosophie qui accepterait la *Weltanschauung* d’un peuple à la fois comme point de départ et comme finalité. Mais au lieu de limiter ses analyses à l’Afrique, Okafor prétend relever des formes d’ethnophilosophie pareillement dans la philosophie japonaise contemporaine. Quoique convaincantes dans leur conception générale, les thèses d’Okafor apparaissent quelque peu arbitraires quant au choix des pays pris en considération; au moins le spectre *théorique* de sa recherche aurait dû être élargi puisque des éléments ethnophilosophiques ne se limitent ni l’Afrique ni au Japon mais sont certainement aussi présents en Russie, en Chine, en Inde, en Finlande ...

L’intérêt renouvelé pour l’ethnophilosophie est compréhensible à une époque où les réseaux de la communication globale fonctionnent en philosophie autant qu’ailleurs. Les connotations négatives qui accompagnent le terme de “mondialisation” sont dues à sa prétendue puissance uniformisante qui aplatirait les différences culturelles existantes. De l’autre côté, la mondialisation a des effets secondaires, notamment des initiatives qui aspirent à créer un contre-courant en insistant sur la nécessité d’une “localisation” ou d’une “régionalisation.” Durant ces dernières années on pouvait observer de nombreuses tentatives de revitaliser les traditions et les modèles ethniques dans l’intention de contrecarrer la soi-disant standardisation “mondialisante.” Il est donc utile de reconsidérer certains vieux débats sur “l’ethnophilosophie,” et, de façon plus générale, les débats sur le lien que peut avoir la philosophie avec l’identité culturelle d’une nation ou d’un groupe ethnique.

Depuis Tempels, les partisans de l’ethnophilosophie luttaient pour le droit de cité d’une philosophie “traditionnelle” populaire, créée non par un penseur individuel mais par le groupe ethnique entier. Selon eux, la philosophie “ethnique” de l’Afrique devrait cesser de

⁶ L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris 1972

⁷ Fidelis U. Okafor: “In Defense of Afro-Japanese Ethnophilosophy” in *Philosophy East and West* 1997 43(3): 363-381

jouer un rôle subordonné dans le contexte international des philosophies; il s'agit de combattre la domination des modèles "européens" et "occidentaux" du philosophe.

L'ethnophilosophie est le contre-projet à la philosophie de type occidental traditionnel dans la mesure où celle-ci cherche la vérité à l'aide d'un esprit individuel aspirant à une validité universelle. Ce qui importe à l'ethnophilosophie, c'est l'approche à la vérité à travers la vie d'un groupe, c'est-à-dire à la vérité telle qu'elle existe sous forme vécue à l'intérieur d'une certaine culture, indépendamment de toutes considérations venant de l'extérieur.

L'ethnophilosophie apparaît radicale dans la mesure où son but n'est pas seulement d'assurer, par son opposition à la l'expansion d'une philosophie "internationalisée", sa propre identité à l'intérieur des frontières d'une *nation*. Allant plus loin que beaucoup d'opposants à la mondialisation, l'ethnophilosophie pense que la philosophie est tributaire d'une culture ou groupe ethnique déterminé et à leur service.

Depuis les années soixante, l'ethnophilosophie a été critiquée et modifiée⁷ et n'existe probablement plus sous la forme puriste décrite en haut. Les idées classiques de l'ethnophilosophie semblent disparaître plus ou moins en Afrique, mais – curieusement – ils pénètrent ici et là la scène philosophique occidentale, par exemple à l'occasion des querelles qui opposent philosophes "continentaux" et philosophes analytiques. Récemment le philosophe analytique Barry Smith a ramené la plus grande partie de la philosophie allemande (et même la plus grande partie de philosophie contemporaine française) à une "culture linguistique" imprégnée par "un temps où ce n'étaient ni la science ni la raison qui étaient considérées comme source vraie de la vraie connaissance, mais le sentiment, la passion, la sensibilité – quelques fois même l'instinct et le sang..." Selon Smith, "les conséquences sont nettes pour l'évolution ultérieure de l'écriture philosophie en cette langue" parce que nous trouvons le même "echo linguistique" chez Kant, dans *Sein und Zeit*, et chez Rosenberg.⁸ En principe cela représente une réédition de l'ethnophilosophie des années de soixante enrichie d'une version caricaturale de la thèse Whorff-Sapirien sur la correspondance entre pensée et langage. Si jamais "l'ethnophilosophie" renaît, son fondement aussi bien que son orientation devraient être plus sophistiquée.

Or avant de penser une renaissance d'une ethnophilosophie plus nuancée et qui tirerait la leçon des erreurs d'antan, il vaut la peine de repenser la vieille idée de l'homme universel. Universalité n'est pas uniformité. Evitant le tort du Pape fait aux jésuites en confondant *foi* et *civilisation* chrétienne, nous ne confondrons pas *homme* universel et *civilisation*

⁸ Barry Smith: "On Forms of Communication in Philosophy" in S. Dawson (ed.) *Intercultural Philosophy* (Bowling Green: Philosophy Documentation Center, 2001)

universelle. Dans cette perspective, il vaudra la peine de retourner de nouveau à Hegel; il pourrait s'avérer que sa dialectique, loin de supprimer la différence, fait preuve du plus grand respect de la particularité sans tomber dans les pièges du particularisme qui diviserait l'humanité en une multitude d'espèces tribales. C'est dans une telle perspective, par exemple, que le philosophe ivoirien *Kouadio Dibi* considère la rencontre de l'Afrique et de l'Europe (aussi malheureuse qu'elle ait été et qu'elle est toujours) non pas fatalement comme une catastrophe, mais comme offrant la chance de construire une humanité plus évoluée, plus riche et plus consciente d'elle-même.⁹

Depuis longtemps le sociologue Arjun Appadurai met en question les notions de "nation" et de "culture" comme substrat d'identité et propose d'interpréter le monde humain par l'intermédiaire "d'ethnoscapes, de technoscapes, de mediascapes, de finanscapes [et] d'idéoscapes."¹⁰ Les "scapes sont, selon Appadurai, conçue comme "paysages-perspectives" [perspectival landscapes], ils ont des formes "fluides et irrégulières" et "se présentent différemment de chaque côté."

L'*Oxford Dictionary* explique l'origine du mot "scape" comme dérivé du mot "escape" (cf. scape-pipe = tuyau d'échappement).¹¹ - Il semble que dans ce sens l'idée du "scape" est préférable aux métaphores "sphériques" mise en avant par le philosophe allemand Peter Sloterdijk pour désigner les ensembles culturels.¹² Celui-ci définit les sphères comme "systèmes spatiaux artificiels d'immunité" (*immunsystemisch wirksame Raumschöpfungen*) habités par des êtres humains dans la mesure où ils sont humains. L'idée d'une "intérieurité" capable de se procréer seulement à l'abri des influences *extérieures* domine dans la plupart des évocations métaphoriques de la sphère. - Pour le dire de façon abstraite: des sphères sont solides à l'extérieur mais peuvent être faibles à l'intérieur. Les "scapes" par contre, sont ouverts à l'extérieur mais relativement solides à l'intérieur.

Selon Appadurai, la naissance des *ethnoscapes*, *technoscapes*, *mediascapes* et *finanscapes* est relativement récente et due à un stade plus avancé de la modernité. L'*idéoscape* par

⁹ Cf. L'Afrique et son autre: la différence libérée, Abidjan 1994. Or, la plupart des ceux qui sont préoccupés de la question sont à la recherche d'une troisième voie entre universalisme et particularisme. Parmi eux, il faut mentionner en premier lieu la philosophie interculturelle de Heinz Kimmerle (Rotterdam) qui s'inspire de la pensée de la différence (Lyotard, Deleuze). S'attaquant à Hegel, il constate que le verre se craquelle. Le verre c'est la raison universelle, totalisante, qui doit céder la place à une multitude de formes de rationalité, différentes mais équivalentes. La philosophie doit se pencher sur toutes les formes de rationalité et d'interprétation du monde pour éviter d'universaliser un modèle particulier. La méthode, c'est le dialogue entre les cultures qui se nourrira du différend révélateur. Sur le même chemin, Franz Wimmer (Vienne) propose de remplacer le dialogue qui selon lui se passe toujours entre deux interlocuteurs à l'exclusion d'autres par le *polylogue* qu'il définit comme méthode d'échange multilatérale sur la base d'égalité de tous les partenaires.

¹⁰ Arjun Appadurai: "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" in Mike Featherstone (ed.) *Nationalism, Globalization and Modernity* (London: Sage, 1990), p. 296

¹¹ Supplement to the Oxford English Dictionary (Oxford: Clarendon Press, 1982), p 1514

¹² Cf Sphären: Blasen Band I, Frankfurt 2000

contre (qui a plus d'affinités avec la philosophie que les autres) est la plus ancienne des cinq. Selon Appadurai, les "scapes" contemporains ont été formés en large mesure par des immigrants, des réfugiés et des exilés, ils ne s'arrêtent pas aux frontières nationales mais se dispersent sur le globe entier tout en conservant leur cohérence en tant que "scapes." Dans le domaine des idées, des "notions migratrices" et de "concepts de réfugiés" traversent le monde depuis des siècles, probablement parce que des *idées* sont plus faciles à transporter que toute autre chose au monde.

Une analyse philosophique du modèle d'Appadurai peut nous mener à la conclusion que tous les cinq "scapes" sont contenus dans le "scape" le plus ancien, *l'idéoscape* qu'on peut aussi nommer "*mindscape*." Jadis l'idée de "mind" a souvent servi de modèle destiné à cerner la quintessence des particularités culturelles; surtout dans des études académiques depuis la deuxième guerre mondiale il fonctionnait comme idée centrale pour l'analyse des cultures nationales et régionales. Après *The Mind of the Primitive Man* de Franz Boas (1917)¹³, des livres comme *The Japanese Mind*, *The Korean Mind*, *The Chinese Mind*, *The Mind of the South*, *The Austrian Mind* devenaient populaires au courant des années de soixante et de soixante-dix.¹⁴ On note bien que la plupart de ces livres traitent exactement de ces cinq champs mis en avant par Appadurai plus un autre: celui de la philosophie. Il est vrai que *l'idéoscape* est proche de la philosophie, mais en même temps il est limité parce que, pour Appadurai, il ne comprend que les valeurs qui sont typiques pour les Lumières: liberté, salut publique, droit, souveraineté, démocratie. Ce qui semble manquer dans le cabinet de scapes d'Appadurai, c'est le "scape" de la *philosophie* en tant qu'expression légitime de la culture.

Mais – est-ce qu'il manque vraiment? N'est-il pas possible de considérer le "mindscape" comme quelque chose plus fondamentale, étant plus que la somme de ses cinq parties, c'est-à-dire comme fondement commun et représentant primordial de l'ensemble des "scapes" sous le nom de *philosophie*?

Bien sûr, si l'on considère la philosophie comme une discipline "élitiste" qui s'intéresse aux faits culturels seulement après les avoir formalisés et transformés en configurations abstraites, on ne conviendra pas à interpréter la "mindscape" comme l'expression

¹³ Franz Boas: *The Mind of the Primitive Man* (New York: Macmillan, 1911)

¹⁴ Les livres en questions sont: *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture* ed. by. Charles Moore (Honolulu: Hawaii University Press, 1967). *William B. Johnson: The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938* (LA: University of California Press, 1972) *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture* ed. by. Charles Moore (Honolulu: Hawaii University Press, 1968). Wal-dal Yang: *Korean Ways, Korean Mind* (Tamu Dang 1982) N.E. Abraham: *The Mind of Africa* (University of Chicago Press, 1962) W.J. Cash: *The Mind of the South* (New York: Doubleday, 1954)

d'un paysage philosophique. Mais si nous considérons les expériences ethno-culturelles comme éléments créateurs d'un processus auto-formateur de la culture philosophique, le "mindscape" apparaît comme un modèle réaliste dans la perspective d'une philosophie inter-culturelle. Tout de même, la partie "formelle" et abstraite de la philosophie ne sera pas éclipsée. Les "mindscapes" philosophiques peuvent comprendre à la fois des parties élitistes (parmi lesquelles nous pouvons rencontrer l'impératif catégorique ou la *sunyata* bouddhiste), et d'autres parties qui ont des caractéristiques plus "ethniques" ou "idéologiques." Ce qui est commun à toutes les parties, c'est leur organisation en "scape", c'est-à-dire en champs structuré *ouverte* et non comme sphère fermée. Ensemble, tous les "scapes" forment un seul "mindscape."

Il importe aussi de souligner que les "scapes" selon Appadurai sont des "mondes imaginés:" Ils s'agit de "mondes multiples, constitués par des imaginations historiquement situées de personnes et de groupes dans le monde entier" (Appadurai: 296). De plus, un mindscape philosophique n'est pas "réel" (comme les "faits réels" des anthropologues) mais fait partie du mouvement fluide de l'expérience culturelle.

Appadurai n'établit aucune distinction essentielle entre "personnes" et "groupes" puisque dans les "scapes" on retrouve les deux. La nouveauté du schéma des "scapes" est que des structures économiques, technologiques et culturelles ne sont plus définies comme des phénomènes statiques mais comme des structures ouvertes qui évoluent vers, et fusionnent avec d'autres "scapes."

Une bonne façon de concevoir un "mindscape" est de le voir de façon bergsonienne comme "centre d'habitudes." Pour Bergson, ce ne sont pas des motifs intellectuels spécifiques localisables à l'intérieur d'un esprit clos qui sont décisifs pour l'orientation existentielles de l'homme, mais la "prolongation corporelle" de l'esprit dans l'espace, c'est-à-dire les habitudes en tant qu'elles déterminent le comportement de l'homme à l'intérieur d'un certain espace culturel.

Bergson pense que ces habitudes sont plus stables que l'esprit. Il est possible d'entrevoir dans la distinction bergsonienne la différence entre sphère et "scape" ou, plus précisément, la différence entre la conception de l'esprit comme récipient (sphérique) contenant des idées, des valeurs, etc., et l'esprit en tant que phénomène mental lié au comportement social, culturel ou "corporel." Justement parce qu'il représente une fusion paradoxale de l'abstrait et du concret, le "centre d'habitudes" bergsonien n'est pas seulement un centre de pensée mais aussi un centre d'action. L'idée de l'esprit comme entité close est abstraite et risque de devenir stérile. En revanche on est conduit à voir le "mindscape" philosophique

comme un “centre d’habitude-action” dynamique. C’est dans le cadre de ce “scape” ou de ce “centre d’action” que nous agissons.

Or, selon Appadurai, les “scapes” se présentent différemment de chaque côté. En plus, toujours selon cet auteur, l’existence de ces “scapes” va de pair avec le fait qu’à l’intérieur de ces “scapes” il y a des corps qui bougent. Des effets de localisation et de dislocation s’installent automatiquement au moment où le *mindscape* n’est pas vu comme sphère intellectuelle, spirituelle et objectivée, mais comme étant constamment lié aux corps qui, puisqu’ils bougent, fracturent toute perspective fixe. En ce sens chaque *mindscape* est en même temps une “*bodyscape*” (le concept de “l’espace-corps” de Jean-Luc Nancy caractérise bien cette idée du “bodyscape” en tant que lieu existentiel).¹⁵

Quelle est la signification d’une telle conception pour la philosophie? Comprendre par exemple “la philosophie japonaise” à travers le filtre du vocabulaire occidental est faux quoique cela ne puisse jamais être complètement évité par un Européen. Mais il serait encore plus erroné de ramener, afin d’éviter tout préjugé occidental, la philosophie japonaise à une “spiritualité orientale” ou même à l’expression d’une “identité nationale.” Cela serait l’opposé de l’approche qui tente de comprendre la philosophie japonaise en tant que *mindscape* philosophique. Lorsque nous tentons de saisir l’essence de la “philosophie japonaise,” notre intellect ne pénètre pas une sphère dans laquelle chaque élément occupe une position fixe, mais nous percevons cette “philosophie japonaise” de la même manière dont un corps perçoit un paysage. Le corps, au moment où il aperçoit un “scape,” est incapable de le localiser indépendamment de sa propre position (changeante) à l’intérieur de ce “scape,” il est donc obligé de situer chaque impression à partir de son corps dans une totalité englobante. “Et avant même que ma pensée (...) eut identifié le logis (...) lui, mon corps, se rappelait pour chacun le genre du lit, la place des portes, la prise de jour des fenêtres, l’existence d’un couloir...” C’est ainsi que Proust décrit ce que c’est que s’orienter, moitié endormi, dans une chambre noire.¹⁶ C’est le corps qui connaît le lieu, mais cette connaissance n’est pas stable mais dynamique dans la mesure où le corps bouge et la “connaissance” du lieu reste variable. D’une certaine façon cela revient à dire que pour comprendre la “philosophie japonaise” correctement il est nécessaire de délocaliser les éléments au moment même où ils ont été localisés.

Un “scape” universel plus large ne contient pas des éléments individuels stables. Ces éléments sont des corps qui bougent et il n’y a pas de liens explicatifs entre l’universel et

¹⁵ Jean-Luc Nancy: *Corpus* (Paris: Métailié, 1992), p. 16.

¹⁶ Du Côté de chez Swann, ed. Gallimard, p. 17

l'individuel. Voir l'individuel *uniquement* à travers l'universel pourra facilement produire un cliché dans la mesure où l'individuel ne sera finalement que le représentant *typique* d'un universel. Voir l'universel à travers l'individuel par contre, aboutira facilement à ce genre de rationalisme ou idéalisme qui, comme l'a dit Ram Adhar Mall, aime "penser le multiple comme dépendant de l'Un."¹⁷ Le multiple ne sera pas établi en tant que composé de plusieurs entités autonomes concrètes mais installé à travers un raccourcissement intellectuel et abstrait en tant que l'équivalent d'une unité totale. La tentative d'expliquer l'existence du multiple *uniquement* par son identification avec l'Un ne tient pas compte de la réalité concrète du multiple.

Le problème rappelle celui du cercle herméneutique quoiqu'il soit encore plus compliqué. L'alternative que nous proposons est de définir les *mindscapes* philosophiques comme *mind-body-scapes* qui ne sont ni abstraits ni concrets. L'idéalisme et le rationalisme tels qu'ils ont été créés par la philosophie hégélienne de l'Esprit Absolu tentaient de penser une sorte d' "Un" sphérique (une communauté, une nation) comme un ensemble organique. Vu ce qui a été dit plus haut, nous constatons que ce qui manque au modèle hégélien, c'est le moment d'une "dislocation" que le philosophe japonais Nishida Kitaro a appelé, par opposition à l'Esprit Absolu de Hegel, "le néant."

L'idée d'un *body-scape* se superpose aussi largement aux notions de "lieu" ou "d'horizon" de Nishida; ces notions sont définies comme *unités unifiées de façon non-organiques*, et dans lesquelles aucun élément ne peut être "localisé" sans être en même temps "délocalisé." L'horizon et la constellation à l'intérieur du "lieu" changent constamment par rapport au "corps" à travers lequel ils sont perçus.

Une vraie "herméneutique des scapes" fait encore défaut. Mais il est certain qu'aux temps où des philosophies du monde entier communiquent entre elles, ce qui pouvait apparaître auparavant comme des "mind-sphères" ou comme des biotopes philosophiques en tant qu'unités organiques, doit maintenant être vu comme des *mind-scapes*: Toute vision organique ne laissera aucun choix entre le néo-traditionalisme qui s'oppose à la mondialisation et l'universalisme de la culture de masse dirigé par une production centralisée. La vision négative de Frederic Jameson d'un système géopolitique postmoderne s'approche de la vision d'un monde dans lequel les pensées soient définies comme des *mind-spheres* au lieu des *mind-body-scapes*:

"In the absence of general categories under which to subsume such particulars, the lapse back into features of the pre-World War I international system is inevitable and convenient (it includes all the na-

¹⁷ Ram Adhar Mall: "Einheit angesichts der Vielfalt" in N. Schneider, R.A. Mall, D. Lohmar (eds), *Einheit und Vielfalt: Das Verstehen der Kulturen* (Amsterdam: Rodopi, 1998)

tional stereotypes which, inevitably racist whether positive or negative, organize our possibility of viewing and confronting the collective Other). It is also important to stress the fact that these archaic categories will not work for the new world system: it is enough, for example, to reflect on the disappearance of specifically national cultures and their replacement, either by a centralized commercial production for world export or by their own mass-produced neotraditional images, for the lack of fit between the categories of the nineteenth century and the realities of the twenty-first.”¹⁸

Ce qui est vrai pour le “Nouveau Système du Monde” de Jameson est aussi vrai pour la philosophie. Comme dit le théoricien japonais Naoki Sakai: “Contrary to what has been advertised by both sides, universalism and particularism reinforce and supplement each other and have to seek to form a symmetrical, mutually supporting relationship by every means in order to avoid a dialogic encounter that would necessarily jeopardize their reputedly secure and harmonized monologic worlds.”¹⁹

¹⁸ The geopolitical aesthetic: Cinema and space in the world system (Indiana UP 1992), p. 3.

¹⁹ Naoki Sakai, Translation and Subjectivity, Minnesota 1997, 46