

## **Présentation. Le Japon, la modernité et l'anthropologie**

Bernard Bernier

Culture et modernité au Japon

Volume 22, Number 3, 1998

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015555ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015555ar>

[See table of contents](#)

---

### Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

### ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

---

### Cite this document

Bernier, B. (1998). Présentation. Le Japon, la modernité et l'anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, 22 (3), 5–12. <https://doi.org/10.7202/015555ar>

# PRÉSENTATION

## Le Japon, la modernité et l'anthropologie

**Bernard Bernier**



Les intellectuels et philosophes japonais ont depuis longtemps tenté de définir ce qui distinguait culturellement leur pays de ce qui l'entoure. Par exemple, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les tenants du courant dit du *kokugaku* ont insisté sur les différences entre la culture japonaise et celle de la Chine : Motoori Norinaga (1730-1817) a essayé de faire revivre ce qu'il voyait comme la véritable culture et la vraie langue japonaises en écartant le plus possible les nombreux éléments culturels et linguistiques empruntés de la Chine. Motoori a aussi touché à une question qui deviendra beaucoup plus importante à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, celle de la distance culturelle entre le Japon et l'Occident.

La comparaison avec l'Occident va en effet devenir un des motifs centraux de la littérature japonaise sur la culture du Japon à partir de l'ouverture forcée du pays par les Occidentaux en 1853-1854. Les discours furent au départ assez simplistes, car l'engouement pour l'Occident n'avait d'égal que sa méconnaissance. Mais des formes de réaction négative envers l'Occident ont toujours existé et se sont accentuées dans les années 1880. À partir de 1885 environ, plusieurs penseurs ont opposé l'esprit japonais à la façon dont l'Occident insistait sur la technique et l'efficacité. Cette opposition apparaît dans les slogans de la période Meiji : *tôyô dôtoku, seiyô gijutus* (moralité japonaise, technique occidentale), *wakon yôsai* (esprit japonais, technique occidentale) (voir Lock, ce numéro), l'accent portant ici sur la capacité du Japon à importer les techniques occidentales sans en adopter en même temps la culture.

Dans les années 1930, l'opposition à l'Occident prit la forme d'un rejet de la modernité (Bernier, ce numéro). Ce thème est au centre de l'œuvre de Watsuji Tetsurô et des discussions qui se tinrent à l'époque de la guerre sur la nécessité de « dépasser la modernité » (*Kindai no chôkoku*). Quand on examine les écrits de cette tendance, on voit clairement que ce qui est rejeté, ce ne sont pas la technique et la science, mais bien certains des éléments politiques, culturels et philosophiques associés au développement du capitalisme occidental : individualisme, matérialisme, théorie des droits naturels, etc. Les auteurs opposent la beauté du système impérial japonais, la « lignée impériale éternelle et continue », au jeu des intérêts basement matériels qui sous-tendent des systèmes politiques occidentaux. De plus, ils insistent sur l'unité du peuple japonais autour de l'empereur en l'opposant aux conflits incessants qui caractérisent l'Occident. Dans ce cadre, ils distinguent clairement la communauté japonaise, qui, d'après eux, englobe et entoure les individus, de la société occidentale typique qui reposerait sur la

rencontre des intérêts individuels. Ils font aussi valoir les valeurs morales japonaises (par exemple *makoto* : sincérité) face au matérialisme occidental.

Le thème de la culture japonaise fondamentalement distincte de la culture occidentale est revenu en force au Japon vers la fin des années 1960 dans le discours du *nihonjinron*. Ce discours multiforme se base généralement sur une distinction radicale entre la culture japonaise, dont les racines sont retracées quelquefois jusqu'aux sociétés de chasseurs-cueilleurs de la préhistoire (Umesao et Tada 1972 : 34-40 ; Bernier et Richard 1995 : 233-238), et toutes les autres cultures, spécialement « la » culture occidentale. Pour rendre compte du maintien affirmé de cette culture japonaise ancestrale malgré l'industrialisation et la mondialisation de l'économie japonaise, les auteurs font appel à diverses explications. Trois des auteurs les plus sophistiqués que l'on peut associer à ce courant ont développé un cadre théorique qui vise à expliquer cet amalgame japonais entre culture ancienne et technique moderne ; ce cadre se fonde sur la distinction entre la modernisation — en gros l'industrie — et l'occidentalisation, définie par les idéologies et la culture, en particulier par l'individualisme (Murakami, Kumon et Satô 1979 : 12-14). Selon ce modèle, le Japon se serait industrialisé sans se moderniser. Il aurait donc conservé intacte sa culture, dont les auteurs voient le fondement dans le système de la maisonnée (*ie*), caractéristique du Japon.

Les tenants du courant du *nihonjinron* formulent le problème de façon comparable à ceux du *kokugaku* et aux penseurs des années 1930. Ils opposent la culture japonaise, dont l'esprit se serait maintenu intact malgré les emprunts culturels et l'industrialisation, à « la » culture occidentale qu'ils disent essentiellement individualiste. Cette opposition culturelle radicale entre Japon et Occident devient le pivot de l'explication.

Cette façon de définir la culture japonaise est simplificatrice pour plusieurs raisons. Premièrement, comme beaucoup d'écrits sur la modernisation, elle utilise une définition univoque de l'Occident. Or, on le sait, l'Occident a toujours été diversifié. Il a toujours comporté de multiples idéologies et des cultures diverses qui ne peuvent en aucune façon se réduire à l'image caricaturale qu'en donnent les écrits du *nihonjinron*. L'Occident, après tout, est unifié par ce qui d'un autre côté le divise : le christianisme dans ses tendances souvent contradictoires ; le capitalisme et sa concurrence ; les États-nations qui ont souvent tenté par la force de s'étendre géographiquement ou de protéger ce qu'ils considéraient comme leurs droits, États-nations qui par ailleurs ont souvent souffert de profondes divisions internes ; des idéologies qui se veulent totales, mais qui la plupart du temps se sont affrontées entre elles de façon radicale ; enfin la pensée rationnelle et critique, fondement de la science, mais qui a de tout temps coexisté avec des croyances acceptées comme telles. On peut bien identifier des caractéristiques de la modernité occidentale (le capitalisme, l'État-nation, la démocratie, la pensée rationnelle ou la réflexivité, la science, les idéologies totales, etc.), mais il faut reconnaître d'emblée qu'il y a en Occident (mais où s'arrête géographiquement l'« Occident » ; inclut-il l'Europe de l'Est, l'Amérique latine, la Turquie, etc. ?) des tendances diverses, dont certaines, qui ont toujours existé, souvent comme formes minoritaires, ont été assignées récemment et de façon univoque à une pé-

riode dite « postmoderne ». Les courants que les tenants du postmodernisme ont identifiés comme caractéristiques d'une période qu'ils opposent à la modernité devraient, me semble-t-il, être plutôt considérés comme des courants toujours présents dans l'Occident moderne, mais qui sont souvent restés minoritaires (Leavitt 1991). Ce qui serait nouveau, ce serait leur place plus centrale à l'heure actuelle dans les façons de penser et de voir et surtout dans les théories caractéristiques des pays occidentaux les plus puissants. Mais cette nouveauté n'est pas tout à fait sans précédent, comme le démontre le mouvement romantique qui, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, s'était opposé à la vision désenchantée du monde proposée par la science (voir entre autres Gusdorf 1982 : voir aussi Plumyène 1979). Un autre exemple de tendance, philosophique cette fois, qui s'écarte des canons de la modernité mais qui s'approche des modes de pensée plus actuels se trouve chez Spinoza (voir Leavitt 1991 : 36-38). Heidegger, la pensée *völkisch* et le courant pessimiste allemand des années 1920-1930 forment, dans leur rejet de la science, un autre courant semblable.

Deuxièmement, la culture japonaise est elle aussi sujette à de grossières simplifications, car elle est définie à partir d'un ou de quelques éléments interreliés, en laissant de côté des courants ou des épisodes qui n'entrent pas dans la définition. C'est le cas des définitions à partir de la maisonnée (Watsuji 1935 : Nakane 1974 : Hsu 1975 : Murakami, Kumon et Satô 1979 : Hamaguchi 1982) ou de celles qui insistent univoquement sur l'insertion des individus dans les relations (Watsuji 1937 : Hamaguchi 1982) ou sur le sens de la nature (Umesao et Tada 1972). Ce qui est en question ici, ce n'est pas l'importance historique de la maisonnée au Japon et son impact encore actuel (voir Lock, ce numéro) ni l'insertion plus grande des individus dans le groupe, qui limite plus qu'en Occident (sauf, notamment, dans le cas des Juifs hassidim dans le choix des conjoints) les possibilités de choix individuels, ni la façon particulière dont les Japonais voient généralement leur place dans le monde naturel (voir Berque, ce numéro). Ce qui pose problème, c'est soit l'insistance univoque sur un élément institutionnel ou un trait culturel, soit l'oubli de tendances historiques contraires ou d'efforts conscients de la part des dirigeants à diverses époques pour imposer un cadre de pensée et de conduite. Autrement dit, il faut tenir compte de la diversité dans la culture et dans les institutions japonaises, diversité qui a résisté aux efforts d'unification institutionnelle et culturelle de la part des dirigeants politiques et intellectuels à diverses époques (bien qu'il faille reconnaître que ces efforts ont porté fruit de façon assez remarquable).

Troisièmement, ces écrits ignorent généralement les effets des relations avec les pays occidentaux, relations qui durent maintenant depuis un siècle et demi. Ils n'analysent pas en profondeur les conséquences du contact prolongé et multiforme avec l'Occident : ils ignorent, par exemple, l'impact des multiples textes occidentaux traduits en japonais et lus par des millions de Japonais, ou les conséquences de l'importation de techniques d'administration, pour la plupart inventées aux États-Unis, ou l'impact des voyages et séjours des Japonais en Occident, etc. On peut certainement dire que ce contact avec l'Occident n'a pas fait disparaître certaines spécificités de la culture japonaise, mais ces particularités ont été

modifiées par les importations de l'Occident ou adaptées à la position de plus en plus ouverte du Japon envers le monde.

La culture japonaise, me semble-t-il, doit donc être plutôt vue comme un amalgame de divers éléments, organisés comme ailleurs de façon plus ou moins cohérente, avec néanmoins des principes d'organisation assez généralisés, toujours en changement, mais possédant comme toute culture son originalité, en particulier du fait de la longue histoire culturelle du pays. La culture japonaise doit donc être étudiée dans ce processus complexe d'emprunts, de résistance ouverte ou larvée aux emprunts et de création de représentations contradictoires au sujet de la culture « ancestrale » (voir Kelly, ce numéro). Ce processus comporte, d'une part, l'incorporation par les personnes de modes de faire et de penser particuliers, historiquement constitués, balisés par des institutions elles aussi construites historiquement, imposés entre autres dans le système d'éducation et, d'autre part, des luttes au sujet de la représentation explicite de la culture, luttes qui se répercutent sur ce qui est incorporé, surtout implicitement, dans la famille et à l'école.

Les articles de ce numéro, pour la plupart en continuité avec de nombreux textes antérieurs (dont ceux qu'ils ont eux-mêmes écrits — voir Kelly 1993 ; Lock 1995 ; Ivy 1995 ; Bernier 1995 : chap. 7 ; Bernier et Richard 1995 ; Berque 1996 : chap. 2 ; et aussi Sakai 1997), récusent la vision dichotomique du Japon et de l'Occident et proposent d'analyser la modernité japonaise en tenant compte de l'insertion variée du Japon dans le monde depuis les années 1930. La majorité des auteurs soulignent à leur manière un certain nombre d'éléments : premièrement, la culture japonaise a été définie consciemment depuis 1868 en relation changeante avec celle de l'Occident ; il s'agit donc d'une définition qui, en s'opposant ou en empruntant, ne peut se comprendre que si on tient compte des contacts avec l'Occident ; deuxièmement, la définition explicite de la culture par les dirigeants politiques et culturels a eu des effets implicites sur les modes de faire, entre autres à travers l'éducation — les doctrines ont donc affecté ce que Bourdieu appelle l'*habitus* (1980 : chap. 3) et les Comaroff, à la suite de Gramsci, l'hégémonie (1992 : chap. 1) ; troisièmement, l'amalgame actuel comporte un degré de complexité qui nous empêche de réduire la culture japonaise actuelle à des modèles ancestraux transmis tels quels ou à un simple calque de « la » culture occidentale ; quatrièmement, la culture japonaise est une culture vivante, variée, qui ne cesse de se transformer, qui utilise le passé pour le présent (voir les textes de Kelly et d'Ivy, ce numéro), qui est en fait en constante reprise et redéfinition d'anciens éléments et en constante création de nouveaux ; cinquièmement, l'amalgame de la culture japonaise comporte une originalité qu'il ne faut pas nier, car il est construit historiquement à partir d'influences qui, comme celles qui viennent des divers courants de la religion des kami, du bouddhisme ou du confucianisme, sont souvent tout à fait étrangères aux traditions occidentales.

Ces points sont différemment soulignés selon les articles, mais on peut dire qu'ils dominent la vision que la plupart des auteurs de ce numéro ont de la culture japonaise. L'article de Berque souligne un dernier point, que l'on peut percevoir aussi en filigrane dans les articles de Lock, Kelly et Bernier : la culture japonaise actuelle, surtout la philosophie japonaise, peut servir de point de départ

pour une remise en question de certaines prémisses indiscutées de la pensée occidentale.

L'article de William Kelly porte sur la modernité de l'agriculture dans la plaine du Shônai, au nord du Japon. L'auteur y montre comment cette modernité s'articule difficilement avec l'image romancée de la campagne japonaise vue comme le dépositaire de la culture traditionnelle. Les habitants de la campagne s'accommodent diversement de cette image, soit en l'utilisant pour attirer les touristes, soit en la rejetant pour insister sur leur insertion réussie dans le Japon dit moderne.

Augustin Berque analyse comment deux philosophes des années 1930 se sont opposés à la philosophie occidentale du *cogito* ; l'un, Nishida, en faisant valoir le lieu comme plus important que l'être, l'autre, Watsuji, en insistant sur l'espace qualitatif propre à chaque peuple. En utilisant des éléments de la philosophie bouddhiste traditionnelle, tous deux ont tenté de définir une philosophie du néant ; mais ils sont tombés dans le piège du nationalisme ambiant, voyant le système impérial comme le lieu suprême et réduisant les autres cultures à une sorte de caricature (surtout dans le cas de Watsuji). Les deux penseurs, tout en manifestant des tendances profondes de la culture japonaise — ainsi que Berque les qualifie —, ont abandonné leurs principes de base, qui sont nettement anti-modernistes (dans le sens de la modernité occidentale), pour embrasser certains principes du nationalisme japonais ambiant des années 1930-1945.

Bernard Bernier analyse aussi l'œuvre de Watsuji, mais d'un autre point de vue. Il veut montrer comment cette œuvre, qui se fonde sur une opposition radicale entre la culture japonaise (ou orientale, selon des passages) et la culture occidentale, ne peut se comprendre sans tenir compte de la très grande influence de la philosophie occidentale sur la philosophie japonaise à cette époque. Watsuji se pose donc comme anti-moderniste, mais les moyens philosophiques qu'il utilise et son mode même d'argumentation sont empruntés à la philosophie occidentale. Par ailleurs, comme Sakai l'a démontré (1997), le nationalisme que Watsuji en vient à défendre dans les années 1935-1945 à partir de sa philosophie est calqué sur la pensée nationaliste occidentale, bien que Watsuji voie la famille impériale d'origine divine comme élément central de la nation japonaise. Watsuji est donc un penseur dont l'œuvre est à la fois moderne et anti-moderniste.

L'article de Margaret Lock touche à une des questions les plus centrales de la modernité, celle de la technologie, en présentant en détail la façon dont des femmes japonaises conçoivent les techniques de reproduction. Bien que ces femmes acceptent la reproduction *in vitro* comme moyen d'atteindre la famille idéale ou l'amniocentèse pour savoir si le bébé est « normal », elles refusent des techniques comme la fertilisation par donneur de sperme ou les mères porteuses. Lock explique ces attitudes par des thèmes de la culture japonaise actuelle, notamment par la façon dont on conçoit la technologie et celle dont on conçoit le corps. Elle situe ces conceptions dans le cadre des modes changeants de l'opposition entre le Japon et l'Occident dans les discours japonais, opposition discursive fondée sur l'idée de l'unicité « naturelle » des Japonais, dont le propre de la culture serait d'être près de la nature. Dans cette conception, la technologie, en

particulier quand elle permet d'atteindre la famille « planifiée », est considérée comme utile au bien de tous, pour autant qu'elle ne détruise pas le cœur de la culture japonaise. C'est ce qui explique que certaines techniques, celles qui pourraient détruire l'ordre moral (c'est-à-dire celles qui sont dangereuses pour les relations sociales perçues culturellement), sont sujettes à des discussions animées et sont en général rejetées. Lock conclut en insistant sur l'ambivalence de la culture japonaise actuelle face à la modernité représentée par la technique, l'égalité et les droits individuels.

Marilyn Ivy analyse une série d'incidents qui se sont produits au Japon dans les années 1980 et qui ont tout à la fois défié le sens de la sécurité et suscité beaucoup d'intérêt. Il s'agit d'une série de provocations menées par un groupe du nom de « l'Homme mystère aux 21 visages », qui n'a jamais été démasqué. Ces provocations ont visé les grandes corporations japonaises, surtout dans le domaine de l'alimentation, mais elles ont aussi visé à ridiculiser les services de police. Ce groupe a su utiliser les médias à son avantage, faisant ainsi connaître largement ses coups. En écrivant ses textes dans une langue non standard qui reproduisait phonétiquement le dialecte d'Osaka, le groupe s'est situé dans l'opposition entre Tokyo, le centre de la modernité japonaise standardisée, et Osaka, seconde ville du Japon qui a conservé ses particularités et ses divisions. Le nom du groupe, par ailleurs, fait allusion à des romans policiers des années 1920-1930 qui ont resitué les lieux du Tokyo ancien dans la modernité de l'époque. Ces incidents font donc référence à la prémodernité et à plusieurs formes de la modernité, tout en rejetant la standardisation imposée par le processus de modernisation du pays.

Thomas Lamarre présente le problème des idéogrammes chinois dans la vision de certains analystes de la langue japonaise. Dans un débat sur le caractère phonétique ou non des idéogrammes chinois, sur leur textualité à diverses périodes et sur leur mode de signification, se pose la question de la modernité et de la « postmodernité » du Japon « prémoderne », soulignant par là les ambiguïtés de la modernité et du postmodernisme. L'un des auteurs analysés est Karatani Kôjin, un des critiques littéraires les plus connus et les plus originaux du Japon actuel. Karatani soutient entre autres que les idéogrammes chinois utilisés en japonais ont une histoire avant 1868, une histoire de « figuralité » qui s'oppose à celle de la modernité ultérieure. Mais cette histoire est aussi différente de celle de leur utilisation en Chine. Ce faisant, Karatani rejoint le thème du caractère irréductible de la culture japonaise.

Alain Côté présente le discours de quelques analystes de l'éducation au Japon, et particulièrement leur appel à la spécificité culturelle du Japon dans l'explication de certains traits du système d'éducation japonais. Ces discours ont été produits à l'occasion de discussions soutenues au sujet de la réforme de l'éducation au Japon. Bien que ces discours ne touchent pas directement la question de la modernité du Japon, leur lien avec ces réformes, destinées à adapter le système d'éducation aux problèmes actuels, les rapporte indirectement à la modernité.

Les articles de ce numéro, écrits par cinq anthropologues, un géographe et un spécialiste de la littérature, démontrent à la fois l'étendue des divers problèmes qui font l'objet d'une analyse anthropologique actuelle (en particulier en ce qui

concerne le Japon) et la collaboration qui existe entre spécialistes de diverses disciplines au sujet du Japon autour de problèmes connexes. Ils soulignent en particulier la collaboration essentielle entre l'histoire et l'anthropologie. L'article de Kelly est construit autour de ces points et montre succinctement comment ils structurent l'étude anthropologique du Japon actuel. La diversité des problèmes et l'influence de certaines approches traditionnelles de l'anthropologie et d'autres disciplines attestent de la vitalité de l'anthropologie en général et de l'anthropologie du Japon en particulier.

Mais cette vitalité ne va pas sans problème et sans heurts. L'étude du Japon, par exemple, est constamment tiraillée entre, d'une part, la recherche de thèmes centraux d'une culture unique et unifiée, dont les racines remonteraient aux temps anciens (voir, entre autres, Eisenstadt 1996 — compte rendu dans ce numéro), et, d'autre part, la constitution historique d'une culture variée et influencée par l'extérieur. L'essentialisme y est souvent présent, mais quand il est rejeté, la spécificité de la culture japonaise historique ou actuelle est en même temps écartée. D'autres études voient le Japon comme le modèle même de la postmodernité, notamment à cause de l'autonomie relative des sphères de la vie sociale et de l'absence d'une idéologie centrale claire, mais elles ignorent les fortes tendances à la centralisation et à la conformité. C'est cependant l'ensemble des débats autour de ces questions qui font peut-être de l'anthropologie du Japon une sorte de cas-type, de prototype de l'anthropologie actuelle, une sorte de terrain d'expérimentation pour des formes plus complexes et plus sophistiquées d'explication ou d'analyse. Nous espérons que les articles de ce numéro éclaireront ces différents débats qui caractérisent l'étude du Japon actuel.

## Références

- BERNIER B., 1995. *Le Japon contemporain, une économie nationale, une économie morale*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- BERNIER B. et M. RICHARD, 1995. « "Fûdo" and "Jômon" : Some Japanese Intellectuals Define Japanese Culture » : 223-246, in M.-S. Chen, C. Comtois et L.N Shyu (dir.), *East Asia Perspectives*. Montréal, ACEA.
- BERQUE A., 1996. *Être humain sur la terre*. Paris, Gallimard.
- BOURDIEU P., 1980. *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.
- CAMAROFF Jean et John CAMAROFF, 1991. *Of Revelation and Revolution : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago, University of Chicago Press.
- EISENSTADT S. N., 1996. *Japanese Civilization*. Chicago, University of Chicago Press.
- GUSDORF G., 1982. *Fondements du savoir romantique*. Paris, Payot.
- HAMAGUCHI E., 1982. *Kanjinshugi no shakai Nippon*. Tokyo, Nihon Keizai Shinbunsha.
- Hsu F. L. K., 1975. « Iemoto » : *The Heart of Japan*. New York, John Wiley and Sons.
- IVY M., 1995. *Discourses of the Vanishing : Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago, University of Chicago Press.



- KELLY W., 1993, « Finding a Place in Metropolitan Japan : Ideologies, Institutions, and Everyday Life » : 189-216, in A. Gordon (dir.), *Postwar Japan as History*. Berkeley, University of California Press.
- LEAVITT J., 1991, « The Shapes of Modernity : On the Philosophical Roots of Anthropological Doctrines », *Culture*, XI, 1-2 : 29-42.
- LOCK M., 1993, *Encounters with Aging : Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley et Los Angeles, University of California Press.
- MURAKAMI Y., K. SHUMPEI et S. SATÔ, 1979, *Bunmei to shite no « Ie shakai »*. Tokyo, Chûô Kôronsha.
- NAKANE C., 1974, *La société japonaise*. Paris, Armand Colin.
- PLUMYÈNE J., 1979, *Les nations romantiques*. Paris, Fayard.
- SAKAI N., 1997, *Translation and Subjectivity : On « Japan » and Cultural Nationalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- UMESAO T. et M. TADA (dir.), 1972, *Nihon bunka no kôzo*. Vol. 1, Tokyo, Kôdansha.
- WATSUJI T., 1935, *Fûdo : Ningengakuteki kôsatsu*. Tokyo, Iwanami shoten.
- , 1937, *Rinrigaku*. Tokyo, Iwanami Shoten.

Bernard Bernier  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal  
C. P. 6128, succursale Centre-ville  
Montréal  
Québec H3C 3J7