

Coordination : Emmanuelle Garcia
Conception de la couverture : Rampazzo & Associés
Réalisation de la couverture : Isabelle Mouton
Conception de la maquette intérieure : Isabelle Mouton
Lecture, correction et mise en pages intérieure : David Demartis
Iconographie : Laure Teisseyre
Fabrication : Natacha Reverre
Diffusion et promotion : Nadia Latreche

Diffusion Presses Universitaires de France
En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire
intégralement ou partiellement, par photocopie ou tout autre moyen,
le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre Français
du droit de Copie.

Éditions Sciences Humaines, 2007.
38 rue Rantheaume, BP 256, 89004 Auxerre cedex
Tel : 03 86 72 07 00 - Fax : 03 86 52 53 26
www.scienceshumaines.com

LES SCIENCES SOCIALES EN MUTATION

Sous la direction de **Michel Wieviorka**

Avec la collaboration de
Aude Marie Debarle et Jocelyne Ohana

Éditions
SCIENCES
HUMAINES

« Comme cet homme (Hitler) doit haïr la psychanalyse, disait Thomas Mann, un an avant la mort de Freud. Je soupçonne en secret que la fureur avec laquelle il marcha contre certaine capitale s'adressait au fond au vieil analyste installé là-bas, son ennemi véritable et essentiel, le philosophe qui démasqua la névrose, le grand désillusionneur, celui qui sait à quoi s'en tenir et en sait long sur le génie » [16].

■ Notes

- [1] Le 6 mai 2006, dans les murs de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).
[2] J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
[3] M. Marzano, *La pornographie ou l'épuisement du désir*, Paris, Buchet-Chastel, 2003.
[4] S. Lotringer, *À satiété*, Paris, Désordres-Laurence Viallet, 2006.
[5] Voir S. Mulhern, « L'inceste au carrefour des fantasmes et des fantômes », dans : D. Castro (dir.), *Incestes*, Le Bouscat, L'esprit du temps, 1995.
[6] Notons que l'un des fondateurs des thérapies comportementales, H.J. Eysenck, qui avait dû fuir l'Allemagne nazie, n'en fut pas moins marqué par des théories inégalitaristes, comme en témoigne son ouvrage, *L'inégalité de l'homme*, Paris, Copernic, 1977, préfacé en France par Alain de Benoist.
[7] M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.
[8] P. Weindling, *L'hygiène de la race*, Paris, La Découverte, 1996.
[9] M.J. del Volgo et R. Gori, *La santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris, Denoël, 2005. Voir également, J.P. Sueur, « Halte au bricolage scientifique », *Libération*, 9 mars 2006.
[10] J.C. Milner, *La politique des choses*, Paris, Navarin, 2005.
[11] C. Meyer (dir.), *Le livre noir de la psychanalyse*, Paris, Les arènes, 2005. É. Roudinesco, *Pourquoi tant de haine ? Anatomie du Livre noir de la psychanalyse*, Paris, Navarin, 2005. J.A. Miller (dir.), *L'anti-livre noir de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2005.
[12] T. Nathan (dir.), *La guerre des pys*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2005.
[13] É. Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse ?*, Paris, Fayard, 1999 ; *L'analyse, l'archive*, Paris, BNF-Seuil, 2001.
[14] É. Roudinesco, « Désir au-delà du moi », *La règle du jeu*, n° 30, janvier 2006.
[15] I. Kershaw, *Hitler*, 2 vol., Paris, Flammarion, 2000.
[16] J. Finck, *Thomas Mann et la psychanalyse*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

France/Japon, allers et retours Du comparatisme complaisant au comparatisme critique

Nobutaka Miura

En arrivant au colloque du CADIS [1], j'ai eu le sentiment d'être un intrus, un étranger, parce que j'y étais le seul Japonais et que je ne représentais à aucun titre les sciences sociales au Japon. En effet, je ne suis ni historien, ni sociologue, ni anthropologue, ni philosophe de formation. Professeur d'études françaises, je ne suis qu'un apprenti sorcier, trop vieux pour m'initier à ces disciplines. Et pourtant, le Japon n'était pas totalement absent du débat du colloque. Le troisième jour, l'économiste Robert Boyer, ne pouvait parler de son analyse régulationniste sans rappeler le passage du *fordisme au toyotisme* ; le géographe Augustin Berque a présenté sa mésologie en s'appuyant sur la philosophie de Kitarô Nishida (1870-1945), le maître à penser de l'École de Kyôto qui a revendiqué un « dépassement de la modernité » pendant la Seconde Guerre mondiale ; l'anthropologue François Laplantine a commencé sa réflexion sur la question du sujet dans les sciences sociales en évoquant le fait que la phrase japonaise n'a pas toujours de sujet grammatical. Ce qui m'a conduit à rebondir en interrogeant Élisabeth Roudinesco, pour animer le débat, sur la boutade de Jacques Lacan qui aurait dit que les Japonais n'ont pas d'inconscient et qu'ils n'ont pas besoin de la psychanalyse. Il est bien évident que les Japonais aussi ont un inconscient qui est structuré comme le langage, quoiqu'autrement. Comme le disciple de Lacan l'a confirmé, la psychanalyse freudienne a trouvé une application adaptée à la psyché japonaise dans la notion de « complexe d'Ajazzé ». C'est Heisaku Kosawa (1897-1968) qui l'a élaborée à partir du mythe bouddhique, en insistant sur la primauté des relations mère-enfant dans le triangle œdipien afin de mieux rendre compte de la dialectique de la haine et du pardon chez les Japonais. Il est allé voir Freud à Vienne pour lui présenter son papier écrit en allemand sur « deux types du sentiment de culpabilité » pendant son séjour à l'Institut de psychanalyse de Vienne en 1932-1933.

Orientalism, le livre majeur d'Edward Said, a été publié en 1978. Mais comme les dates de sa traduction l'indiquent (trad. jap. en 1986 ; trad. fr. en 1997), sa thèse n'a pas été immédiatement ni unanimement adoptée par les milieux intellectuels du monde entier. Mais le livre a au moins le mérite de nous rendre conscients de l'effet pervers de l'universalisme européocentrique des sciences humaines et sociales développées en Occident quand il est appliqué à l'analyse du monde non-occidental. Mon propos ici consistera plutôt à présenter l'évolution du discours scientifique sur la société japonaise produit dans notre archipel qui a été, et reste toujours, en contact avec différents courants d'idées venus de l'Occident. J'essaierai de dresser, sous forme de témoignage personnel, un aperçu forcément partiel et partial du développement des sciences sociales et du changement du paysage intellectuel au Japon depuis quarante ans.

Science sociale ou littérature, un faux dilemme ?

Je suis né en mars 1945 dans une ville de province à 500 km au nord de Tôkyô. Je suis donc un produit de l'année zéro de « l'après-guerre ». Comme le Japon n'a jamais fait la guerre lui-même depuis, l'expression « l'après-guerre » est encore utilisée aujourd'hui au sens de : après la Guerre du Pacifique. Ainsi, en 2005, l'on a beaucoup parlé des « 60 ans de l'après-guerre ».

J'ai de vagues souvenirs de l'occupation américaine, parce que j'ai vu des soldats GI circuler en jeep en ville. J'ai entendu avec effroi l'écho de la Guerre de Corée (1950-1953) dans la cour de récréation de l'école. La guerre froide était bien installée en Extrême-Orient avec la révolution communiste en Chine en 1949. Le Japon a retrouvé son indépendance en 1952, placé sous le parapluie nucléaire du vainqueur, devenu désormais son protecteur. J'avais 15 ans, j'étais en première année du lycée, quand je suis descendu pour la première fois dans la rue. C'était en 1960. Il y avait une grande mobilisation à l'échelle nationale contre la reconduction du traité de sécurité nippo-américain (*Ampo*). Les partis de l'opposition, socialiste et communiste, les syndicats d'ouvriers et d'étudiants étaient alors très puissants, mais leur opposition au traité militaire n'a pas abouti. Leur vision alternative était le désarmement total et la neutralité du pays. La droite et la gauche avaient des visions diamétralement opposées, mais la vision « réaliste » du camp conservateur l'a emporté sur la vision « idéaliste » du camp progressiste de la paix. Beaucoup plus tard, j'apprendrai qu'en matière de défense nationale, il n'y a pas de divergence fondamentale en France entre la droite et la gauche. Mitterrand héritera de la politique de la force de frappe du Général de Gaulle qui a doté la France de l'arme nucléaire avec les essais réussis dans le désert du Sahara en 1960. Le général de Gaulle est le héros de la Résistance, tandis que Kishi Nobusuké (1896-1987), le Premier Ministre qui a signé le nouveau traité militaire avec Washington en 1960, est un ancien criminel de guerre faisant partie du gouvernement TOJO (1941-1944), libéré de la prison de Sugamo le lendemain de l'exécution des sept principaux criminels de guerre par le Tribunal de Tôkyô en décembre 1948.

Après 1960, le Japon entre dans le cycle de haute croissance économique. Le PNB double en quelques années. Je suis arrivé dans la capitale en 1964, l'année des Jeux olympiques de Tôkyô, de la mise en service du premier *Shinkansen*, de l'entrée du Japon comme seizième membre dans le club des pays riches de l'OCDE. Je logeais alors dans la vieille résidence d'étudiants du campus de Komaba. Les auteurs les plus lus autour de moi étaient Sartre et Camus. La visite de Sartre au Japon en 1966, accompagné de Simone de Beauvoir, a été un grand événement. Tous ses livres ayant été traduits, il était au comble de sa gloire. La même année, Roland Barthes est aussi venu à Tôkyô, plus discrètement, pour introduire à la Nouvelle Critique et au structuralisme. Barthes reviendra deux fois à Tôkyô pour écrire un très beau livre consacré à son Japon : *L'Empire des signes* (1971).

Ma vie d'étudiant se partageait entre politique et littérature, je devais ensuite aller à la faculté de droit. Mais après une longue hésitation, j'ai abandonné l'étude du droit pour passer au département d'études françaises. D'une part, la faculté de droit de l'Université de Tôkyô, dans ma perception, menait directement au pouvoir, préparant à la haute fonction publique – or cette ascension sociale signifiait pour moi la trahison par rapport à mon origine sociale. D'autre part, j'avais envie de lire en français Baudelaire et Rimbaud que je lisais avec passion en traduction japonaise. J'étais enthousiaste de *Monsieur Teste* de Valéry, parce que je souffrais, comme son auteur, d'« étranges excès de conscience de soi ». Pour mon mémoire de licence, j'ai donc choisi Paul Valéry (1871-1945), le poète du *Cimetière marin* et de *La Jeune Parque*. Ce qui est extraordinaire chez lui, c'est que, tout en étant profondément marqué par les sensations méditerranéennes, ce prince de la « poésie pure » est resté tiraillé jusqu'à la fin de sa vie entre Dionysos et Apollon, entre *Éros* et *Nous*. S'il a fait de l'intellect son idole, c'est qu'il a été victime plus d'une fois de la tyrannie de l'affect. Il a cherché à tout prix le moyen de maîtriser, pour s'en débarrasser, les démons qui habitaient son intérieur. En un mot, c'est la contradiction entre la sensibilité extrême et la rigueur intellectuelle qui m'a fasciné.

Lorsque je suis parti étudier à la Sorbonne en 1971, le centenaire de la naissance de Valéry était célébré, quoiqu'éclipsé par celui de Marcel Proust né lui aussi en 1871. Philippe Sollers, le jeune chef du groupe *Tel Quel*, a violemment attaqué le poète officiel de la Troisième République en le qualifiant de « représentant de la culture bourgeoise finissante ». Après Mai 68, Sollers était très politisé. Il avait même publié en 1969 un article sur Lénine et le matérialisme dialectique que j'ai traduit par hasard pour une revue japonaise. On oublie trop souvent que les écrits de Valéry sur le corps, sur le moi, sur le rêve, sur le langage, sont repris par Merleau-Ponty, par Lacan, par Lyotard ou par Derrida. Il est à mes yeux celui qui est allé jusqu'au bout de la condition *moderne*, si ce n'est que son cartésianisme délibéré l'a conduit au constat paradoxal de la « dualité de l'Un » et de « l'Autre dans le Même ». Mais ce n'est pas tout. Valéry s'est interrogé dès 1919, dans son essai « La crise de l'esprit », sur le destin de l'Europe : « L'Europe deviendra-t-elle *ce qu'elle est en réalité*, c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique ? Ou bien l'Europe restera-t-elle *ce qu'elle paraît*, c'est-à-dire : la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ? ». Ses *Regards sur le monde actuel* restent encore d'actualité.

Au début des années 1960, les sciences sociales au Japon étaient encore sous la domination du marxisme, quoique Max Weber fût une autre référence incontournable. L'étude du *Capital* était obligatoire pour les étudiants en sciences économiques, alors que l'on parlait beaucoup de la révolution keynésienne. Le livre qui m'a ouvert les yeux sur le potentiel de la psychanalyse était *Escape from Freedom* (1941) d'Erich Fromm : j'ai appris que l'individu moderne enfin émancipé des contraintes communautaires n'est pas suffisamment solide pour supporter le poids de la liberté à laquelle il est condamné. Si j'ai abandonné le droit en faveur de la littérature, c'était aussi pour me débarrasser de la grille d'analyse marxiste dont je me sentais prisonnier. Le marxisme me paraissait être la seule théorie valable pour expliquer les grandes lois de l'histoire, mais il ne m'avait pas beaucoup aidé à réfléchir sur l'intérieur de l'individu et à répondre à la question classique : « Qui suis-je ? ». Je souffrais du type d'angoisse métaphysique et de crise identitaire qui est sans nul doute commun aux jeunes de vingt ans. Deux options s'opposaient en moi : ou la science sociale ou la littérature. Ou l'analyse objective des conditions extérieures, ou l'approche subjective de l'intérieur de l'être. Au milieu des années 1960, il s'agissait de choisir entre le marxisme et l'existentialisme. Mais que choisir entre la science sociale et la littérature? – c'est précisément cette alternative qui n'a cessé de hanter les intellectuels du Japon moderne.

Selon Masao Maruyama (1914-1996), l'historien des idées politiques et l'auteur de *La pensée japonaise* (1961), les intellectuels japonais étaient divisés, dès la période de l'entre-deux-guerres, entre deux pôles opposés : « le culte de la théorie » d'un côté et « le culte du sentiment vécu » de l'autre. Ce clivage opposait le camp de la science sociale d'obédience marxiste et celui de la littérature. Ce dernier avait comme chef de file Hidéo Kobayashi (1902-1983), diplômé de littérature française de l'Université de Tôkyô, traducteur d'*Une saison en enfer* de Rimbaud et de *Monsieur Teste* de Valéry, devenu dès ses débuts en 1929 une référence majeure dans les milieux littéraires non-marxisants. Et moi, séduit par le chant des sirènes de la littérature, je me suis laissé prendre un peu trop facilement à ce piège qu'était la fausse alternative, dirais-je maintenant, de la science sociale et de la littérature. La place du sujet et de la subjectivité dans le matérialisme dialectique était au centre du débat philosophique dans le Japon d'alors. L'« aliénation » (« Entfremdung » en allemand) en était un des mots clef. Les écrits du jeune Marx étaient beaucoup étudiés. Je croyais avec Sartre que le marxisme était « l'horizon philosophique indépassable de notre temps » (*Questions de méthode*, 1957), mais la théorie sartrienne de l'engagement comme « pari » ne m'a pas convaincu de faire le saut. Le choix de la littérature signifiait pour moi un désengagement politique, une manière de déclarer forfait devant le monde qu'il ne s'agissait pas seulement d'interpréter mais de changer.

Mais il y avait un autre motif dans mon changement d'orientation. Je suis passé du droit au français par un anti-américanisme qu'on qualifiera de « primaire », et je n'étais pas un cas isolé. J'appartiens à la génération des jeunes révoltés contre la Guerre du Vietnam. Les hostilités ont commencé en 1965. Yokosuka (au sud de

Tôkyô) et Saseho (dans l'île de Kyûshû) servaient de port de ravitaillement pour la Septième Flotte américaine. Les bombardiers partaient de la base d'Okinawa (Okinawa sera restitué au Japon en 1971, mais sans toucher à la base américaine). Le mouvement des citoyens pour la paix au Vietnam (*Bêheiren*) créé dès 1965 organisait des manifestations et offrait des refuges à des déserteurs américains.

Mon dégoût de la puissance américaine venait de l'évolution à mes yeux inquiétante du Japon de l'après-guerre. La reconstruction du pays vaincu a été généreusement aidée par le pays vainqueur avec l'équivalent du Plan Marshall destiné à l'Europe. Les forces des Alliés sous le commandement de Douglas MacArthur ont occupé le Japon pour le changer de fond en comble par une série de réformes (désarmement complet, démocratisation du régime politique, suppression de la police secrète, droit de vote des femmes, démantèlement des *zaibatsu* – groupes financiers –, réforme agraire, libéralisation du système éducatif et du mouvement syndical). Au début, il y avait beaucoup de *New Dealers Left* dans l'équipe de MacArthur. Mais si les Américains ont beaucoup aidé leur ex-ennemi à se reconstruire, c'était pour faire de notre archipel une vitrine du capitalisme prospère et une forteresse de façon à contrecarrer l'expansion du camp communiste en Asie de l'Est. Si mon choix de la littérature a été un choix personnel pour les raisons que j'ai évoquées plus haut, mon choix du français a été un petit geste de résistance. J'avais un préjugé trop favorable pour la France, le pays de la Révolution et de la Résistance. Je n'étais pas conscient que le Vietnam avait été longtemps dominé par la prétendue patrie des Droits de l'Homme.

En 1950, lorsque la première promotion de boursiers japonais part en Occident après dix ans d'interruption des échanges, 280 vont aux États-Unis contre 6, seulement 6 en France. Le complément de la formation des élites du Japon de l'après-guerre est assuré par l'université américaine pour la plupart. *L'American way of life* devient le modèle du développement socio-économique des élites japonaises et les intellectuels francisants, quant à eux, forcément minoritaires, resteront souvent dans l'opposition, critiques de l'inféodation du pays aux États-Unis. L'écrivain et critique Shûichi Katô (1919-), parti étudier la médecine à Paris en 1951, en est l'illustre exemple. Le prix Nobel de littérature Kenzaburô Oé (1935-) a commencé à écrire des romans quand il était encore étudiant de littérature française à l'Université de Tôkyô, sous l'influence de Sartre. Mais il ne faut pas simplifier, le mouvement contre la guerre au Vietnam a été créé à l'initiative de Makoto Oda (1932-), parti étudier à Harvard en 1957 avec une bourse Fulbright.

Le tournant de 1968 et le discours sur la différence culturelle

Si la lutte contre l'*Ampo* (traité de sécurité nippo-américain) de 1960 a été un grand tournant pour le Japon, la révolte des étudiants en 1968 en est un autre qui se singularise par plusieurs phénomènes inédits. D'abord, étant donné la croissance rapide des années 1960, la pauvreté n'est plus le facteur le plus important de la mobilisation, ce qui fait que l'influence du Parti communiste dans le mouvement

des étudiants a nettement reculé en faveur de la *New Left* très radicale, anti-stalienne et anti-PC. Ensuite, l'autorité de Masao Maruyama, chef de file des intellectuels dits « modernistes-occidentalistes » et figure de proue de la grande lutte de 1960, est sérieusement mise en cause par les contestataires. Maruyama s'était fait remarquer par son analyse pénétrante du fascisme impérial japonais (« La logique et la psychologie de l'ultranationalisme », 1946). Il avait été le pilier théorique de « la démocratie de l'après-guerre » et le représentant le plus illustre de la gauche libérale progressiste. Pourtant, il se montre hostile à l'égard des révoltés gauchisants sans porter un regard autocritique, selon des contestataires, sur son statut de professeur de la faculté de droit de l'ex-Université impériale de Tôkyô. Enfin, nombre d'étudiants révoltés applaudissent les films *yakusas* (hors-la-loi japonais) qui ont créé un nouveau genre par l'esthétisation pathétique des valeurs indigènes anti-modernes comme *gui-ri-ninjô*. Tout ce qui est *dochaku* (enracinement sur le sol japonais) s'est vu revalorisé par rapport à la modernité occidentale. La vogue du nouveau théâtre dit « underground » qui rompait avec la tradition du théâtre moderne occidental importé, n'est pas étrangère à ce phénomène du retour aux sources, du retour à la japonité.

Les étudiants les plus radicaux invitent en mai 1969 l'écrivain Yukio Mishima (1925-1970) à débattre, dans un amphithéâtre de l'Université de Tôkyô-Komaba, des questions du beau et de la communauté. Dernier héritier du Romantisme japonais, Mishima se donnera la mort selon le rite traditionnel de *seppuku* en novembre 1970. Il était exaspéré par la décadence spirituelle du Japon, due, selon lui, au déni du caractère divin de l'empereur déclaré par lui-même au lendemain de la guerre. Quand le souverain n'est plus Dieu, la Nation japonaise en tant que « communauté culturelle » ne tient plus. Sa mort spectaculaire est une remontrance vis-à-vis de l'empereur qui n'a pas répondu à la loyauté des jeunes officiers morts en son nom lors de la tentative de coup d'État du 26 février 1936. Mishima faisait une lecture biaisée de *L'Érotisme* (1957) de Georges Bataille pour se livrer à l'éloge du moment fusionnel sublime de la mort et de l'amour dans la nouvelle *Patriotisme* (1961). La question qui le préoccupait était celle de la communauté impossible à restaurer dans la société moderne, ce qui sera étudié de manière lumineuse par Jean-Luc Nancy dans *La communauté désœuvrée* (1982).

Le grand paradoxe de Mai 68 au Japon tient à la radicalisation violente et sans issue du mouvement étudiant et à l'apparition d'un nouveau type de jeunes qui critiquent toutes sortes d'autorités mais qui ne veulent pas assumer leur responsabilité en tant que membres adultes de la Cité. Le mouvement, narcissique et égocentrique, n'a pas eu le soutien des citoyens et des travailleurs, à la différence de la lutte de l'*Ampo* de 1960. La plupart de ceux qui ont empêché le concours d'entrée de mars 1969 en scandant « À bas Todai ! » (Todai est l'abréviation de l'Université de Tôkyô) sont eux-mêmes restés étudiants une fois la lutte terminée. Au lieu d'annoncer l'avènement de l'individu autonome, Mai 68 au Japon a vu entrer en scène une génération de jeunes en *moratorium* qui voulaient retarder le moment de l'acquiescement de la dette envers la société, ce qui confortera l'analyse

du sentiment de l'*amaé* (dépendance affective) chez les Japonais que le psychiatre Takéo Doi (1920-) proposera en 1971 dans son livre *La Structure de l'« amaé »* (*Le jeu de l'indulgence*, L'Asiathèque, 1991).

En 1968, le Japon dépasse en termes de PNB le niveau de l'Allemagne et l'on assiste à la montée en puissance du discours sur sa spécificité culturelle. La confiance en soi retrouvée, le discours en sciences sociales cesse d'être autocritique et masochiste. Le modèle de l'Occident relativisé, il passe du paradigme moderniste au relativisme postmoderne, de l'évolutionnisme universaliste au culturalisme différencialiste. La spécificité de la culture japonaise avait été longtemps analysée en termes de déficit ou de retard par rapport au modèle occidental de la modernité. *La structure familiale de la société japonaise* (1948) du sociologue du droit Takeyoshi Kawashima (1909-1992) en est un bon exemple. Désormais, ce qui subsiste de la même spécificité culturelle cesse d'être l'objet de réflexions critiques et est analysé de plus en plus favorablement à mesure du développement socio-économique du pays.

Dans l'analyse des « patterns of culture » appliquée au Japon, *Le Sabre et le Chrysanthème* de Ruth Benedict a été fondateur. Il est resté, depuis sa parution en 1946, la référence incontournable des études japonaises. L'ethnologue américaine y oppose « la civilisation de la culpabilité » et « la civilisation de la honte », les Japonais étant beaucoup plus sensibles au regard de leurs voisins qu'au regard de Dieu. Le sentiment de culpabilité n'est pas intériorisé, lorsque la logique du collectif et la considération du qu'en-dira-t-on conditionnent le comportement de tout un chacun.

Dans le sillage de Benedict, le premier essai réussi de comparatisme culturel est sans aucun doute *Les relations interpersonnelles dans la société verticale* (1967) de Chié Nakane (1926-) vendu à plus d'un million d'exemplaires et traduit en treize langues. Le public français peut connaître l'essentiel de sa thèse par *La société japonaise* (Armand Colin, 1974). Selon l'anthropologue, la société japonaise, comparée à la société de castes, serait organisée selon une logique d'intégration verticale. L'appartenance à la même entité, au même groupe l'emporte toujours sur l'intégration horizontale des membres du même rang social appartenant aux différents groupes. D'où la loyauté à l'entreprise des travailleurs japonais malgré la différence du statut hiérarchique (à titre d'exemple, le « syndicat-maison » est un appareil d'intégration verticale). Le livre de Nakané et celui de Doi sur l'*amaé*, également vendu à plus d'un million d'exemplaires et traduit en six langues, sont deux exemples parmi d'autres qui illustrent le discours culturaliste qui se penche sur la spécificité japonaise par rapport à la société moderne occidentale. Nakané a fait ses études en Angleterre et Doi, aux États-Unis.

Pour expliquer l'essor de l'étude de la spécificité culturelle japonaise dans les années 1960, il faut invoquer deux facteurs. En 1961, l'administration Kennedy a envoyé comme ambassadeur à Tôkyô Edwin Reishawer, professeur d'histoire

japonaise à Harvard, japonophone et japonophile. L'Amérique a beaucoup encouragé par le truchement de cet ambassadeur très populaire l'étude de la modernisation du Japon pour en faire un modèle pour d'autres pays asiatiques. La théorie du développement en cinq étapes de W.W. Rostow, l'auteur de *The Stages of Economic Growth : A Non-Communist Manifesto* (1960), offrait alors une grille d'analyse en mettant l'accent sur la phase décisive du « décollage » (« take-off »). Ce modèle évolutionniste linéaire plaisait beaucoup aux milieux de chercheurs et de technocrates non-marxistes. La théorie de la « société verticale » de Nakané leur apportera une confiance supplémentaire en montrant que la spécificité de la société japonaise, loin d'être incompatible avec le développement socio-économique, est au contraire la clef du succès japonais.

Cependant, le développement matériel ne satisfait pas tous les esprits. Parmi les écrivains, certains sont très sensibles au malaise dans la civilisation. Mishima, révolté par la perte de la dignité spirituelle du Japon, a appelé au soulèvement des Forces d'autodéfense en vain avant de se suicider en novembre 1970. Autre exemple, le critique littéraire Jun Etô (1932-1999), qui propose, dans *Maturation et Perte - la décomposition de la mère* (1967), une analyse fine et percutante de la crise de conscience chez cinq romanciers contemporains, qu'il attribue à l'effondrement du maternel et à l'absence du père dans le Japon des années 1950 et 1960. Etô s'y réclame de la théorie de l'identité élaborée par Erik H. Erikson dans *Childhood and Society* (1950), qu'il a dû découvrir pendant son séjour à Princeton entre 1962 et 1964. Ce livre majeur du critique japonais mérite d'être cité à triple titre. D'abord il introduit le terme d'« identité » pour la première fois dans le débat d'idées au Japon – le réveil de l'identité est un phénomène observé un peu partout dans le monde à cette époque. Ensuite, la modélisation comparatiste Amérique/Japon en matière de processus d'individuation y est bien réussie, avec la prise de conscience critique de la différence culturelle des deux sociétés (la société nomade/la société sédentaire, le père qui punit/la mère qui pardonne). Enfin, l'auteur part désormais à la quête de l'identité en remontant à la source de la communauté généalogique perdue. Mais cette quête ne pouvait pas rester au niveau personnel. Celui qui parle d'identité doit s'intéresser tôt ou tard à la question de l'identité collective, voire nationale. Etô revendiquera la révision de la constitution pacifiste de 1946 sous le prétexte que cette dernière a été imposée par l'occupant américain. Pour que le Japon redevienne pleinement maître de soi, il faut qu'il soit doté de sa propre constitution. À propos du thème de la « décomposition du maternel », les éléments biographiques aideront à la compréhension : Etô a perdu sa mère à l'âge de quatre ans et il se suicide un an après la disparition de sa femme longtemps malade.

Parmi les romanciers analysés par Etô, ma préférence allait tout naturellement à Shûsaku Endo (1923-1996), écrivain catholique, parti étudier à Lyon en 1950. Son séjour en France, avec la découverte du passé récent de Vichy et de la Résistance, l'a inspiré dans ses premiers romans. Endo s'est beaucoup penché sur la petitesse de l'homme avec ses faiblesses et péchés. Judas qui a trahi Jésus est son personnage favori. *Le silence* (1966) son chef d'œuvre, raconte la tragédie, dans le Japon

du XVII^e siècle, d'un jésuite apostat nommé Ferreira qui, confronté au silence de Dieu devant la souffrance de ses fidèles paysans martyrisés, finit par abdiquer sa foi. Ce roman (trad. fr. chez Denoël, en 1992) propose une analyse profonde de l'extrême difficulté qu'il y a à transplanter la religion judéo-chrétienne sur le sol totalement étranger du Japon polythéiste. Certains le lisaient comme une allégorie du drame des communistes emprisonnés et torturés par la police dans les années 1930 pour abandonner leur foi.

Mon séjour d'études à Paris à partir de 1971, et l'expérience de l'enseignement du japonais à l'École des langues orientales à partir de 1976 m'ont donné l'occasion d'observer de très près la différence linguistique et culturelle entre la France et le Japon. Je voulais suivre l'exemple du philosophe Arimasa Mori (1911-1976), parti étudier à Paris en 1950 et qui y est resté vivre, penser et écrire jusqu'à sa mort. Son essai *Notre-Dame des lointains* (1967) a fait rêver beaucoup de jeunes de ma génération en leur donnant l'envie de partir en France. Avec sa littérature, son cinéma, ses peintres, ses vieilles églises, la France était encore l'objet d'une grande admiration chez les Japonais. Mais au contact de la France rêvée, je n'ai pas pu ne pas avoir un choc culturel. L'assimilation linguistique et culturelle n'était pas aisée. Mes années en France correspondent à une période particulièrement riche en production du savoir sur la spécificité japonaise, et notamment par la littérature du *Nihonjinron*, le discours sur la japonité, qui s'applique à relever la différence et l'exceptionnalité culturelles du Japon. S'il y a des livres bien vendus mais scientifiquement discutables comme *Japonais et Juifs* (1970) publié sous un pseudonyme juif, il y en a d'autres plus sérieux comme le livre de Doi sur l'*amaé* (1971), *Langues et Cultures* (1973) du sociolinguiste Takao Suzuki (1926-), *Pathologie du Japon, société maternelle* (1976) du psychologue jungien Hayao Kawai (1928-) ou encore *Le temps de l'homme en moratorium* (1978) de Keigo Okonogui (1930-2003), psychiatre freudien qui a fait beaucoup pour diffuser la théorie de l'identité de E.H. Erikson et celle du « complexe d'Ajazzé » de son maître Kosawa.

Le tournant de 1989 et la République en débat

À mon retour au Japon en 1978, je suis devenu professeur de français à l'université. Si j'ai gardé la nostalgie de *l'art de bien vivre* que j'ai aperçu dans la Douce France, je n'ai pas continué à cultiver mon esprit critique. Je suis resté désengagé et mon sens politique endormi. La nouvelle de la victoire de la gauche lors de l'élection présidentielle de 1981 m'a certes réjoui, mais le même type d'alternance dans la vie politique japonaise n'était pas envisageable. La croissance continuait son chemin quoique ralentie par les deux chocs pétroliers (1973 et 1978). Le dirigisme du fameux MITI (Ministère du Commerce International et de l'Industrie) faisait ses preuves. Robert Guillain, le correspondant vétéran du *Monde* à Tôkyô, publie *Le Japon, le Troisième Grand* en 1969, l'Américain Ezra Vogel *The Japan as Number One* en 1979. Entre-temps, Giscard d'Estaing invite le Japon au premier Sommet des six pays les plus industrialisés tenu en 1975 à Rambouillet, pour responsabiliser le pays du Soleil levant dans la gestion de l'économie mondiale. Quelle consécration pour

le Japon, quand on se rappelle que de Gaulle avait traité le Premier ministre Ikéda en visite officielle à Paris en 1962 de « marchand de transistors » ! Le parti libéral-démocrate, le parti conservateur au pouvoir depuis 1955, a réussi tant bien que mal, par son clientélisme, à redistribuer la richesse nationale toujours croissante en faveur de toutes les classes sociales, et sur tout le territoire, ce qui lui a permis d'endiguer les forces progressistes d'opposition. Le résultat en est que plus de 80 % des Japonais se déclarent appartenir à la classe moyenne dans les années 1980.

Dans la société de consommation de masse, l'identification des salariés à la vie d'entreprise (économisme) d'une part, et la quête du confort dans la vie familiale (« *me-ism* » en japanglish) d'autre part, ont fait reculer la conscience politique chez la majorité des Japonais. C'est la génération des soixante-huitards composée des baby-boomers nés entre 1947 et 1949 (génération *dankai*), qui, récupérée par le système productif, a assuré la croissance économique des années 1970 et 1980. Masakazu Yamazaki (1934-), dramaturge et essayiste, publie en 1984 *La naissance de l'individualisme souple* qui décrit de façon positive l'évolution de la société à l'âge de la consommation de masse. Mais l'analyse de Gilles Lipovetsky dans *L'Ère du vide* (1983) pourrait mieux rendre compte du type d'individualisme apparu dans le Japon consumériste.

Abrité dans l'université, je me tenais en dehors de l'appareil productif, industriel ou commercial en plein essor. Il m'a fallu longtemps pour que l'intérêt pour l'histoire et le sens politique me reviennent. Le sens de l'histoire m'est revenu lorsque, pendant mon séjour à Paris en 1989, j'ai senti quasiment en direct l'immense secousse qui a ébranlé l'Europe entière et qui ne pouvait pas ne pas affecter l'archipel d'Extrême-Orient.

L'année 1989, c'était pour la France une occasion de consolider son identité nationale avec la commémoration du bicentenaire de la Révolution. En même temps, la chute du Mur a marqué la fin de la guerre froide et l'accélération de la globalisation libérale. La perspective de l'unification allemande et partant de l'Europe jusqu'alors divisée a précipité le processus de la construction européenne. La négociation inter-gouvernementale aboutira à l'accord du Sommet européen de décembre 1991 à Maastricht. La formule de Mitterrand lors de la campagne pour l'élection présidentielle de 1988 – « La France est notre patrie, l'Europe est notre avenir » – avait encore un sens et une force mobilisatrice.

Cependant, il ne faut pas oublier qu'en 1989, l'identité républicaine, déjà relativisée par la thèse « révisionniste » de François Furet, a été sérieusement mise à l'épreuve par l'affaire du foulard. L'article désormais célèbre de Régis Debray (novembre 1989), intitulé « Êtes-vous démocrate ou républicain ? » (repris dans *Contretemps, éloges des idéaux perdus*, Gallimard, 1992, sous le titre de « République et Démocratie »), m'a fait découvrir l'idéal républicain de la France par rapport à la démocratie en Amérique telle qu'elle est décrite par Tocqueville. Je suis devenu un républicain convaincu, d'autant plus que dans un pays qui a évolué sous le régime de l'empereur (*Tennō-sei*) comme le Japon, l'idée républicaine n'est pas connue ni bien étudiée.

Pourquoi ? Parce que les études françaises sont confinées à la littérature aux dépens des sciences sociales. L'étude du français, de même que celle de l'anglais et de l'allemand, n'a commencé au Japon qu'après son ouverture à l'Occident vers 1860. *Le Contrat social* de Rousseau a été traduit en 1882 par Chōmin Nakaé (1847-1901), boursier du nouveau régime de Meiji envoyé en France en 1871. L'impact du livre a été immédiat. Mais la première constitution moderne promulguée en 1889 n'est pas rousseauiste mais d'inspiration prussienne et allemande (« L'empereur est sacré et inviolable »). La victoire de la Prusse contre la France en 1871 a marqué les dirigeants japonais et la République convenait mal au pays qui venait de restaurer le régime de l'empereur en 1868. Les courants de pensée socialiste et communiste introduits dès le début du XX^e siècle seront sévèrement réprimés (qu'il s'agisse de l'affaire de lèse-majesté Kōtoku de 1910, avec l'exécution de douze socialistes, ou de l'assassinat de l'anarchiste Sakaé Oosugi par la police au moment du grand tremblement de terre de Tōkyō en 1923). L'empereur est déifié avec le shintō d'État institué. Malgré un certain développement de la démocratie parlementaire pendant l'ère de Taishō (1912-1926), l'approche scientifique du régime impérial est devenue sujet-tabou à partir de 1935. Le régime impérial japonais étant unique au monde, le définir comme une variante de la démocratie constitutionnelle contrarie déjà la doctrine officielle de *kokutai* (essence structurelle de l'État impérial). La constitution de 1946 a certes redéfini le statut de l'empereur comme « le symbole de l'unité nationale » en le privant des prérogatives politiques et militaires, mais l'occupant américain conserve le régime de l'empereur jugé utile pour la reconstruction du Japon dans le contexte de la guerre froide. La démocratie du Japon nouveau est un produit du compromis : c'est la démocratie à l'américaine certes imposée par le vainqueur mais bien accueillie par le vaincu, greffée sur le régime de l'empereur sauvegardé avec le soutien de la majorité de la population. Voilà pourquoi j'ai été immédiatement fasciné par le schéma de Régis Debray opposant la Démocratie en Amérique et la République en France.

Depuis 1989 donc, j'ai suivi attentivement les débats d'idées en France sur le traité de Maastricht (1992), sur les lois Pasqua et sur l'exception culturelle (1993), sur le plan Juppé (1995), sur les sans-papiers (1996), sur la loi Debray et sur le procès Papon (1997), sur l'incivilité et la sécurité (1998), sur la parité hommes-femmes et sur les langues régionales (1999), sur la torture pendant la guerre d'Algérie et sur la question corse (2000), etc. J'ai essayé de voir, dans tous ces débats, pourquoi et comment les « républicains » s'opposaient tantôt aux « démocrates », tantôt aux « libéraux », et de plus en plus souvent aux « multiculturalistes » qui sont vite assimilés aux « communautaristes », le synonyme en français des « casseurs de la République ». C'est ainsi que j'ai découvert les écrits de Michel Wieviorka qui a mis en garde dès 1994 sur les dangers de la dérive « nationale-républicaine » des défenseurs de la République pure et dure (son article « Les intellectuels français et l'identité nationale », *L'état de la France 94-95*, La Découverte). Un peu plus tard, des philosophes politiques de différentes sensibilités comme Étienne Balibar et Alain Renaut reprendront à leur compte le diagnostic du sociologue sur la communautarisation du « républicanisme ». Selon les « républicanistes », la

mondialisation libérale conduite par les Anglo-Américains, la construction d'un super-État européen, la violence et l'incivilité des jeunes issus de l'immigration mettent à mal la souveraineté et la cohésion nationales de la France. Le modèle républicain d'intégration et le modèle social français sont aujourd'hui en danger (le thème est annoncé par Pierre-André Taguieff, *La République menacée*, 1996).

À ces trois facteurs – mondialisation, Europe, immigration – est venue s'ajouter la question épineuse du passé colonial de la France. Lors de l'élection présidentielle de 1995, la « fracture sociale » était au centre du débat, dix ans plus tard, la « fracture coloniale » occupe l'avant-scène du débat public. Le surgissement des mémoires des descendants des peuples colonisés, massacrés, asservis ne risque-t-il pas de fractionner la mémoire nationale et de diviser la cohésion de la communauté des citoyens théoriquement égaux devant la loi (Pierre Nora, « La France est malade de sa mémoire », *Le Monde* 2, 18 février 2006) ? Force est de constater que l'écart entre l'idéal affiché et la réalité observée de la République n'a jamais été aussi grand qu'aujourd'hui. Le débat sur « la République coloniale » a enfin commencé. Mieux vaut tard que jamais, car cet impensé de l'histoire me paraît être le tendon d'Achille de la France, quand on veut défendre l'idée républicaine à la française au Japon. D'ailleurs Pascal Blanchard, qui a co-dirigé l'ouvrage *La fracture coloniale* (2005), fait remarquer que seuls la France et le Japon, parmi les ex-empires coloniaux, n'ont pas encore bien fait le deuil de leur passé colonial. Il ouvre ainsi la porte à l'étude comparatiste franco-japonaise.

C'est dans cette perspective d'analyse que j'ai écrit un livre intitulé *Lire la France contemporaine : République, Multiculturalisme, Créolité* (2002) et dirigé un ouvrage collectif consacré au thème de *L'Universalité ou la différence : la République à l'épreuve* (2001). Schématiquement, mon triptyque République/Multiculturalisme/ Créolité correspond au triangle philosophique du vivre ensemble de Universalité/ Différence/Diversité (voir mon article « Trois modes d'intégration dans l'espace francophone », *Hermès*, n° 40, 2004) et aux trois moments critiques de Modernité/ Postmodernité/ Postcolonialité.

La « décennie perdue » du Japon et la montée du nationalisme néolibéral

On ne peut enseigner une langue sans enseigner la littérature et la civilisation. Le cours de civilisation française est important pour l'étude du français. Mais la civilisation française ne doit pas être réduite à sa dimension hexagonale ; elle doit être inscrite dans ses dimensions européennes d'une part, et francophones d'autre part. Donc, ce que je pratique est proche de ce que les Anglo-Saxons appellent « French Studies » et « Francophone Studies » sans exclure la dimension de « Postcolonial Studies », car on ne peut pas parler de la francophonie sans traiter de l'expansion de l'empire colonial français et de la décolonisation. J'ajouterai que je privilégie de plus en plus la perspective comparative. Car pour promouvoir l'étude de la civilisation française, il faut démontrer son intérêt et son « avantage comparatif » en se

dégageant du thème de « l'exception française ». À titre d'exemple, j'ai participé à l'organisation, en 2005, à l'occasion du bicentenaire de la naissance d'Alexis de Tocqueville, d'un colloque international à Tôkyô consacré à l'auteur de *La Démocratie en Amérique*, avec l'objectif d'examiner les unes au miroir des autres, la démocratie libérale en Amérique, la démocratie républicaine en France et la démocratie impériale au Japon. La « démocratie impériale » est une expression proposée par l'historien américain John Dower, auteur de *Embracing Defeat : Japan in the Wake of World War II* (1999). Bien entendu, il faut analyser la démocratie impériale japonaise en deux temps, parce que le Japon moderne a connu deux anciens régimes et deux révolutions : avant et après 1868 et avant et après 1945. Et 1989, à son tour, marque un grand tournant, avec là aussi un avant et un après.

La fin de la guerre froide en 1989 a complètement brouillé les cartes. Le Japon avait bénéficié du cadre que celle-ci constituait pour se reconstruire rapidement en se concentrant sur son développement économique sous le parapluie nucléaire américain. Mais l'année 1989 s'est ouverte par le grand deuil national : Hirohito est mort en janvier marquant la fin de la longue période de l'après-guerre et la fin de l'ère Shôwa (1926-1989). Hirohito avait commencé, ou laissé commencer la guerre d'agression en Asie de l'Est en 1931, et il n'avait pas arrêté la guerre, en négligeant superbement la déclaration de Potsdam (26 juillet 1945), avant les deux bombes d'Hiroshima (6 août) et Nagasaki (9 août). Mais sa responsabilité de guerre a été longtemps un sujet tabou. Il l'est encore aujourd'hui. L'occupant américain n'a pas voulu traduire Hirohito au Tribunal international de Tôkyô. C'était, selon une interprétation qui n'engage que moi, pour ne jamais laisser soulever la question du « crime contre l'humanité » que constituerait le massacre de plus de 200 000 civils par la bombe atomique.

Le Japon au sommet de sa prospérité, devient en 1989 l'objet d'une critique véhémente de la part des Américains qui, une fois l'Union soviétique affaiblie et diminuée, y ont vu un rival économique et commercial menaçant plutôt qu'un allié fidèle et contrôlable. Le Japon, l'enfant prodige de la guerre froide, devient du jour au lendemain « l'orphelin du monde de l'après-guerre froide » (Philippe Pons). Peu de temps après, la bulle boursière et immobilière éclate, le mythe de la « sécurité » disparaît avec le tremblement de terre de Kobé et l'attentat au gaz sarin dans le métro de Tôkyô perpétré par la secte Aum en 1995. Le *coming-out* des « femmes de confort » sud-coréennes attise la mémoire refoulée du passé colonial et des crimes de guerre de l'armée impériale japonaise. Cinquante ans après la guerre apparaît sur la scène publique un courant révisionniste selon lequel le Japon s'est engagé dans une guerre non pas d'agression mais de légitime défense face aux puissances occidentales qui ont fait le blocus pour contenir l'Empire du Soleil levant. Un manuel scolaire qui enseigne le rôle positif de la présence japonaise outre-mer s'est fait accréditer par l'Éducation nationale en 2001, mais heureusement il demeure peu adopté.

Au cours des années 1990 qui seront baptisées « décennie perdue », et dont l'archipel est à peine sorti, le modèle japonais de la gestion d'entreprise est tombé en panne. Mauvaises dettes, faillites et chômage, précarisation de l'emploi. On commence à parler de « société inégalitaire ». L'économie japonaise que Michel Albert avait rapproché, dans son essai *Capitalisme contre capitalisme* (1991), de l'économie sociale de marché du capitalisme rhénan, a basculé aujourd'hui définitivement dans le capitalisme néolibéral de type américain. La disparition de l'alternative socialiste tant à l'extérieur (l'effondrement du bloc communiste) qu'à l'intérieur (l'affaiblissement du parti socialiste et du mouvement syndical) facilite grandement la réforme chirurgicale néo-libérale conduite sous le gouvernement Koizumi.

Insécurité régionale oblige (avec la menace de la Corée du Nord), le Japon est davantage inféodé aux États-Unis auxquels il a payé un tribut exorbitant de 15 milliards de dollars lors de la Guerre du Golfe de 1991, sans être aucunement remercié. Au contraire, il s'est fait humilié comme un pays qui paye son tribut en argent mais jamais en sang. Avec une série de lois problématiques par rapport à l'article 9 de la constitution (abandon du recours aux armes), le Japon a enfin réussi à expédier ses troupes en Irak dans la guerre de 2003. La plus grande différence entre la France et le Japon en termes géopolitiques est que la France a opéré sa réconciliation avec l'Allemagne pour construire une Europe unie et stable à partir de la déclaration Schuman du 9 mai 1950, tandis que le Japon a encore des différends avec la Chine et avec les deux Corée malgré le traité nippo-sud-coréen de 1965 et la « normalisation » des relations avec la Chine populaire en 1972. Ce qui explique le contraste entre la politique d'indépendance de la France et le suivisme du Japon vis-à-vis de Washington. Sa croissance économique a été certes spectaculaire (le cours du franc est passé de 70 yens en 1970 à 20 yens en 1999 à la veille du passage à l'euro, et celui du dollar de 360 yens à 110 yens pour la même période), mais le Japon reste encore « un géant économique, un nain politique ». De plus, sa puissance économique sera dépassée à moyen terme par le géant chinois.

Du comparatisme complaisant au comparatisme critique

L'idée républicaine se trouve dans une phase difficile d'*aggiornamento* sur le plan conceptuel aussi bien que sur le plan pragmatique. Cependant même si la France est malade aujourd'hui, le modèle républicain mérite d'être étudié avec soin au Japon pour quatre raisons. *Primo*, la souveraineté populaire et nationale n'y est que nominale, elle n'est pas pleine et entière en raison de la dépendance servile du Japon vis-à-vis des États-Unis. Constitutionnellement, le Japon est un pays sans chef d'État. Quand la responsabilité n'est pas clairement définie au sommet, le pays risque d'être dominé par un système d'irresponsabilité généralisée. La crise de la représentation due au recul du sens civique fait le lit du populisme (Koizumi, Ishihara). *Secundo*, la citoyenneté républicaine n'y est pas encore installée en raison du statut de l'empereur comme symbole de l'unité nationale. L'empereur, bien que dépourvu de prérogatives réelles, occupe le centre vide du système symbolique du

pouvoir. Certes, nous ne sommes plus ses sujets, mais nous ne sommes pas encore pleinement citoyens. La hiérarchie sociale est établie dans la pratique en fonction de la proximité et de la distance par rapport à l'empereur, sauf que la majorité de la population vit dans l'illusion d'une familiarité avec la famille impériale qui est largement médiatisée. De plus, les membres de la famille impériale sont privés des droits et libertés fondamentaux. *Tertio*, le code de la nationalité japonais, fondé exclusivement sur le droit du sang, ne veut pas connaître le droit du sol. Le mythe du Japon, nation ethniquement et culturellement homogène, n'est pas complètement déconstruit, loin de là. Nous vivons dans une Nation ethnique et non pas dans une Nation civique pour employer l'opposition chère à Dominique Schnapper. *Quarto*, les principes de liberté de conscience ainsi que de laïcité et de séparation clairement définis dans la constitution, ne sont pas strictement respectés. Au lendemain de la guerre, le shintô d'État a été aboli et Hirohito a renié lui-même son caractère divin. Mais la sécularisation par rapport au culte de l'empereur n'est pas encore acquise, comme l'a montré le grand deuil de 1989. La visite du temple shintô de Yasukuni par le Premier ministre enfreint le principe de séparation, sans parler de l'impertinence du geste en raison des treize criminels de guerre de premier ordre qui y sont intégrés. Et la liberté de conscience et le droit de vivre selon sa conviction sont bafoués à l'école où le respect de l'hymne et du drapeau nationaux est imposé sous peine de sanction.

Le penseur le plus important du Japon de l'après-guerre, Maruyama Masao, s'est imposé par son analyse pénétrante du fascisme impérial qu'il définit comme un système d'irresponsabilité hiérarchisé de la base au sommet. Il a été la figure emblématique de la gauche libérale et progressiste que l'on a classée à tort ou à raison dans le camp des modernistes-occidentalistes. Son autorité intellectuelle a été reniée par des étudiants révoltés en 1968, avant d'être critiquée par le courant post-moderne/postcolonial japonais dans les années 1980 et 1990. Il faut se demander si l'on n'a pas jeté le bébé avec l'eau du bain. Car nous assistons aujourd'hui à la montée en puissance du courant néo-nationaliste reconsidérant en bien les valeurs traditionnelles japonaises sous couvert de comparatisme.

Nous ne pouvons pas oublier le colloque désormais célèbre de l'été 1942 consacré au thème du « dépassement de la modernité » où certains ténors ont déclaré la clôture de la modernisation du Japon par la voie de l'occidentalisation. Le slogan : construire « la sphère de coprosperité de la grande Asie de l'Est » était justifié par la prétendue volonté de libérer l'Asie du joug de la domination de l'Occident. Je ne veux pourtant pas dire que le postmodernisme à la mode du Japon des années 1980 soit une recrudescence du discours du « dépassement de la modernité », ni que le néo-nationalisme des années 1990 soit un avatar de l'ultra-nationalisme des années 1930 et 1940. Mais je voudrais signaler que le courant culturaliste non-marxiste des sciences sociales des années 1960 et 1970 tel que nous l'avons examiné plus haut, a préparé le terrain pour la montée du nationalisme d'aujourd'hui. Le courant culturaliste a rejeté la vision évolutionniste et linéaire de la civilisation selon le modèle occidental. Il préconisait des voies multiples de

modernisation dans la perspective relativiste des cultures. Or quand tout est relatif, il n'y a ni avancée ni retard, ni supérieur ni inférieur, ni universel ni particulier. Une fois placé dans cette perspective, cela vaut-il la peine d'analyser la société japonaise en termes de déficit de l'individualisme ou de retard de la démocratie selon les critères de la modernité occidentale ? Ce qui était analysé comme défaut ou déficit ou retard sera érigé comme autant de facteurs positifs qui expliquent le développement socio-économique du pays du Soleil levant. Des particularités à première vue négatives peuvent se transformer en autant de mérites valorisants. Je crois trouver la synthèse académique la plus sophistiquée du *Nihonjinron* dans *La société fondée sur l'« ié » comme civilisation* que trois professeurs en sciences sociales de l'Université de Tôkyô (Murakami, Kumon et Sato) ont publié en 1979. En réduisant la modernisation à l'industrialisation, les auteurs déclarent triomphalement que cette dernière est bel et bien possible sans l'individualisme et que l'Occident n'est pas le seul modèle de la modernisation. L'« ié » qu'on trouve dans le titre signifie la famille-maison et les auteurs revalorisent cette notion comme principe organisationnel efficace de la civilisation japonaise. La thèse de *La structure familiale de la société japonaise* de Kawashima (1948) se trouve ainsi complètement inversée trente ans plus tard, en passant par l'analyse culturaliste de la société verticale de Nakané (1967). Nous sommes partis de la critique du particularisme à la lumière du modèle de la modernité occidentale pour arriver à la revalorisation du modèle japonais, par l'entremise de la reconnaissance de tous les *patterns of culture*.

Vers la comparaison triangulaire

La thèse des « modernités multiples » apporte une vision salutaire et nécessaire. Le temps où prévalait le couple complice orientalisme/occidentalisme est bien révolu. Mais le comparatisme ne doit pas servir la revalorisation narcissique de soi par rapport à l'autre. Bien au contraire, il doit servir la relativisation critique de l'image que l'on a de soi dans le miroir de l'autre. À force d'aller et retours entre la France et le Japon, je suis arrivé à ce principe de regards croisés : la France au prisme du Japon et le Japon au prisme de la France. Mais il y a une condition pour que la méthode réussisse : il faut passer du comparatisme complaisant au comparatisme critique. L'opposition entre République et Démocratie de Régis Debray a été utile comme principe heuristique, mais elle a, selon moi, une part de comparatisme complaisant qui ne résiste pas à l'examen sociologique approfondi. L'opposition entre Nation ethnique et Nation civique de Dominique Schnapper est éclairante. Mais si l'on l'appliquait telle quelle à l'explication de la différence entre l'Allemagne et la France, l'on tomberait dans le piège de l'essentialisme réducteur.

Je voudrais invoquer ici l'exemple de Tocqueville qui a étudié la démocratie en Amérique sans complaisance pour penser la difficile marche de la démocratie en France. Il n'était pas un admirateur béat de la démocratie outre-Atlantique. Il avait bien mis en garde contre le danger de « la tyrannie de la majorité » qui peut s'installer à tout moment sur la société de masse en émiettement, « une foule innombrable

d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres. [...] Il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. » (*De la démocratie en Amérique II*, quatrième partie, chapitre 4). Cette mise en garde est la conclusion que Tocqueville tire de toute son observation de la démocratie en Amérique. Mais elle ne vise pas un pays particulier, elle est applicable à toutes les démocraties sur la terre, et à la démocratie consumériste du Japon contemporain en particulier.

Le comparatisme est nécessaire et utile, et pour qu'il ne soit pas complaisant mais critique, il vaut mieux avoir un troisième terme de comparaison. C'est l'approche de « triangulation des cultures » préconisée par Junzô Kawada (1934-), anthropologue japonais, africaniste, francisant. Ce disciple de Claude Lévi-Strauss ne cesse de circuler entre trois cultures différentes non pas pour les hiérarchiser selon une unique échelle des valeurs, mais pour mieux identifier chacune des trois les unes par rapport aux autres. Et cette démarche n'est pas très loin de la pratique critique de Shûichi Katô (1919-), le doyen d'âge des intellectuels francophones, l'auteur de *Histoire de la littérature japonaise* (1975 et 1980 ; trad. fr. en trois tomes, Fayard, 1985-1986) et du *Japon la vie des formes* (Bibliothèque des Arts, 1992). Dès son premier séjour d'études à Paris à partir de 1951, il était conscient du danger d'un comparatisme bilatéral et biculturel à tel point qu'il est parti ailleurs en Europe ou au Canada pour chercher un autre terme de comparaison. Au retour dans son pays trois ans plus tard, il publie en 1955 un essai fondateur sur « le caractère hybride de la civilisation japonaise » laquelle est faite, selon lui, d'une série de greffes d'éléments exogènes que l'on ne peut plus éliminer. Katô a proposé cette vision comme une troisième voie raisonnable entre deux visions extrêmes, entre l'occidentalisme (abandon de la tradition) et le nationalisme (refus de l'Occident) qui se sont opposés en s'alternant au cours de la modernisation du Japon. La thèse de l'hybridité culturelle ne tient pas du synchronisme facile. Elle fonctionne comme un garde-fou pour ne pas tomber dans le piège de l'évolutionnisme linéaire ni dans celui du culturalisme essentialiste. La culture de Katô est encyclopédique et son discours est clair et convaincant. Grand connaisseur des civilisations extrême-orientales, il maîtrise le français aussi bien que l'allemand et l'anglais. S'il a publié essentiellement en japonais, il a professé beaucoup plus à l'étranger. Il n'a jamais été professeur titulaire d'aucune université. Il dit avoir payé cher pour acheter la liberté de l'esprit. Grand savant, il n'appartient à aucune société savante. Son ami et aîné Masao Maruyama déplorait souvent l'effet pervers de la compartimentation du savoir au Japon due à la spécialisation disciplinaire et observable à l'intérieur même de chaque discipline. De plus, la communication n'est pas facile à établir entre les écoles anglo-saxonne, française, allemande, etc. Katô pratique par l'usage tous azimuts de son esprit critique le décloisonnement du savoir au-delà du cliage entre la littérature et la science sociale et entre la science dure et la science

humaine. Le 15 août 2006, le jour où le Premier ministre Koizumi va très probablement visiter le temple Yusukuni, je vais écouter Shūichi Katō évoquer les souvenirs de Masao Maruyama disparu le 15 août 1996. La modernité est un projet inachevé et l'esprit des Lumières est un héritage pour l'avenir, surtout au Japon.

■ Note

[1] D'où, on le rappelle, est tiré cet ouvrage.

Changements dans les paradigmes, continuités et retours

- Acteurs sociaux, acteurs culturels et migrants.
Sociologie de l'Amérique latine et globalisation,
Yvon Le Bot345
- De l'ambition de totalité à la recherche en dispersion,
(Les sciences sociales confrontées au bouleversement
des approches et à l'abandon des concepts
– exemple de l'histoire russe et soviétique)
Alain Blum353
- Genre et mutations,
Christine Castelain Meunier365
- Le temps des retours,
Jean-Pierre Dozon371
- L'économie est subjective, donc quantifiable,
Bruno Latour379
- Sciences neurales, sciences sociales :
de la totémisation du soi
à la sociologie de l'homme total,
Alain Ehrenberg385