

Culture, kokusaika, mondialisation.

Hideo Watanabe

Introduction

Material exchanges localize, political exchanges internationalize ; and symbolic exchanges globalize. It follows that the globalization of human society is contingent on the extent to which cultural relations are effective relative to economic and political arrangements. We can expect the economy and the polity to be globalized to the extent that they are culturalized, that is to the extent that the exchanges that take place within them are accomplished symbolically. We would also expect that the degree of globalization is greater in the cultural arena than either of the other two. (Waters, pp. 9–10)

Les échanges symboliques, bien plus que les échanges matériels ou économiques sont particulièrement difficiles à localiser ; les symboles culturels n'étant pas (re) produits dans un espace fixe ils ont très peu de limitations en tant que ressource. Les référents culturels sont extensibles à volonté et leurs formes ainsi que leurs produits étant facilement transférables, ils sont facilement mondialisables.

Dans la première partie de cet article nous allons proposer une vue d'ensemble du concept de "Kokusaika", ce concept nationaliste particulièrement

a-international et spécifiquement japonais, rendu nécessaire par la participation du Japon au concert des grandes nations.

La mondialisation, qui porte la négation de la nation (Koku -inclus dans "Kokusaika") en elle même, n'est pas un phénomène qui se limite à dépasser les frontières, c'est un phénomène dont le but n'est pas identifié clairement qui tend à effacer la nation en tant que notion visible. On voit clairement cette tendance à s'éloigner de l'intérêt national.

La mondialisation ne cesse de s'étendre, en d'autres termes c'est la domination d'un standard "de fait", ce que nous verrons dans la seconde partie. Il s'agit d'une mode qui accepte tout ce qui est "tendance" sans raison particulière et sans prise de conscience. Puisque la culture est un produit conscientisé, que veut dire "mondialisation de la culture" ?

La troisième partie de cet article montrera qu'aussi bien "Kokusaika" que mondialisation sont une transfiguration de la relation soi-autre. Si la culture est ce lieu d'interférence qui les accepte tous deux tout en conservant son intégrité nous comprenons la position française qui, sans vouloir modifier ce lieu cherche à faire face à la pénétration du sujet culturel que sont les migrants.

Dans la quatrième partie nous souhaitons mettre à jour "l'internationalité" qui, si l'on est bien à l'ère de la mondialisation, permet d'appréhender l'essence de celle ci en la soumettant à des regards étrangers, en prenant l'exemple de Barthes qui a élucidé le caractère artistique particulier des haïku que des japonais ont souvent qualifié d'art secondaire du fait de leur caractère prétendument intraduisible.

Nous concluons sur la possibilité d'un dépassement du triptyque "Kokusaika", "mondialisation", "relativisme culturel".

I . Kokusaika

Il n'est pas nécessaire de dire que "Kokusaika" s'est développé à partir de "Kokusai" qui apparaît à l'époque de Meiji mais sous l'acception "Bankoku". Il devient "Kokusai" à la fin du 19ème siècle. D'après le Petit Robert, "international" apparaît en 1801 en toile de fond de l'établissement de la "Nation". Katsuhiko Tanaka indique que le "*Waeigo-rinsyusei*" (première édition 1867, troisième édition 1886) n'inclut "international" que dans l'annexe anglais-japonais comme traduction de "Bankokuno". Si l'on considère le sens de "Bankoku"-universel- provenant de "Bankokuhou"-droit des gens, préconisé par les japonais de Meiji, on voit que "international" a le même sens que "universel" dans le sens français de "universalisme unidimensionnel". Le 19ème siècle voit la naissance des États-Nations et par la même des tensions entre États et le mot prend ainsi son sens pluridimensionnel.

Le "Kokusaika" est débattu au Japon dans la décennie d'expansion économique des années 70. Alors que le Japon devient une grande puissance les échanges avec l'étranger augmentent et s'approfondissent. Les mouvements de personnes, de connaissances, les transferts de biens ou d'argent s'accélèrent et de ce fait amènent un certain nombre de problèmes. On peut dire que l'internationalisation n'a pas été voulue par le Japon mais est le résultat de l'adaptation de ce dernier à la "demande" internationale.

La forme de la nation japonaise ainsi que la conscience de son peuple en

font de fait un pays au bord du Monde. La sinisation de l'antiquité, l'occidentalisation de Meiji, l'américanisation depuis la fin de la seconde guerre mondiale mettent bien ce phénomène en évidence. L'internationalisation du Japon provient de la nécessité du commerce international qui soutient une croissance économique portée par le marché mondial qui rend obligatoire l'adoption de standards occidentaux (internationaux) dans les rapport internationaux, les rapports de travail, le système éducatif et jusqu'au poids et mesures. Elle provient aussi du développement d'une science à l'ambition mondiale qui ne soit teintée d'aucun particularisme local.

Pour faire face à ces nouvelles conditions le système éducatif a du créer des catégories qui n'existent pas en occident, ainsi les "kokusai syakaigaku" (Takamichi Kajita) ou autres "kokusai bunkagaku" (Kei'ichiro Hirano). Bien sûr les recherches comparatives par pays ou encore les études culturalistes compréhensive existent, et ceci ne fait que renforcer le caractère spécifiquement japonais de ces catégories originales.

Par ailleurs, on observe aussi des phénomènes de "japonisation" dans certains pays d'Asie et en Australie. le Japon n'est pas qu'une économie, il est aussi devenu un centre d'inertie qui représente l'aspect "colonialiste" de l'internationalisation. C'est aspect colonialiste est le résultat de l'absence de réciprocité de l'internationalisation et perverti le rapport inter-nation dont la base est la nation et la culture pluridimensionnelle.

Bien sûr l'internationalisation n'est pas seulement l'adaptation aux pays industrialisés occidentaux. Il existe bien une internationalisation, revendiquée par la communauté internationale qui propose un réel dépassement des frontières. La solution au problème des droits de l'homme, de

l'environnement mondial ne peut pas être trouvée au niveau national. Elle nécessite un positionnement global et transnational. Cette internationalisation n'est qu'une transposition de la conscience citoyenne du niveau national au niveau mondial. C'est l'exemple du Petit Robert : "mettre sous le régime international". On attend alors une réelle internationalisation au niveau de l'Etat. Que ce soit par la ratification de la Convention Internationale des Droits de l'homme en 1979 ou celle sur les réfugiés en 1981, l'abolition de la discrimination envers les étrangers est devenue une nécessité et l'Etat a commencé à s'engager activement sur la voie d'une égalité de traitement des nationaux et non nationaux. L'abolition du critère de nationalité pour la protection sociale, l'harmonisation des critères d'attribution des logements sociaux ainsi que la réforme d'une partie de la procédure d'expulsion du territoire ont grandement influencé, tout comme la ratification de la Convention sur les Droits de la Femme, l'extension des droits des étrangers.

Le Japon est fréquemment critiqué pour le slogan "internationalisation de l'intérieur" qui met en avant son homogénéité sans vraiment reconnaître sa diversité. L'internationalisation procède du rapport dehors-dedans et le qualificatif "intérieur" est en contradiction avec le terme "international". Bien sûr "intérieur" est une métaphore pour exprimer une certaine appréhension mais peut être compris si l'on considère que la nation et le nationalisme, qui sont le fondement de l'inter-nation possèdent en eux l'idée d'éthnicité et d'Etat pour l'un et d'ethnisme et d'étatisme pour l'autre. C'est la raison pour laquelle le Japon qui se prétend ethniquement homogène, insistant sur l'unidimensionalité de sa culture, promeut cette internationalisation spécifique qui met en avant sa supériorité.

Non seulement l'interprétation de la loi dans les cours de justice a

beaucoup évolué mais on peut aussi dire qu'un régime des droits de l'homme s'est progressivement mis en place; en 1995, la haute court de justice a déclaré non-anticonstitutionnelle la participation des étrangers aux scrutins locaux. L'importance de l'internationalisation pour l'Etat (de Etat-Nation) est donc tout à fait considérable. James F. Hollifield (pp. 230-231) appelle cette définition des buts de la société par l'extérieur : "inclusion d'un régime liberal". L'internationalisation met à mal le prestige de la Nation mais n'est pas pour autant en contradiction avec celle-ci. A propos, lorsque l'internationalisation se heurte à la culture, qu'entendons-nous par "caractère national de la culture" ou "internationalisation" de celle-ci? Le "caractère international" est-il "caractère d'acceptabilité" ou "capacité de compréhension" de la part du récepteur? L'internationalisation serait-elle une mesure de ceux-ci et de leurs variations? Du point de vue de Skjervheim (réalisation de l'acte de communication) la culture est compréhension réciproque, en d'autres termes la compréhension tout autant que l'acceptation d'autres cultures sont possibles (J. Habermas, p. 112).

II. Mondialisation

1) Connectivité complexe

La mondialisation se mesure à la conquête de l'espace physique et culturel. Tomlinson la définit comme une connectivité complexe en densification constante, comme un réseau en développement rapide de liens et de dépendances réciproques, spécifiques aux sociétés modernes. Cette connectivité multiple est ce qui maintient le destin des hommes modernes dans leurs habitudes, leurs expériences, la politique l'économie et l'environnement. La connectivité est une proximité "mondialo-spaciale" en constante augmentation (c'est l'annihilation de l'espace et du temps -Marx,

“*Grundrisse*”) qui réduit le temps et les distances. C’est un monde en “contraction”. Cette connectivité doit être comprise comme une transformation de la pratique et de l’expérience locale (dans le cadre de la vie quotidienne) ainsi que comme les moyens techniques qui autorisent ou limitent cette transformation.

L’expérience paradigmatique de la modernité, pour la plupart des gens (non sans qu’il n’y ait une relation à leurs ressources où à leur mobilité) est cette expérience de “dé-placement” sans déplacement.

Est-ce que cette connectivité tend à uniformiser le monde? On voit bien que la mondialisation comporte une forte tendance à l’unification. R. Robertson confirme que le monde tend à s’unifier en se compressant en un lieu singulier :

a context which increasingly determines social relations and simultaneously of a frame of reference within which social agents increasingly figure their existence, identities and actions. (p. 11)

mais insiste sur le fait que “unicité”, “uniformité” n’ont pas forcément le sens de “unité”. Dans la condition humaine mondiale se superposent 4 ordres étroitement liés : les êtres humains pris individuellement, la société nationale, le système monde et la collectivité humaine, à propos de la mondialisation il écrit :

the increasing interaction between these orders of human life and so ‘the world as a single place’ implies the transformation of these forms of life

as they are increasingly positioned against, and forced to take account of, each other. (p. 11)

Ceci ne veut pas dire “unicité” par homogénéisation ou “unité” triviale.

Dans le modèle de Robertson les différences sociales et culturelles sont particulièrement accentuées, surtout lorsqu'elle sont considérées dans leur relations avec le reste du monde. Il fait remarquer que la négation de l'uniformité des fanatismes religieux, des conservatismes économiques et autres conflits ethniques, ainsi que sa réfutation ne sont qu'une seule réalité auto-reflexive.

2) Délocalisation

La culture a été liée pendant longtemps à un espace local spécifique. La culture unique, la société unique sont inséparables de l'Etat-Nation. Clifford écrit : “practices of displacement [...] are constitutive of cultural meaning”. Les hommes sont construits dans une combinaison et une dynamique de cultures grâce aux déplacements d'autres hommes. La transfiguration du local stimule la transfiguration de la culture. La connectivité complexe affaiblit les liens avec la culture.

D'une part l'élargissement de la connectivité apporte des matériaux qui n'étaient pas présents jusqu'à lors. Robertson dit que la mondialisation renforce la prise de conscience d'un monde uni. En suivant, Tomlinson dit que la pénétration du local par la connectivité permet de nouvelles compréhensions des expériences d'un point de vue mondial, cette connectivité exige la réorganisation de la culture et est la clef d'une stratégie de mondialisation des champs tels que la politique, l'environnement, l'économie.

3) Culture mondiale

La culture mondiale est un produit élaboré dans le cadre de la mondialisation à partir de caractéristiques et de sens particuliers et ne porte pas en elle l'intégrité de l'expérience culturelle commune. Smith considère que la culture nationale aussi est un produit élaboré pour la "communauté imaginaire". Mais cette dernière a pour elle une spécificité, une limitation dans le temps et un potentiel expressif qui la distingue de la culture mondiale. Elle est plus profonde et influence inévitablement l'identité du groupe. L'existence et l'identité d'une culture nationale font obstacle à la culture mondiale.

Lorsque l'on pense à notre expérience culturelle contemporaine et à la possibilité d'une culture mondiale il est extrêmement difficile de concevoir une culture mondiale qui influence autant que la culture nationale. La culture mondiale ne peut pas être une simple extension de la culture nationale car elle naît d'une désinclusion (délocalisation) de la culture :

the broadening horizon of relevance in people's routine experience, removing not only general 'cultural awareness' but, crucially, the process of individual 'life planning' from a self-contained context centred on physical locality or politically defined territory. (Featherstone, p. 173)

Smith précise :

A mondial culture would... be composed of a number of analytically discrete elements effectively advertised mass commodities, a patchwork of folk or ethnic styles and motifs stripped of their context, some general ideological discourses concerned with 'human rights and values' and a

standardized quantitative and 'scientific' language of communication and appraisal, all underpinned by the new information and telecommunication systems and their computerized technologies. (Smith, p. 157)

A propos de Kokusaika, un projet de modernité, Beck écrit : "la mondialisation est un processus de réalité au sein d'une modernisation réflexive". Cette "modernité réflexive" est le nom donné au travail d'élaboration d'artefacts humains, au contrôle de l'influence de ces artefacts et à la lutte contre ceux-ci. Comme Tomlinson, nous ne devons pas nous limiter à l'examen de la culture mondiale, nous devons aussi étudier la complexité des éléments constitutifs de la délocalisation et de la mondialisation de la culture.

III. Intégration. La politique française d'immigration.

La mondialisation a pour cause les déplacements humains et prend son origine dans les frictions inévitables causées par la cohabitation entre les éléments allogènes et endogènes. Ces frictions doivent être rationalisées pour produire un cadre d'interprétation économique valide. Une exemple typique est l'augmentation du nombre d'étrangers due au mouvement international du travail. Les gens se déplacent dans une relation simple à l'activité économique et le résultat est une concentration des étrangers dans les zones à forte activité économique. La situation des immigrés en France en est un bon exemple.

1) L'Etat-Nation

L'Etat-Nation désigne la nation fondée sur une conscience d'appartenance commune. On considère la France comme un cas type de l'Etat-Nation.

Cette idée du gouvernement, qui correspond à l'esprit de la révolution est protégé par l'esprit de communauté issu de la participation des citoyens à la république. Les différences entre citoyens sont niées, leur égalité mise en avant. Dans le même temps l'Etat-Nation s'élabore dans le cadre de politiques d'assimilation radicales. Au nom de la construction de la République les langues et cultures des provinces ont été anéanties. Pour éclaircir ce "racisme sans race" de la France contemporaine, que P. A. Taguieff appelle "racisme différentiel", E. Balibar parle de la "mission civilisatrice, devoir de l'homme blanc" qui a servit de justification à la domination coloniale, de la manière suivante :

Ce qui dirige notre attention vers un fait historique plus difficile encore à admettre et cependant crucial, à propos de la forme française des traditions racistes. Sans doute il existe une lignée spécifiquement française des doctrines de l'aryanité, de l'anthropométrie et du génétisme biologique, mais la véritable 'idéologie française' n'est pas là: elle est dans l'idée d'une mission universelle d'éducation du genre humain par la culture du 'pays des droits de l'homme', à laquelle correspond la pratique de l'assimilation des populations dominées, et par conséquent la nécessité de différencier et de hiérarchiser les individus ou les groupes en fonction de leur plus ou moins d'aptitude ou de résistance à l'assimilation. C'est cette forme à la fois subtile et écrasante d'exclusion / inclusion qui s'est déployée dans la colonisation et dans la variante proprement française (ou 'démocratique') du 'fardeau de l'homme blanc'. (pp. 37–38)

Balibar considère la forme nation française, idéologie intégratrice, non seulement comme s'appliquant à l'intérieur des frontières mais comme une

forme d'idéologie colonialiste qui tend à s'étendre à l'étranger (Nishikawa, pp. 320). La France s'est construite à partir de politiques d'assimilation, l'esprit de communauté s'est constitué grâce à l'unification de la culture. Cette assimilation se concrétise dans les politiques de différentiation des années 70 précédées par les mouvements de renaissance culturelle régionale. Le rapport Giordin "Vers un droit à la différence et à la démocratie culturelle", commandé par Jack Lang, ministre de la culture en 1982, en est un symbole.

2) Immigration

Dès la fin de la première guerre mondiale des travailleurs étrangers sont appelés afin de combler le déficit de population ouvrière. Dans les années 30 la population étrangère atteint 2,900,000 (6.5% de la population), dans les années 70 l'immigration va changer de forme; d'européenne elle devient non-européenne, le nombre de regroupements familiaux augmentent et la population s'implante durablement. Dans les années 80 la population d'origine asiatique dépasse 50% de la population immigrée. Les différences culturelles entre cette population d'origine du tiers monde et les autres sont de plus en plus visibles. L'assimilation s'avère de plus en plus difficile et grâce aux lois d'acquisition de la nationalité des différences vont apparaître entre les différents groupes d'immigrés dans leurs rapports à la France (Miyajima, pp. 145–147).

Que ce soit les politiques d'assimilation ou les politiques d'insertion basées sur le "droit à la différence" (cohabitation malgré les différences culturelles), aucune n'a réussi à proposer une solution au problème de l'immigration. Une des causes de ceci est que l'insertion, qui suppose que l'identité d'origine de l'immigré soit conservée, tout en étant une critique de l'assimilation ne propose pas pour autant un principe d'intégration sociale

(Nakano, p. 213).

3) Intégration

Il devient alors nécessaire dépasser les concept d'assimilation et d'insertion. Dans le rapport annuel du Haut Conseil à l'Intégration (H. C. I.) établit par le premier ministre Rocard en 1990 on trouve :

[1] intégration, non comme une voie moyenne entre l'assimilation et l'insertion [mais] comme un processus spécifique: par ce processus il s'agit de susciter la participation active à la société nationale s'éléments variés et différents (p. 18).

Pour ce faire il est nécessaire que les composants de la société aient un minimum de valeurs communes mais aussi qu'il y ait une reconnaissance individuelle et collective d'une cadre standart. Le H. C. I. appelle ce "cadre standart": la république. La république française est une et indivisible. C'est une république laïque. C'est un Etat-nation. L'intégration vise non seulement le respect des différences mais aussi la reconnaissance de la république (p. 52).

D'après D. Shnapper il existe deux concepts de nation. Le concept français, fondé sur la volonté politique et le concept allemand fondé sur les attributs culturels. Shnapper les appelle réciproquement "dimension politique" et "dimension communautaire". L'assimilation et l'insertion sont des visions sociales basées sur l'une ou l'autre de ces dimensions alors que l'intégration les comprends toutes deux.

L'intégration non seulement présuppose une distinction entre "dimension

politique” et “communautaire” mais aussi une indépendance stricte entre ces deux dimensions. Selon la première les composants de la société sont égaux entre eux en tant que citoyens. Selon la seconde ils protègent leurs spécificités socio-culturelles.

Comme le dit Finkelkraut lors de l'affaire du voile islamique (1989) cette intégration là met en avant le caractère bidimensionnel de la société. Tout en visant la réalisation politique d'une société basée sur l'égalité des citoyens et même si l'on assigne à la dimension politique un caractère universel on ne peut pas échapper à la réalité de la “francité” de celle-ci sous le système de la république. Mais lorsque l'on considère l'homme, sujet de culture, et ses déplacements qui portent la globalisation on voit que la politique d'intégration a une valeur tout à fait particulière.

IV. L'exemption du sens, le haïku.

L'hégémonie culturelle est-elle similaire à la domination économico-politique à laquelle elle se superpose? La culture est un complexe signifiant contextuellement dépendant et aux variations multiples. Dans “*The Sower and the Seed*” de Laurence Van Post le personnage de Jack Cellier conclut de la manière suivante une expérience très douloureuse :

He felt that the first necessity in life was to make the universal specific, the general particular, the collective individual and what was unconscious in us conscious. (p. 131)

S'agit-il là d'une dialectique qui permet la compréhension de la culture? Ou bien est-ce un dépassement de la dialectique?

En 1946 un jeune critique littéraire spécialiste de littérature française, Takeo Kuwabara, publie une critique de l'écriture des haïku modernes dans le mensuel "*Sekai*". Il considère comme une priorité pour la culture japonaise de reconsidérer le haïku après Basho. "L'expérience de l'auteur n'est pas reproductible par le lecteur de l'œuvre. Seuls des familiers peuvent reconstruire ce monde et s'y complaire. Ceci ne dépasse pas le statut d'artisanat, d'art secondaire". A Basho, ont succédé Saigyô, Toho qui héritent de l'esprit de ses haïku en tant qu'auteurs classiques au contraire des haïku modernes, mais Kuwabara ne va pas plus loin dans sa démonstration. Bien évidemment cette critique a été très mal prise et les réactions ont été très nombreuses. Cette polémique reste inscrite dans l'histoire de la littérature mais les haïku, sans aucun changement sont restés jusqu'à aujourd'hui un art littéraire classique que n'importe qui peut apprécier.

Dans son incomparable essai "*L'empire des signes*", Roland Barthes parle de son expérience des signes dans cet environnement culturel dont il ne connaît pas la langue. Comme le sens interne du signe lui est inaccessible il peut en voir l'aspect extérieur, ce qui n'apparaît pas d'ordinaire lorsque l'on accède directement au contenu. De plus tous les signes non linguistiques mais qui y sont sans doute possible assimilables deviennent clairement apparents. "*L'empire des signes*", de part cette méthode est un ouvrage qui mêle photos, textes et figures. "Le Japon n'est pas le sujet. C'est un miroir qui, par son reflet, démantèle les fonctions de sens, symboles et autres critères qui sont les prémisses de l'occident." (Okubo, p. 169)

Comment pouvons nous imaginer un verbe qui soit à la fois sans sujet, sans attribut, et cependant transitif, comme par exemple un acte de connaissance sans sujet connaissant et sans objet connu? C'est pourtant

cette imagination qui nous est demandée devant le dhyana indou, origine du ch'an chinois et du zen japonais, que l'on ne saurait évidemment traduire par méditation sans y ramener le sujet et le dieu : chassez-les, ils reviennent, et c'est notre langue qu'ils chevauchent. (p. 16)

Dans "*L'empire des signes*" le haïku et le zen sont traités ensemble. Le haïku est considéré comme le cœur de la culture japonaise et est analysé en tant que "exemption du sens". Il est considéré comme une pratique langagière fondamentale qui dépasse le cadre du seul Japon.

D'après Barthes le haïku défait non seulement le fond et la forme, les deux fonctions fondamentales de l'écriture occidentale, mais aussi le symbole, la métaphore et le syllogisme. C'est une pratique qui exprime "l'absence" de locuteur et le "vide" de l'allocutaire. C'est l'équivalent d'un "c'est comme ça !" pur et simple. Barthes parle ainsi de l'exemption du sens et de la vérité zen :

La vieille mare :

Une grenouille saute dedans :

Oh ! le bruit de l'eau.

[...]

Lorsqu'on nous dit que ce fut le bruit de la grenouille qui éveilla Bashô à la vérité du Zen, on peut entendre (bien que ce soit là une manière trop occidentale de parler) que Bashô découvrit dans ce bruit, non certes le motif d'une 'illumination', d'une hyperesthésie symbolique, mais plutôt une fin du langage : il y a un moment où le langage cesse (moment obtenu à grand renfort d'exercices), et c'est cette coupure sans écho qui

institue à la fois la vérité du Zen et la forme, brève et vide, du haïku. La dénégation du ‘développement’ est ici radicale, car il ne s’agit pas d’arrêter le langage sur un silence lourd, plein, profond, mystique, ou même sur un vide de l’âme qui s’ouvrirait à la communication divine (le Zen est sans Dieu) ; (p. 98)

Le haïku, dans le cadre du zen, prend la fonction de kouan. Le satori est inatteignable à travers les mots ou la logique, mais le haïku sert de “tremplin” pour rentrer dans ce monde sans mots et sans logique.

le haïku, au contraire, articulé sur une métaphysique sans sujet et sans dieu, correspond au Mu bouddhiste, au satori Zen, qui n’est nullement descente illuminative de Dieu, mais “réveil devant le fait”, saisie de la chose comme événement et non comme substance, atteinte de ce bord antérieur du langage, contigu à la matité (d’ailleurs toute rétrospective, reconstituée) de l’aventure (ce qui advient au langage, plus encore qu’au sujet). (p. 103)

Dans “*Basho and the Japanese Poetic Epigram*” H. Chamberlain traduit le même poème de la manière suivante, non seulement il reconnaîtra son imperfection par la suite mais aussi la possibilité d’une interprétation à travers le zen.

The old pond, aye! and the sound of a frog leaping into the water.

The foreign student may at first feel somewhat sceptical concerning the moral signification attributed to many of Basho’s epigrams. The justice of such a method of interpretation is of course difficult to prove

convincingly. Nevertheless, the testimony of tradition must be allowed some weight, and I have been brought to believe that a thorough study of the influence of the mysticism of the Zen sect in Japan would bear out native tradition in its attribution of ‘inner meanings’, not to Basho’s writings merely, but to the writings and even the actions of many other men of that and previous periods. (*Can Culture Be Translated*, pp. 168—169)

Dans le chapitre “L’exemption du sens”, Barthes, réthoricien occidental, réussi admirablement à faire prendre conscience de ce qu’est le haïku et de ses particularités qui le rendent universel.

Dans le haïku, la limitation du langage est l’objet d’un soin qui nous est inconcevable, car il ne s’agit pas d’être concis (c’est-à-dire de raccourcir le signifiant sans diminuer la densité du signifié) mais au contraire d’agir sur la racine même du sens, pour obtenir que ce sens ne fuse pas, ne s’intériorise pas, ne s’implicite pas, ne se décroche pas, ne divague pas dans l’infini des métaphores, dans les sphères du symbole. La brièveté du haïku n’est pas formelle; le haïku n’est pas une pensée riche réduite à une forme brève, mais un événement bref qui trouve d’un coup sa forme juste. La mesure du langage est ce à quoi l’occidental est le plus impropre; ce n’est pas qu’il fasse trop long ou trop court, mais toute sa rhétorique lui fait un devoir de disproportionner le signifiant et le signifié, soit en ‘délayant’ le second sous les flots bavards du premier, soit en ‘approfondissant’ la forme vers les régions implicites du contenu. (pp. 100—101)

V. Conclusion

“Kokusaika”, projet conscient de l’Etat moderne est devenu ce standart de fait qui nous domine : “mondialisation” et qui influe sur la destinée du monde sans autoriser de débats par exemple au sujet de l’utilisation des nouvelles technologies ou de l’évolution des sciences de la vie.

Ni l’universalisme qui ignore l’autre ni le relativisme culturel qui abuse de ses différences ne sont des solutions aux problèmes actuels. Puisqu’on ne peut retourner à l’état de nature il nous est nécessaire de progresser sur la voie de la connaissance. Pour survivre dans cette état global, il nous faut nous reconnaître, nous re-sentir et nous replacer sur l’échelle de l’histoire. Quelles que soient les formes d’assimilation elles ne sont pas valides, nous avons besoin d’avoir une nouvelle expérience à l’autre. Une expérience de la diversité qui nous fait reconnaître le rapport de l’autre à la réalité et qui nous place dans une nouvelle relation “soi-autre” tout en reconnaissant comme unité le soi sujet. C’est cette diversité qui doit être la mesure de la mondialisation.

(Le 1^{er} mars 2002)

Références

- Balibar, E et Wallerstein, I. 1998: *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*. La Découverte.
- Barte, R. 1970 : *L’empire des signes*. Skira.
- Beck, U., Giddens A. and Lash S. 1994 : *Reflexive Modernization*. Polity Press.
- Chamberlain, B. H. 1925 : *Basho’s and the Japanese Poetic Epigram*, dans Sato, H. *Can Culture Be Translated?* The Simul Press.
- Clifford, J. 1997 : *Routes : Travel and Local Cultures* dans Bird, J. et al. (ed.) *Mapping the Futurs : Local Culture, mondial Change*. Routledge.
- Finkelkraut, A. 1987. *La défaite de la pensée*. Gallimard.

- Habermas, J. 1984 : *The Theory of Communicative Action, vol. 1. Reason and the rationalization of Society*, traduit de l'allemand par MacCarty, T. Beacon Press.
- H.C.I. 1991 : *Pour un modèle français d'intégration : Le premier rapport annuel*. La documentation française.
- H.C.I. 1992 : *La connaissance de l'immigré et de l'intégration*. La documentation française.
- Hirano, K. 2000 : *International Cultural Relations*. University of Tokyo Press.
- Hollifield, J. F. 1992 : *Immigrants, Markets and States*. Harvard University Press.
- Kajita, T. (ed.) 1992 : *Transnational Relations*. Nagoya University Press.
- King, A. D. (ed.) 1991 : *Culture, Globalization and the World-System*. State University of New York at Binghamton.
- Lévy, B-H. 1981 : *L'idéologie française*. Grasset et Fasquelle.
- Miyajima, T. 1983 : *Les travailleurs immigrés et l'intégration*, dans Hara, T. et Miyajima, T. (ed.) : *La société française*. Waseda University Press.
- Nakano, Y. 1992 : *L'Etat français et ses minorités*. Kokusaishoten.
- Okubo, T. 2001 : *"Le Japon" retrouvé*. Heibonsha.
- Robertson, R 1992 : *Globalization : Social theory and Global culture*. Sage.
- Shenapper, D. 1991 : *La dimension communautaire (entretien avec T. Ferenzi)*. Le Monde, 29 mars 1991.
- Smith, A. D. 1990 : *Towards Global Culture?* dans Featherstone, M. (ed.) op. cit.
- Smith, A. D. 1991 : *National Identity*. Penguin.
- Taguieff, P-A. 1987 : *La force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*. La Découverte.
- Tomlinson, J. 1999 : *Globalization and culture*. Polity Press
- Van Post, L. 1966 : *The Sower and the Seed*. Penguin.
- Waters, M. 1995 : *Globalization*. Routledge.