

## Esquisse des fondements de la mentalité japonaise et la question du sujet

Takako TANIGAWA

C'est seulement depuis cent ans que le Japon, géographiquement isolé, s'est ouvert à l'Occident. Pendant des siècles, excepté de brefs contacts avec la Chine et l'entrebâillement sur l'Occident, d'une fenêtre à Nagasaki, le Japon a vécu replié sur lui-même. Cette fermeture a coïncidé avec deux siècles de *Pax Japonica* pendant lesquels cette société close a été préservée de la guerre civile et de l'invasion; deux cents ans qui ont permis une stabilité exceptionnelle, procurant non seulement un raffinement de la vie et des arts mais aussi la mise en place d'une administration centralisée sous le gouvernement shôgounal.<sup>(1)</sup>

Vers le milieu du XIXe siècle, le Japon a subi de profonds bouleversements. L'intervention d'une force extérieure, celle des Européens et des Américains, l'a poussé à s'ouvrir. Face à la force accablante de ces pays étrangers, il a fait de grands efforts pour s'équiper en industries et pour se doter d'institutions modernes, en ayant recours à un régime quasi-militariste. Sciences, technologies, institutions sociales modernisées ont été adoptés en un siècle avec une rapidité extraordinaire. Ainsi équipé de tous les systèmes modernes, la vie matérielle s'organise à l'occidental sur tous les plans, le Japon est devenu occidental, du moins extérieurement.

Pendant, à l'intérieur, la mentalité des Japonais reste inchangée, elle reste proprement japonaise. Notre unité est étrangement basée sur deux cultures: extérieurement nous sommes tout à fait occidentalisés, intérieurement nous avons conservé la mentalité japonaise.

Or, cette mentalité est marquée par l'absence du sujet dans l'acceptation occidentale que ce mot a dans tous les domaines occupés par les sciences humaines d'aujourd'hui.

En psychologie, l'*incertitude sur le moi* caractérise la mentalité des Japonais. En un sens, c'est le résultat d'une formation psychologique au sein d'une société féodale fermée et qui a dû faire face rapidement à la modernisation occidentale. S'expliquent ainsi le collectivisme, le fatalisme des Japonais, et leurs différentes peurs psychologiques, aussi fréquentes qu'irraisonnées.<sup>(2)</sup>

Un psychiatre, M. DOI, a dégagé le concept d'*amaé*, c'est-à-dire l'attitude caractérisée par le fait d'agir en se prévalant du bon vouloir d'autrui à l'égard de soi, comme l'enfant, fera un caprice en comptant sur l'amour de sa mère<sup>(3)</sup>. Ce concept d'*amaé* fait appel à une notion d'amour passif, comme le *passiv object-love*<sup>(4)</sup>. Ce concept fournit la clef de nombreux comportements japonais qui se distinguent fondamentalement des comportements occidentaux.

Un autre psychiatre, M. KIMURA, va plus loin. Il critique la définition même de l'*amaé*, en disant que DOI, tend à assimiler le *jibun* (soi) japonais au *self* américain<sup>(5)</sup>. D'autre part il remarque que certaines maladies mentales sont plus fréquentes au Japon qu'en Occident, voire spécifiquement japonaises<sup>(6)</sup>. Il y a par exemple le délire de punteur, où le patient s'imagine puer, ou bien dans la catégorie des phobies concernant les

rappports avec autrui: l'éreuthophobie, ou peur de rougir, qui est très répandue au Japon; le trait commun de ces affections est que le malade devient incapable de se juger lui-même et se trouve ainsi entièrement soumis à l'appréciation d'autrui: son *moi* a perdu son indépendance.

En sociologie, les rapports verticaux entre les individus définissent une structure sociale spécifiquement japonaise. La société japonaise a pour éléments de base de petits groupes relativement fermés sur eux-mêmes; un groupe fonctionnel repose toujours sur une série d'éléments hétérogènes, mais qui sont unis entre eux par un lien vertical. Ce lien vertical renforce les rapports entre les individus et consolide l'ordre hiérarchique. Les petits groupes se trouvent sous la dépendance de l'institution plus vaste dont ils font partie. Ainsi domine l'ordre vertical dans les groupements, ce qui rend la société japonaise si homogène et si cohérente. Dans cet ordre vertical il ne peut bien sûr y avoir d'individualité substantielle.<sup>(7)</sup>

Plusieurs autres sciences humaines donnent ainsi de nombreux exemples qui visent à montrer la faiblesse ou même l'absence du sujet au Japon.

Particulièrement en France, on a souvent souligné les caractéristiques suivantes du Japonais: sa frugalité, sa docilité, son goût du travail, son insertion dans le système, son ardeur tournée vers l'expansion économique. En général le tempérament du Japonais est résumé comme ceci: grégarité, horreur de la solitude; respect de la structure verticale de la société, liens de type familial et féodal; flexibilité, absence du sujet...<sup>(8)</sup>

\* \* \*

Depuis le contact avec la civilisation occidentale dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'idée moderne d'une valeur primordiale de l'individuel a surgi. Ce surgissement du *Moi* s'est manifesté en particulier sur le plan littéraire.

Il y a eu d'abord les efforts douloureux de Sôséki NATSUMÉ (1867–1916) qui s'est lancé désespérément à la quête de son individualité.<sup>(9)</sup> A partir de la culture de son époque, ne disposant d'aucun fondement pour établir ce moi, il a cherché jusqu'à sa mort comment établir une véritable subjectivité. La problématique centrale de ses romans est toujours celle d'un équilibre inaccessible entre l'affirmation égoïste de l'individu et le respect de l'éthique traditionnelle et sociale. Contrairement à Descartes dont le "dessein ne s'est (jamais) étendu plus avant que de tâcher à réformer" ses propres pensées, "et de bâtir dans un fonds" qui est tout à lui (*Discours de la Méthode*, II), Sôséki n'a jamais atteint réellement à ce "fonds qui est tout à moi". Ses recherches des fondements de son *Moi* n'arrivent qu'à l'incertain, malgré les efforts de toute une vie et son immense travail de romancier.<sup>(10)</sup>

Dans les années 1910, une exaltation du *moi* porteur de valeurs universelles se manifeste sur le plan littéraire. D'après un critique, NAKAMURA, la littérature de cette époque se définit par son idéalisme et son désir d'universalité qui allaient de pair, avec la prédominance du roman autobiographique, ou *watakushi-shosetsu*<sup>(11)</sup>. Ce genre tentait de rapprocher le roman de la poésie, et avait l'ambition implicite d'atteindre l'universel dans l'approfondissement de ce qu'il y avait de plus personnel dans le *moi* de l'auteur.

Ces idées modernes de la valeur primordiale de l'individuel est tragiquement mise en contradiction avec celle du collectif<sup>(12)</sup>. Le suicide d'AKUTAGAWA, romancier au faite de la gloire<sup>(13)</sup>, en 1927, avait fait tout de suite l'objet de nombreuses analyses critiques. Notons parmi elles, l'essai d'un jeune critique marxiste, aujourd'hui à la tête du parti communiste japonais, qui n'hésita pas à insulter le cadavre<sup>(14)</sup>. Il reprochait à AKUTAGAWA son individualisme exaspéré, son hypertrophie de la notion de *moi*, ce qui, à son avis, ne pouvait que le mener à cette fatale issue. Les oeuvres autobiographiques d'AKUTAGAWA précédant son suicide témoignent que ce grand maître du genre narratif<sup>(15)</sup> se sentait menacé par l'idéal alors triomphant dudit roman, à tel point qu'il avait ressenti la nécessité de s'adonner au genre introspectif, et bientôt un pessimisme foncier marquera ses "confessions". En effet dans la seconde moitié des années 1920, l'euphorie individualiste, l'idéal universaliste n'est plus de mise: l'intellectuel a pris conscience de façon aiguë de son impuissance face à la monstrueuse réalité sociale; les seuls qui espèrent encore surmonter la faiblesse de l'individu sont, d'une part les communistes qui ont une vision optimiste de l'issue de la lutte des classes, et d'autre part les partisans de l'extrême droite qui fondent leur espoir sur le tennô, l'Empereur du Japon.

Le suicide d'AKUTAGAWA est, en un sens, un cri angoissé, naissant d'un déséquilibre énorme, celui de la faiblesse individuelle face à la puissance du collectif. L'idée moderne que l'intelligence et la sensibilité de l'individu constituent une valeur essentielle a tragiquement vécu face à la hantise du devoir collectif.

Sociologiquement le collectif japonais a une base spécifique<sup>(16)</sup>. Au Japon, l'individu s'est moins dégagé qu'en Europe. Cela s'explique par une homologie structurale entre famille (groupe primaire) et groupe secondaire. Alors qu'en Occident la famille est marquée par une dominance conjugale (relation époux-épouse), au Japon elle est marquée par une dominance parentale (relation parent-enfant). Dans cette structure sociale, l'enfant, mise en relation fondatrice de la famille, n'a qu'une conscience extrêmement faible d'une discontinuité entre son moi et le monde extérieur. D'où une plus faible autonomie du Moi par rapport au groupe. Le Moi est faible dès sa genèse.

D'autre part, le principe de consanguinité est très puissant au Japon: il faut examiner le modèle d'*ie* (famille) qui doit se reproduire sans discontinuité. La reproduction du groupe primaire, l'*ie* s'adapte très largement à l'inclusion de non-consanguins (serviteurs, etc. ...) suivant leur mérite, même aux dépens des consanguins. D'un autre côté, les groupes secondaires miment les rapports familiaux. Selon SAKUTA, un même paradigme, le "modèle d'*ie*" vaut pour l'ensemble des groupes; et ce paradigme s'est reproduit jusqu'à nos jours sans discontinuité dans les groupes modernes tels que les entreprises, les partis, etc. La modernisation du Japon s'est effectuée dans ce cadre social, et la structure familiale a toute sa force dans la société moderne japonaise.<sup>(17)</sup>

\* \* \*

Dans cette tradition culturelle et sociale japonaise, les notions psychanalytiques, telles que le Moi, l'Autre, les maladies psychiatriques n'ont pas le même sens qu'en Europe. Pour chercher le fondement de ces différences, citons d'abord un mythe. En juillet 1932,

le Docteur Heisaku KOSAWA se rend à Vienne afin de suivre un stage de psychanalyse sous la direction de FREUD. Lors de son séjour à Vienne, il entreprend une analyse avec R. STERBA et suit l'enseignement de P. FEDERN. Avant de quitter Vienne, KOSAWA présente à FREUD sa thèse intitulée: *Deux Types de Sentiment de Culpabilité — Le Complexe d'Asasé*. Le nom d'Asasé est emprunté à un mythe bouddhique. Aux yeux de Docteur KOSAWA, le mythe d'Asasé devait faire pendant à celui d'Œdipe; il propose d'y inclure le modèle d'une relation sociale interpersonnelle spécifique. Les grands traits de ce mythe sont les suivants:

A une reine vieillissante, soucieuse de garder le désir du roi, son époux, un devin prophétise qu'en enfant naîtra; il sera la réincarnation d'un sage qui vit présentement dans la forêt. La grossesse aura donc lieu après le décès de cet homme, fixé à trois ans de là. Pressée, la reine fait promptement exécuter le sage, elle conçoit alors un enfant: un garçon nommé Asasé. Après avoir passé une heureuse enfance, ce jeune prince apprend le secret de sa naissance, et éprouve alors un fort ressentiment contre sa mère. Il décide finalement de la tuer. Au moment où il va la tuer, il tombe très gravement malade: violentes convulsions et surtout maladie de peau qui éloigne tout le monde de son corps pourrissant et malodorant. Seule, sa mère vient prendre soin de lui, et par sa présence montre qu'elle lui a pardonné. Elle le mène à la guérison. Dans ces pardons où s'oublie les matricide et les culpabilités...

KOSAWA voit dans ce mythe le fondement d'un monde de pardon et de compassion entre le Moi et l'Autre. Il insiste sur le sentiment de culpabilité à l'égard de la mère, dans une relation de dépendance. Le principe maternel fait ici pendant à la loi du père; le couple honte—pardon s'oppose au couple faute—châtiment. Asasé s'oppose ainsi à Œdipe. Pour KOSAWA ce mythe d'Asasé devait ouvrir les chemins de l'Orient aux techniques de la psychanalyse; après son retour au Japon, il a développé des théories et des thérapeutiques originales. Il a organisé un cercle d'études psychanalytiques et fondé, en 1955, la Société Psychanalytique du Japon. Son école a tenté de modifier la méthode psychanalytique pour l'adapter aux patients japonais et l'intégrer dans la psychiatrie japonaise.<sup>(18)</sup>

Ce mythe est retravaillé aujourd'hui par le Docteur OKONOGI qui vise à expliquer les relations inter-personnelles à travers les sentiments traditionnels de la mère japonaise. Sa thèse explique les divers symptômes affectant le "nouvel ego japonais" par une crise du sentiment maternel traditionnel.<sup>(19)</sup>

Ces rapports évoqués par le mythe d'Asasé sont exactement ceux de l'amaé qu'a proposé le Docteur DOI. Le concept d'amaé dérive du principe maternel: l'enfant agit en comptant sur l'amour de sa mère, il agit en se prévalant du bon vouloir d'autrui. Est-ce de la "dépendance" comme l'indique la traduction anglaise, de l'"indulgence" comme préfère traduire l'éditeur français. Eclairant ce concept spécifiquement japonais, DOI cherche en fin de compte "à transcender l'amaé en découvrant précisément ce que sont le sujet et l'objet; en d'autres termes, ( ... ) aller à la découverte de l'autre".<sup>(20)</sup> En analysant le con-

cept d'amaé, DOI parle de la relative indéfinition du Moi japonais de manière assez négative: car il se réfère le plus souvent au paradigme de l'individu à l'occidentale. Et il n'est pas le seul à le faire...

A cet égard, le Docteur KIMURA critique la définition que DOI donne de l'amaé<sup>(21)</sup>. Pour DOI, l'amaé est essentiellement un refus de la séparation mère-enfant, et donc un souhait de la fusion perdue entre le sujet et son partenaire, un besoin de dépendance: bref, l'amaé viendrait d'un manque objectif. Par contre, pour KIMURA, l'amaé se fonde justement sur le fait que la fusion existe déjà. DOI, selon KIMURA, tend à assimiler le *jibun* ("soi", le moi japonais) au *self* américain, et c'est pourquoi DOI analyse l'amaé de cette manière négative. Contrairement au *self*, le *jibun* — traduit avec difficulté par la notion de *soi* — ne possède ni identité autonome, ni individualité substantielle. Son étymologie révèle ceci: *jibun* est composé des deux caractères chinois, *ji* (soi, de soi, naturel) et *bun* (part, portion). La part (*bun*) échoit au soi (*ji*) dans une contingence, dans son rapport avec autrui.<sup>(22)</sup>

\* \* \*

Remontons à l'origine. La mentalité japonaise, qui est marquée aujourd'hui par l'absence du sujet, a été exprimée en termes philosophiques par un penseur du XVIII<sup>e</sup> siècle: Norinaga MOTOORI (1730-1801). Contrairement à Descartes qui a rejeté les études des lettres, il est remonté aux textes littéraires de l'antiquité japonaise, en particulier le *Kojiki*, pour retrouver l'origine de la pensée japonaise. A ce moment-là, c'était contre les savants de la culture chinoise qu'il faisait cette recherche<sup>(23)</sup>; face à l'âme chinoise, il voulait découvrir l'âme japonaise. Ce faisant, MOTOORI a découvert que le "moi" était l'obstacle fondamental pour saisir les vérités de ce monde.

Dès l'origine, la cosmogonie japonaise ne se pose pas la question de création initiale<sup>(24)</sup>: l'homme et la nature se trouvent dans une combinaison foncièrement inséparable, alors que la tradition judéo-chrétienne insiste sur cette distinction au point d'en faire une opposition<sup>(25)</sup>. Cette cosmogonie, telle que la décrit par exemple le *Kojiki*, est une narration de l'engendrement/devenir du monde. Dans cette cosmogonie, intervient une suite de "surgissements naturels", des événements qui se refusent à toute analyse, et qui impliquent l'acceptation de ces événements tels qu'ils sont, tels qu'ils se produisent en engageant l'avenir<sup>(26)</sup>. Il n'y a là aucune cosmologie rationnelle.

La tradition japonaise tend à considérer le monde phénoménal comme seul absolu, avec toutes ses composantes sensibles et concrètes, et donc à reconnaître l'existence d'aucun principe qui le transcenderait<sup>(27)</sup>. De même, le bouddhisme japonais, se départ radicalement de ses sources chinoises et indiennes: l'accent est mis constamment sur les choses, et non sur les principes. Au IX<sup>e</sup> siècle, le premier livre bouddhiste du Japon: *Nippon Ryōi-ki*, est la description concrète et phénoménale du *Karma* (bilan de la vie de ce monde): ceux qui ont fait de mauvais actes descendent dans l'enfer, d'une façon concrète. Le sanskrit *dharmata* que le chinois traduit par „l'aspect réel de toutes choses“, est devenu au Japon: "l'aspect réel est toutes choses". DOGEN (1200-1253) écrit par exemple: "L'aspect réel est toute chose. Toutes choses sont cet aspect, ce caractère, ce corps, cet

esprit, ce monde, ce vent et cette pluie ( ... ), cette suite de mélancolie, de joie, d'action et d'inaction ( ... ), ce pin toujours vert et ce bambou qui jamais ne rompt"<sup>(28)</sup>. Ce courant s'affirme dans le Zen, la réalité des des *choses* est saisissable au lieu et à l'instant même de l'expérience; le non-savoir est même supérieur au savoir.

Cette identification avec l'objet se manifeste dès le début de la civilisation japonaise même sans maturation philosophique. La notion de "poignance des *choses*" gouverne déjà l'esthétique à l'époque de Heian (VIII-XIIe siècle). MOTOORI le définira en termes philosophiques, plus tard au XVIIIe siècle, comme une saveur qui naît de l'harmonie entre le subjectif et l'objectif, entre l'émotion et les choses. La "poignance des choses", *Mono no aware* en japonais, constitue l'essentiel de la pensée japonaise: *Mono*, qui signifie chose en japonais, implique ici un champs plus vaste et ambigu — *Mono* comprend même l'émotion, et tout cela se poigne dans le subjectif...

\* \* \*

Voilà une esquisse des aspects fondamentaux de la mentalité japonaise. Il nous semble que cet isolement féodal et culturel pendant les deux siècles où la mentalité s'est formée a fait obstacle à la constitution d'un *Je* (ou *Moi*) à l'occidental, par un effet de refoulement. On pourrait dire que ce refoulement de l'ego se trouve dans la pensée japonaise dès les origines, dès l'âge mythique...

Malgré les énormes changements apparents et rapides depuis un siècle, cette mentalité reste profondément ancrée chez les Japonais. D'innombrables idées occidentales ont été introduites; mais en réalité ces idées n'ont pas d'effet sur cette mentalité. Selon un psychologue, SASAKI, les idées étrangères seraient reçues au Japon en l'absence de toute résistance; mais recevoir sans résistance ne veut pas dire consentir: "bon accueil en apparence, profonde indifférence dans le fond, n'était-ce pas la meilleure manière pour ne pas changer la mentalité fondamentale?"<sup>(29)</sup>

Or, avec cette mentalité, comment pouvons-nous comprendre la philosophie occidentale? Le "Dieu—créateur", l'"être"<sup>(30)</sup> et son ontologie, la "métaphysique" comme forme première de savoir, sont des notions tellement éloignées de notre mentalité traditionnelle qu'on peut dire qu'il y a un certain aveuglement chez les Japonais devant les idées de la métaphysique et de la théologie telles que les entendent les Occidentaux. La constitution d'une philosophie abstraite et systématique ne semble-t-elle pas contraire aussi bien à la mentalité qu'aux possibilités mêmes du Japonais? Comment unifier deux composantes de ce dernier: l'une, toute extérieure, moderne à la façon occidentale, et l'autre, très intériorisée, traditionnellement japonaise?

Curieusement, en France depuis quelques années, les sciences humaines semblent renvoyer au sujet, à l'individu, à l'auteur. Cette notion d'individualisme a derrière elle une longue histoire, et aujourd'hui il nous semble qu'on assiste au retour du sujet<sup>(31)</sup>. Avec ce grand retour de la question du sujet, il ne serait pas inutile de commencer à confronter la question du sujet de deux côtés; d'une part de l'Occident et de l'autre, du nôtre, pour voir les véritables différences et les choses au fond.

- ( 1 ) Cette stabilité avait aussi permis une „accumulation primitive” des capitaux chez les grands marchands et les recherches scientifiques dans l’agronomie, la géographie, la médecine, la physique et les mathématiques. Tout cela prépare l’épanouissement de la modernisation aux apports européens. Voir Yoshio ABE, La culture japonaise à la recherche de son identité, in: *Esprit*, février 1973
- ( 2 ) Hiroshi MINAMI, *Nippon-teki jiga* (Le moi japonais), Tokyo, Iwanami, 1983.
- ( 3 ) Takeo DOI, *Amaè no kozo; Le jeu d’indulgence*, traduit par E. Dale Saunders, éd. Sycombre-Asiathèque, 1982; tr. anglaise, *The Anatomy of Dependence*, Tokyo, Kodansha International, 1974
- ( 4 ) Michael BLINT, *Primary love and psychoanalytic technique*. London, Hogarth Press, 1952.
- ( 5 ) Bin KIMURA, *Hito-to Hito-to no aida* (Ce qu’il y a entre les hommes), Tokyo, Kobundo, 1972. Ce titre implique l’espace intersubjectif.
- ( 6 ) L’inadéquation de „la psychanalyse” à la mentalité spécifiquement japonaise est signalée par plusieurs psychiatres japonais. Voir Fr. DAVOINE, J. M. GAUDILLIERE, A propos d’amaè, in: *Critique*, janvier 1983.
- ( 7 ) Chié NAKANE *Tate shakai-no ningenkankei*, Tokyo, Kodansha, 1967. Traduit en français sous le titre: *La société japonaise*, Paris, Colin, 1974
- ( 8 ) Voir par exemple un manuel scolaire de géographie: Collection Baleste le Monde d’aujourd’hui, *Géographie classes terminales*, par A. BADOWER, B. GEORGES, G. MOREAU, P. RAISON, A. ROUDY (Armand Colin), p.183 sq.
- ( 9 ) *Le pauvre coeur des hommes*, trad. par Arimasa MORI, Gallimard; *je suis un chat; Fiston* (coll. Livre de poche).
- (10) Morihidé NOZAKI, Descartes no jiko-kakuritsu (L’établissement du Moi chez Descartes), in: *Rinrigaku Nenpō*, 1960
- (11) Mitsuo NAKAMURA, *Contemporary Japanese Fiction 1926–1968*, Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai, 1969
- (12) Voir à ce sujet, Yoshio ABE, La passion de l’intellectuel japonais, in: *Le débat*, janvier 1983
- (13) Voir *Rashōmon et autres contes*, trad. par MORI, Gallimard.
- (14) Kenji MIYAMOTO, *Haiboku no bungaku* (Une littérature de défaite), couronné par la suite d’un prix littéraire important au Japon.
- (15) En ce genre il est influencé par Prosper Mérimée et Anatole France (Voir ABE, art. cit.)
- (16) Voyons à ce propos, Keiichi SAKUTA, Quand l’ancien crée le nouveau — le rôle des solidarités traditionnelles dans la modernisation du Japon, in: *Le débat*, janvier 1983
- (17) Par contre, en Chine, un antagonisme entre les groupes de parenté traditionnels (clans) et les groupes modernes, a nui à la modernisation (voir SAKUTA, art. cit.).
- (18) Dans ses psychanalyses, l’accent est mis sur le principe maternel. Dans ses thérapeutiques, pour convenir à la mentalité propre des Japonais, il a fait opposer le „pardon” bouddhiste à la notion de culpabilité. Voir Keigo OKONOGI, *Nippon no Seishin Bunseki* (La psychanalyse au Japon), in: *Freud*, Kōdansha, 1978, p.401 sq; J. CHEMOUFI, *Mouvement psychanalytique*, coll. Que sais-je?, P. U. F., pp.96-98
- (19) Keigo OKONOGI, The Ajase complex of the Japanese, *The depth Psychology of Moratorium People*, in: *Japan Echo*, v.V, n.4.

(20) DOI, *Le jeu d'indulgence*, p.64

(21) KIMURA, *Hito-to Hito-to no aida*, p.148 sq.

(22) GAUDILLIERE signale que le *jibun* apparaît aux limites d'amaé et s'approche à la notion de soi par un paradoxal „ma part dans l'autre”. (A propos d'amaé, in: *Critique*, janvier-février 1983, p.59)

(23) A partir du XVI<sup>e</sup> siècle, les commentaires des textes principaux du confucianisme se voient succéder; le confucianisme et la culture chinoise régnaient le monde savant au Japon à cette époque-là. MOTOORI a critiqué d'abord les savants confucianistes; et il a montré, en remontant aux textes, que c'est l'âme japonaise qui fonde la base de notre mentalité japonaise, ce qui est tout à fait indépendante et différente de l'âme chinoise.

(24) Arimasa MORI, Le shintô, *Encyclopédie permanente Japon*, août-sept. 1976, p.2

(25) La mythologie chinoise implique aussi cette distinction du naturel et du humain: les textes anciens relatent des „empereurs-civilisateurs” comme aménageurs de fleuve, de routes, de champs. (MORI, art. cit.)

(26) MORI, art. cit. p.6; cf. Masao MARUYAMA, *Rekishi-ishiki no kosô* (La strate ancienne de la conscience historique), Chikuma Shobô. C'est MOTOORI qui avait signalé ces points dans son *Kojiki-den* (Commentaire du *Kojiki*) au XVIII<sup>e</sup> siècle.

(27) Hajimé NAKAMURA, *Ways of thinking of Eastern people*, Tokyo, Ministry of Education, 1960. (Voir Augustin BERQUE, *Vivre l'espace au Japon*, P. U. F. 1982. p.51 sq.)

(28) NAKAMURA, *The acceptance of Man's natural dispositions*, Japan Foundation Newsletter, VI, 2, Jun-Jul. 1979. (Voir BERQUE, *op. cit.*, p.51)

(29) Takatsugu SASAKI, *Lettre du Japon*, in: *L'âne*, n°9. Selon SASAKI, cette attitude est suscitée par la particularité de la condition du Japon; il dit: „comment aurait-on pu autrement, face à la force accablante de ce qui est venu des pays étrangers?”

(30) Par exemple, il n'y a pas d'équivalent au verbe „être” occidental: le chien, la fleur et l'être humain „sont” différemment. Alors, comment traduire en japonais „je pense, donc je suis”? (T. SASAKI. Quatrième lettre du Japon, in: *L'âne*, n 23, 1985.).

(31) Voir par exemple, *Magazine Littéraire*, L'individualisme, le grand retour, avril 1989. Parmi les nombreuses ouvrages publiées en France dernièrement, voir notamment ces travaux importants: Alain Renult, *L'ère de l'individu*, Gallimard, 1989; Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990