



Villa

Gillet

cahier spécial

INDIVIDU ET DÉMOCRATIE : ÉTATS-UNIS, JAPON, FRANCE

Thomas PAVEL, *Le roman de l'individu*

Charles LARMORE, *Individualisme et individualité*

Pierre MANENT, *L'individu : appartenance
et conscience de soi*

Agnès ANTOINE, *Corps de membres pensants*

Alain-Marc RIEU, *L'idée démocratique et
l'individualisation*

Hidetaka ISHIDA, *La démocratie et la frontière
de la modernité*

Osamu NISHITANI, *Une traduction aventureuse
de la modernité*

OSAMU NISHITANI

Sécularité et traduction de la Modernité au Japon

« Individu et Démocratie » : le débat autour de cette question a connu un vif essor dans l'après-guerre du Japon où la démocratie venait d'être « imposée » à nouveau par l'occupation américaine. L'expression paraît paradoxale : une démocratie peut-elle être imposée ? C'est justement ce paradoxe qui suscite dernièrement un débat au Japon sur le « self-image » et la représentation que la « nation japonaise » se fait d'elle-même. Mais je n'aborderai pas aujourd'hui cette question. Je voudrais rappeler simplement que les notions d'individu et de démocratie furent d'abord des importations et qu'elles furent assimilées au cours des différentes étapes historiques de la modernisation commencée il y a plus d'un siècle dans notre pays. On a parlé après la guerre d'une « deuxième ouverture du pays », en référence à celle qui s'était effectuée cent ans auparavant. On peut y reconnaître en effet une deuxième phase de l'intégration au monde du Japon – à un monde rendu un au terme du mouvement historique de la mondialisation qui fut mené par les Occidentaux, sur la base de valeurs qui allaient être promues universelles grâce à ce mouvement même. Le Japon s'y est inclus dans un premier temps, à l'ère Meiji, comme État-nation naissant puis, à la suite de sa défaite, à titre de pays démocratisé.

La démocratie, les droits de l'homme, la liberté individuelle sont certes des concepts « importés ». Mais le problème n'est pas là. À l'heure où la mondialisa-

tion s'est achevée, les déplacements et croisements de personnes et de cultures généralisés, tout ce qui était naguère autochtone se trouve, une fois affecté par la modernisation, irréversiblement altéré. Les tendances qui réclament la restitution des valeurs dites « traditionnelles » ne sont le plus souvent que des réactions négatives aux effets de cette mondialisation. On voit à présent toutes les sociétés se transformer en des mélanges hybrides d'éléments hétérogènes. Dans ces conditions, la démocratie qui garantit la liberté de l'individu paraît être le seul modèle raisonnable de régulation sociale.

La démocratie est donc reconnue comme le seul processus possible, nécessaire et désirable, des prises de décision politiques. Mais comme le rappelle Alain-Marc Rieu dans le programme de ce colloque : « La démocratie ne se réduit pas à un type de régime politique. Elle est plus profondément le nom d'un processus complexe s'ouvrant dans la dislocation d'un système social... » Plus précisément, elle s'est formée au cours de la mutation historique du monde occidental, par le réaménagement du religieux, du politique et de l'économique d'une part, du public et du privé de l'autre, et elle s'enracine profondément dans les strates de cette mutation. Il s'agit dès lors, pour nous, de nous demander comment la démocratie, concept importé, a pu être ajusté aux données socioculturelles dont nous avons hérité.

Pour aborder cette question, je traiterai de la « sécularisation », prise comme trait éminent de la modernité.

En effet, dans la modernité, on ne croit plus à une création du monde, il n'y est plus question que de production humaine. Ce n'est plus la providence qui décide du sort du monde, mais l'homme. L'illumination divine cède le pas aux lumières de la Raison. Enfin, le mythe est congédié à titre de fiction et l'Histoire et la Science se chargent de traiter des vérités factuelles et de donner une explication à l'état des choses. Ainsi, délivrés des contraintes de la conception religieuse du monde, les hommes prennent conscience de leur autonomie. D'où les idées de liberté individuelle, d'égalité et de démocratie comme système de prise de décision collective.

C'est ce qui s'est produit en Europe, ce que Marcel Gauchet appelle « la sortie de la religion »¹. Or ce « passage de l'hétéronomie à l'autonomie », censé s'être réalisé en Occident, s'est accompagné du développement des sciences et des techniques, de la formation du capitalisme et de l'industrialisation. Il a eu aussi pour effet l'évangélisation des autres régions du monde. Ce qui peut s'expliquer, si l'on

recourt à la thèse de Marcel Gaucher, par l'idée que « le christianisme est une religion de la sortie de la religion » – que, pour faire advenir la modernité dans les autres sphères du monde où personne ne l'a inventée, la christianisation a été nécessaire pour sortir de la religion locale. Seulement l'argument ne diffère guère du discours colonialiste qui justifiait le colonialisme par sa mission civilisatrice...

Toujours est-il que la modernité, qui s'est exportée dans toutes les régions du monde sous la domination colonialiste de l'Occident ou sous les pressions de son hégémonie, a désagrégé les systèmes religieux et sociaux autochtones qui servaient de support et de cadre à l'organisation et au fonctionnement du social. Aujourd'hui, il semble qu'à la faveur de l'affaiblissement, voire de l'effacement du religieux, le monde sorte définitivement de la religiosité pour devenir uniformément « séculaire ». Et cette « sécularisation » est reçue comme l'indice d'une tendance universelle.

Peut-être objectera-t-on devant cette affirmation qui prétend que le monde aujourd'hui serait irréligieux, que l'on assiste partout à des phénomènes qualifiés de « retour de la religion », le plus souvent sous des formes abruptes et violentes. Mais ces religions qui feraient « retour » ne sont en général que des croyances ou des adhésions volontaristes à un dogme. Et de tels dogmes ne peuvent plus représenter un appui pour la reconstitution du social et de l'individu. Ce ne sont que les résidus ou les dérivés de religions institutionnelles réduites à des croyances privées. Ces sursauts d'inspiration religieuse (conduites au nom d'une religion) doivent être plutôt comprises comme autant de revanches de la religion défunte, foncièrement collective et sociale, qui aujourd'hui s'est, disons, « privatisée » en perdant ses racines. Il serait plus juste de parler, au lieu de « retour » de la religion, de manifestations de son agonie...

Le caractère spectaculaire des différents événements religieux auxquels nous assistons dans le monde est moins un signe de vie des religions que le constat d'une époque où celles-ci se voient désormais privées des valeurs vitales dont elles jouissaient autrefois. Max Weber a parlé, au sujet de la modernité, d'un « désenchantement du monde ». Du moment où le monde se trouve « désenchanté », il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on assiste à un dernier sursaut désespéré d'aspiration à « l'enchantement ». À première vue, les mouvements religieux semblent aujourd'hui se politiser. À vrai dire, c'est plutôt la politique qui dope le résidu religieux pour mobiliser les gens.

Si la religion est un système hétéronome et la démocratie un système autonome, elles doivent être par principe antithétiques. Pour que la démocratie s'installe, il faut sortir de la religion. Comment cela s'est-il donc passé au Japon, lors de son entrée dans la modernité ? La question mérite d'être reposée si l'on songe au grand paradoxe de la modernité japonaise : elle a commencé par l'instauration d'un État quasi religieux.

Peut-être encore faut-il discuter de la définition de cette singulière modernité. Est-ce vraiment de la modernité occidentale qu'il s'agit ? Ne pourrait-on pas être tenté de parler d'un modèle « autre » de la modernité qui aurait trouvé son ferment au Japon ? Tout dépend du contenu qu'on affecte à ce terme de modernité. Si on considère qu'une certaine forme de rationalisme, une industrialisation même primaire, un germe de conscience nationale constituent déjà une modernité – autrement dit si l'on pense qu'elle correspond à une étape dans l'évolution historique de la société humaine conçue comme universelle – on reconnaîtra dans le Japon de l'époque Edo quelques-unes de ses caractéristiques. Mais si on la tient strictement pour une invention de l'Occident, exportée en direction de toutes les contrées du monde tout au long du mouvement historique de la mondialisation, il faut reconnaître qu'elle a représenté une nette rupture dans l'évolution de la société japonaise, et admettre que cette dernière s'est appliquée à introduire et assimiler les apports occidentaux pour se réorganiser de fond en comble – en vue de côtoyer les puissances occidentales sur un pied d'égalité, voire rivaliser avec elles dans un monde qu'elles avaient pour ainsi dire achevé de mondialiser.

Pour fonder le nouveau régime appelé à affronter les puissances occidentales, on restaura l'autorité de la famille impériale, écartée dans les faits du pouvoir politique depuis 700 ans. Mais quelle était la nature de cette autorité ? Elle n'était pas politique. Religieuse pas plus, puisque le shintoïsme, la religion de la famille impériale, n'avait guère d'influence sur la population, davantage imprégnée de coutumes bouddhistes. Cette famille s'était pourtant perpétuée depuis plus de mille ans. Elle avait perdu le pouvoir effectif, mais les bushi, qui s'en était emparé, s'étaient volontairement mis en position de subalternes vis-à-vis de l'empereur. Celui-ci était demeuré le souverain d'une hiérarchie devenue formelle. Toutes les « dynasties » de bushi ont acquis leur légitimité à titre de chef des guerriers grâce

à la reconnaissance impériale. (Cette autorité qui resta politiquement quasi nulle, servit seulement à légitimer la fondation des shogunats par la violence ; les bushi, à l'origine sujets de la cour, avaient besoin pour gouverner de cette légitimité qui justifiait la prise du pouvoir par la force.)

Il n'y avait pas de culte de l'empereur, au moins à l'échelle nationale, avant l'ère Meiji. Retirée du monde actif, la famille impériale s'était consacrée pendant plus de mille ans, outre le fait de perdurer, à recueillir des poèmes – des poèmes de 31 syllabes appelés *tanka* (poèmes courts) ou *waka* (poèmes japonais distincts des kanshi, les poèmes chinois). C'est ainsi qu'au dix-huitième siècle, un philologue, Motoori, a pu dénoncer le caractère extrinsèque de la morale de l'époque fortement marquée par le confucianisme, la qualifier de dégénérée et voir en l'empereur le garant d'une parole authentiquement japonaise. Il y a donc eu dans le Japon du dix-huitième siècle la première formulation d'un nationalisme moderne. Cet esprit national s'est cristallisé sur la base de la critique de « l'esprit chinois ». Dès lors, la famille impériale, qui jouissait du mythe de l'origine et apparaissait comme la gardienne d'une parole intrinsèquement japonaise, allait être considérée comme l'incarnation du « génie national ». Cette doctrine élaborée par les disciples de Motoori prépara la restauration de l'autorité impériale que l'on sait, au moment de la crise nationale. Cette crise, provoquée par l'arrivée des occidentaux, s'était révélée être, d'emblée, de nature nationale. Des bushi, activistes de l'époque, virent alors en la personne de l'empereur le principe d'une unité nationale.

La modernisation du Japon a donc été déclenchée par la restauration de Meiji. Mais l'entrée du Japon dans la modernité fut singulière dès ses débuts : cet État qui se voulait moderne a eu recours à un mythe – celui-ci faisait de la famille impériale des descendants directs des dieux, notamment de la déesse du soleil qui illumine la terre et le ciel. Lequel mythe s'était constitué sous forme écrite au début du huitième siècle afin de fonder sa souveraineté. Il fut réutilisé pour établir l'identité de la nation. Du reste, cette opération s'est faite en se référant au rôle du christianisme dans les civilisations occidentales où toutes les monarchies fondaient leur légitimité au nom de Dieu et où la vie sécularisée elle-même s'appuyait sur l'esprit chrétien. Les dirigeants de l'époque Meiji en furent parfaitement conscients.

L'un des problèmes urgents et délicats que le nouveau gouvernement de Meiji eut à affronter fut, en effet, celui de la foi religieuse. Les Occidentaux exigèrent de lui qu'il garantisse la liberté de la foi. La question avait conduit auparavant le

shogunat de Tokugawa à fermer le pays; le christianisme représentait un grand danger pour lui puisque les croyants, en se vouant au Dieu unique, risquaient d'échapper à sa domination. Les dirigeants du gouvernement de Meiji, non plus, ne voulaient pas voir le peuple japonais se soumettre à une autorité spirituelle susceptible de rivaliser avec celle de l'empereur. D'autant plus qu'il s'agissait du dieu de la religion monothéiste, introduit par les Occidentaux contre lesquels le Japon devait se défendre.

Comment admettre la liberté religieuse tout en empêchant la foi chrétienne de se répandre? On trouva une astuce pour atteindre cet objectif: différencier officiellement le shintoïsme des autres croyances religieuses. De fait, le shintoïsme n'est pas une religion comme peuvent l'être le bouddhisme ou le christianisme: sans fondateur ni dogmes autorisés, il n'a pas d'organisation analogue à celle d'une église, c'est un ensemble indéterminé de rituels et de cultes pour lesquels les distinctions entre l'au-delà et l'ici-bas restent floues. Il ne pose pas la question du salut et par conséquent n'est pas tenu d'y répondre – une autre manière en somme de s'accommoder avec les conditions de l'existence. Nous voudrions introduire ici la distinction avancée par Ama Toshimaro – à qui nous devons beaucoup pour cet exposé – entre « religion naturelle » et « religion instituée »². Selon cette distinction, le shintoïsme appartient à la première catégorie, le christianisme et le bouddhisme à la seconde. Distinction à laquelle est venue se superposer une autre, par le truchement de la traduction. En effet, pour traduire le mot « religion », on a fabriqué un néologisme *shûkyo*, destiné à désigner les « religions instituées ». Dès lors, le shintoïsme pouvait être présenté simplement comme un ensemble de coutumes sociales. Grâce à cet artifice, l'un des architectes de l'État japonais, Inoue Kowashi, a pu démarquer le shintoïsme des autres religions et le promouvoir au statut d'un rituel social officiel. C'est ainsi que le shintoïsme fut affecté à la sphère publique et les autres religions à la sphère privée. La religion, en conséquence, n'avait plus le droit de s'immiscer dans les affaires publiques et devait demeurer strictement dans les limites du domaine privé. C'est à cette stricte condition que la liberté religieuse fut « garantie ». Autrement dit, c'est par une institution que la foi fut intériorisée – ou plus exactement privatisée – chez les Japonais.

Au seuil de la modernité, avec la Réforme, l'intériorisation de la foi a accéléré la formation de l'individualisme en Occident. En revanche, au Japon, il s'est agi d'un refoulement de la foi dans la sphère privée. Et l'espace public – qui, en Occident, était devenu laïque – s'est organisé sous le signe d'un shintoïsme étatisé. Cette logique

a été fournie par un moine bouddhiste appartenant à la secte du *jodo-shinshu* (la vraie foi en la terre pure), fondée par Shinran au début du XIII^e siècle, au début de l'époque de Kamakura. Cette secte tendait vers une forme de monothéisme et avait pour tactique de distinguer deux phases de la vérité: la révélation véritable et celle séculaire, qui permettait à ses croyants d'obéir sans scrupules aux obligations de la vie séculaire.

Autrement dit, tout en gardant sa foi personnelle, on peut et doit obéir aux obligations sociales, c'est à dire au rituel shintoïste. De cette façon, l'espace public, tel qu'il fut délimité officiellement, put être considéré comme religieusement neutre puisque le rituel shintoïste qui le fondait se qualifiait de non religieux – non religieux dans la mesure où il n'y est question ni de foi, ni de dogme auquel croire, ni même de communauté formée autour d'un chef, mais seulement d'un système de coutumes propre à la société japonaise – société à laquelle chacun appartient dès sa naissance. Cette pseudo-neutralité est à la base du shintoïsme étatique.

En fait, il n'existait pas auparavant de rites shintoïstes suivis par la population. Le Tennô lui-même n'avait pas pour habitude de faire le pèlerinage au sanctuaire d'Isé, dédié à la déesse originelle. La plupart de ces coutumes shintoïstes dont on s'imagine souvent encore aujourd'hui qu'elles sont traditionnelles ont été généralisées à l'époque Meiji. Pour les faire accepter par la population, les autorités eurent recours aux appareils de l'éducation nationale qu'ils venaient de mettre en place. C'est en inventant la neutralité religieuse du shintoïsme que le gouvernement a pu l'institutionnaliser dans la sphère publique.

Il faut ici évoquer un autre fait important. Avant Meiji, l'ère se renouvelait au Japon pour des raisons contingentes. Mais à partir de la restauration, un nouveau système a été établi, avec lequel l'ère allait désormais se renouveler à l'intronisation du nouvel empereur et durer jusqu'à sa mort. Le temps historique, ainsi, allait être incarné en sa personne. Le fait d'avoir conservé une temporalité distincte de celle de l'Occident qui était déjà sur le point d'être universalisée, ne fut pas une chose négligeable. Le Japon aura donc adopté le calendrier occidental – dès le début de 1873, 5 ans après la fondation du nouveau régime – tout en préservant un système de datation qui lui était particulier. Il s'est ainsi préservé un temps historique qui lui était propre en demeurant en quelque sorte à l'abri de la violence de la temporalité mondialisante de l'Occident dont il s'était tenu si longtemps à l'écart. La vie de l'empereur allait incarner un temps propre et le Japon moderne

se retrouver « religieusement » séculaire, puisque le temps représente justement la dimension séculaire.

Le gouvernement a dû également s'attaquer à une autre question vitale : celle qui a trait à la conscience du droit. La notion de droit n'existait pas au Japon. Il existait bien sûr diverses sortes de codes destinés à régler les conflits personnels ou sociaux, mais il ne s'agissait jamais que de réglementations imposées par le pouvoir, variables selon les époques. Dans la tradition occidentale, les règles sociales s'établissent selon deux notions distinctes : celle de la loi et celle du droit. La première est originairement une règle imposée à l'homme par l'extérieur, une règle dont le fondement dépasse la volonté de l'homme. Tandis que le droit, issu du droit romain, est une règle fondée par les hommes pour déterminer ce qui est exigible et ce qui est permis dans une collectivité humaine. Autrement dit, le droit renvoie aux règles autonomes que s'impose la collectivité humaine, tandis que la loi est hétéronome. Dans la pratique du légiste, on parle souvent de la loi sans préciser son origine. Peut-être parce que, pour l'individu, le plus souvent, même les règles adoptées par les hommes dépassent l'arbitrage individuel. Si bien que tous les règlements du droit apparaissent à ses yeux pratiquement comme des « lois ». Mais la législation – l'ensemble des lois, code civil et code pénal – relève en fait du droit, comme on parle, par exemple, des « études de droit », du « droit civil » ou du « droit pénal ». L'origine du droit, c'est le droit des citoyens romains qui, à titre de maîtres, se répartissent les biens matériels et spirituels. C'est l'affirmation et la défense des membres de la collectivité, en l'occurrence l'empire romain. Cette notion de droit a été réélaborée par les juridismes médiévaux et s'est prolongée jusqu'au droit civil dans la modernité, dont une notion plus ample sera donnée avec la déclaration des droits de l'homme.

Or le Japon devait aménager tous les éléments constitutifs d'un état moderne pour se faire reconnaître par les puissances occidentales. L'absence de Constitution et de système législatif conforme au modèle occidental représentait un obstacle majeur pour être compté parmi elles. Pouvoir préserver ses droits dans des pays où le droit n'existait pas avait été l'argument principal des occidentaux pour justifier les traités inégaux. Il fallait donc à tout prix mettre en place une législation, faute de quoi l'État japonais ne pouvait se targuer d'être autonome. Mais cette notion du droit effrayait les promoteurs du nouvel État. Reconnaître un droit au peuple leur était inimaginable, parce que le droit devait appartenir exclusivement à l'empereur, érigé en protecteur du peuple. D'ailleurs, le gouvernement de Meiji

ne reconnaissait pas à la population le statut d'une collectivité de sujets et individus ; le peuple, selon lui, devait être volontairement assujéti à l'empereur, et tous ses membres considérés comme ses « enfants ».

Il faut ici parler du problème de la « traduction » ou de la politique de la langue. La modernisation du pays ne pouvait pas être menée à bien uniquement par l'importation systématique des matériaux de toute sorte, des savoirs et des techniques, des institutions politiques et sociales, ou encore des modes de vie et des sensibilités. Car tout passait par la traduction. Celle-ci, dans l'acceptation littérale et figurée du mot, a joué un rôle essentiel dans la modernisation. Il est impossible, sans tenir compte de la traduction, de saisir ce dont il s'est agi dans le domaine des idées où c'est elle qui constitue le passage de la frontière. Elle ne se réduit pas à un simple passage d'une langue à une autre. En effet, un concept en quittant une rive ne trouve pas nécessairement une autre à aborder. Les mots susceptibles de traduire les termes occidentaux manquaient. La vie, la perception du monde, la façon de s'exprimer étaient si différentes qu'il a fallu inventer toute une terminologie pour traduire les savoirs occidentaux. La traduction relevait alors plutôt de l'invention – d'une invention par le langage d'un nouvel aspect de la vie. La raison, le sujet, l'individu, la société, la liberté, l'État, la constitution, ... même la religion, l'éducation, le gouvernement, ... autant de notions pour lesquelles on inventa des néologismes. Mais un néologisme ne prend pas tout de suite corps dans la vie réelle, parce qu'il n'y a pas de réalité qui y corresponde. La notion de sujet individuel par exemple était toute nouvelle ; on la désigna à l'aide du néologisme *shutai*. Et à partir de là, on façonna une réalité à même de remplir le vide du concept. Il y eut donc d'abord les termes inventés pour la traduction, puis projection sur la réalité japonaise des notions et manières de percevoir que celles-ci désignaient³. Pour illustrer l'importance de ce processus de la traduction dans la modernisation, je voudrais évoquer les débuts de l'université japonaise. L'Université de Tokyo fut fondée en 1869. Un grand nombre de professeurs furent invités, depuis les pays occidentaux. Quinze ans plus tard, la plupart furent remplacés par des Japonais qui avaient fait leurs études en Europe et aux États-Unis. En une dizaine d'années, la langue japonaise s'était forgée toute une terminologie qui allait permettre de traduire les savoirs occidentaux et de discourir sur ses idées. Ce fut un immense travail collectif mené d'une façon très intensive qui remodela de fond en comble la langue (il allait d'ailleurs contribuer à la formation d'une langue nationale, standardisée à l'échelle nationale). Mais, si le vocabulaire des

savoirs occidentaux fut traduit à l'initiative des intellectuels, celui des institutions sociales et politiques le fut sous le contrôle direct de l'État. C'est ainsi, par exemple, que la définition du néologisme *shûkyo*, la religion, qui épargnait le shintoïsme, fut donnée sous la forme d'un décret, dans le cadre de la politique de la religion.

Quant à la législation, elle resta l'apanage de l'État. Des savants avaient traduit l'idée de droit par le mot *kenri*, formé des caractères *ken* signifiant le pouvoir et *ri* renvoyant à l'idée du profit ou du gain. Il fut adopté par un grand mouvement d'opposition – « le mouvement pour le droit et la liberté du peuple » – contre le gouvernement qui préparait la Constitution impérialiste. Ce mouvement réclamait une constitution plus libérale et plus démocratique. Après son échec, le gouvernement promulgua sa Constitution, puis un code civil et un code pénal.

La traduction ici encore représenta un grand enjeu. La Constitution fut proclamée en l'an 22 de Meiji (soit en 1889 selon le calendrier chrétien), et le code civil en l'an 25 (soit en 1892). Or, en japonais, le code civil se dit *min-pô*, ce qui veut dire « la loi civile » et non « le droit civil ». Le code pénal, *kei-hô* – soit, là aussi, « la loi pénale ». Pourquoi ce terme de loi ? Parce que l'on a voulu écarter la notion du droit de la législation. Les dirigeants de l'époque estimaient que l'idée du droit du peuple était subversive. Elle avait déjà été à l'origine d'un mouvement embarrassant. Les codes législatifs devaient être tous un ensemble de lois – de règles qui ne fussent pas du ressort de la population. C'est pourquoi on a adopté systématiquement le mot de *hō*, traduction de « loi », pour les codes. Il y a deux mots pour la législation : la loi et le droit qui furent traduits en japonais respectivement par *hō* et par « *kenri*. Mais le rapport entre les deux termes est très différent en français et en japonais. En effet, en passant dans le japonais, la relation entre les deux mots s'est aussi déplacée : la loi s'est généralisée, tandis que le droit s'est vu réduit dans à son acceptation la plus étroite. Cette manipulation par la traduction laisse entendre que la loi est publique et le droit privé. Toutes les règles publiques sont des lois, imposées par les autorités, alors que le droit régit les affaires privées. Ce dispositif a considérablement contribué à affaiblir la conscience du droit chez les Japonais (il n'est pas rare qu'un Japonais trouve audacieux ou égoïste de faire valoir son droit).

Mais alors, qu'en était-il du religieux avant l'ère de Meiji ? Le Japon était-il religieux ? Oui et non. Oui, si l'on songe aux innombrables temples bouddhistes et sanctuaires de culte populaire que se trouvaient partout dans le pays, aux multiples rituels et coutumes qui ponctuaient la vie quotidienne de la population.

Non, quand on constate l'importance attachée à la « sécularité », à la vie sur terre. Certes, les discours étaient imprégnés d'éléments issus du bouddhisme et des cultes populaires de toutes sortes, mais cela ne changeait pas grand-chose au caractère nettement « sécularisé » de la vie quotidienne. Je ne souhaite pas ici m'attarder trop longuement sur la situation religieuse du Japon avant la modernité. Néanmoins, s'il fallait en retenir le trait principal, ce serait le fait suivant : le bouddhisme s'occupait des morts et le confucianisme de la vie terrestre. Le bouddhisme à l'origine était animé d'une aspiration au salut, proposait à ses adeptes de les délivrer des souffrances et de l'angoisse de l'après-mort. Or, dès que l'on s'est mis à croire au salut après la mort, c'est-à-dire à croire que tous les hommes devenaient des « bouddhas », le bouddhisme, aux yeux de la population, s'est vu réduit à une institution formelle, essentiellement chargée de l'état civil et du rituel funéraire. Le confucianisme, lui, fournissait les règles et les codes à suivre pour la vie sociale et familiale. Plutôt que d'une religion, il s'agissait d'une morale à observer pour vivre en société. L'association de ces deux dogmes très différents rendait possible une attitude en quelque sorte « séculariste » : on se charge soi-même des affaires du monde ici-bas et laisse le soin aux moines bouddhistes de s'occuper de l'au-delà. Derrière ce partage, il y avait le culte des ancêtres qui apportait le réconfort d'un sentiment de continuité avec l'au-delà, une forme de compensation à la finitude et à la précarité de l'existence. On observait en famille les rituels célébrant ou accueillant les morts pour s'assurer de la continuité généalogique. Le bouddhisme institutionnalisé s'est accaparé de ces rituels, d'où la généralisation de l'expression péjorative de « bouddhisme funéraire » – laquelle sous-entend que cette religion a perdu sa vocation spirituelle, qu'elle s'est réduite à une administration des morts.

Quelle « sécularisation » pouvait-on donc appliquer à cette société déjà en un sens si « sécularisée » ? La modernisation du Japon a reposé sur la double opération, d'une part, de la privatisation officielle des croyances religieuses et, de l'autre, de la refondation du shintoïsme en rituel officiel de l'État-nation. Soit un partage entre les religions relevant des affaires privées et le shintoïsme codifiant les coutumes officielles de la nation. A quoi s'ajouta celle du droit conçu comme l'expression des exigences privées et de la loi publique imposant l'obéissance générale. Le shintoïsme, culte de la famille impériale, est en fait un remodelage des cultes des ancêtres remontant jusqu'aux divinités originaires du pays. Officialisé, il a intégré les diverses coutumes de la population en éliminant les éléments hétéro-

gènes qui faisaient obstacle à une unification hiérarchisée. Le shintoïsme étatique fut à la base de la modernisation du Japon. Mais il ne faut pas oublier que celle-ci devait répondre à l'impératif de l'unification du pays, c'est-à-dire aux exigences du nationalisme. Le shintoïsme étatique en effet n'est pas une religion, tout au moins dans l'acceptation moderne de ce terme. Parce que il ne s'agit pas d'une croyance volontaire mais d'une institution étatique et sociale, au principe d'un État « moderne ». Si l'on considère que le nationalisme a remplacé la religion dans la modernité occidentale parce que, tout au moins, il fournit à l'individu une raison de mourir, alors le shintoïsme étatique est un dispositif typiquement nationaliste. Ce n'est nullement un animisme primitif, mais bien un dispositif moderne...

La défaite de la Seconde Guerre mondiale a eu pour conséquence un changement de régime : l'empereur fut de nouveau écarté du pouvoir politique, le shintoïsme des affaires de l'État, et la souveraineté remise entre les mains du peuple. Mais l'empereur est tout de même demeuré le « symbole de l'unité nationale » dans la nouvelle Constitution. Il continue ainsi à occuper une place importante dans le système symbolique des Japonais.

Avant la guerre, le shintoïsme était le préalable de la « démocratie » partielle du Japon. Après guerre, il fut privé de statut officiel (quand fut imposé la liberté religieuse, le shintoïsme fut également considéré comme une religion parmi les autres, et donc chassé de la scène publique, sauf dans le cas de la commémoration nationale des « victimes » de la guerre, qui a lieu tous les ans au sanctuaire jadis national du shintoïsme, Yasukuni Jinja – cérémonie qui alimente encore aujourd'hui des polémiques sur son caractère officiel ou privé). En un sens, le shintoïsme ainsi reformé pour prendre le statut d'une religion parmi les autres, a recouvré ses origines de rites et coutumes populaires, tout en gardant des traces de son étatisation antérieure. Il semble donc qu'un « sécularisme » de type classique a repris le dessus à la faveur de la prospérité économique.

Mais le « sécularisme » que nous vivons aujourd'hui au Japon n'est peut-être pas un aboutissement de la modernisation. Car, paradoxalement, la sécularisation vécue en Occident reste foncièrement occidentale et même chrétienne. En effet la version occidentale du monothéisme qu'est le christianisme latin, avec son dogme de Jésus

enfant de Dieu, sa conception du temps eschatologique et téléologique, et son évangélisme, a rendu possible une dissolution de l'au-delà dans la vie terrestre. L'idée que Dieu est mort était d'emblée promise. Et que l'Esprit ressurgisse de l'homme et de Dieu, que la Cité radieuse advienne à la fin de l'Histoire où la Providence se réalise. Tout cela était le gage d'un monde immanent, autosuffisant, sans au-delà, autrement dit « autonome », parfaitement analogue à celui du hégélianisme. C'est pour cette raison que Marcel Gauchet parle au sujet du christianisme d'une religion de la sortie de la religion. (Et Pierre Legendre, plus radicalement, fait de la sécularisation l'une des figures de la Référence de version occidentale...)⁴.

Ce propos n'est bien sûr pas destiné à dévaloriser les apports occidentaux, ses inventions, dont nous-mêmes jouissons aujourd'hui. Il ne s'agit ni de dévaluer la notion de l'individu, ni d'insister sur l'extranéité de la démocratie au Japon. Car on ne peut imaginer sur le plan politique de régime qui puisse la remplacer. Mais peut-être peut-on envisager une théorie de l'individu pour la refondre et par là, la renforcer. L'absolutisation de la notion d'individu en tout cas ne tient plus : le contrat social n'est désormais rien de plus qu'une fiction, même en Occident.

L'individu n'est pas « absolu » — « ab-solu », au sens étymologique, c'est-à-dire sans dépendance, sans restriction ni réserve. Il est au contraire incomplet, ne peut se suffire à lui-même, non pas tant parce qu'il ne serait pas suffisamment sujet ou maître de lui-même ou qu'il ne pourrait s'achever par lui-même, mais parce qu'il est foncièrement « inachevé ». Nous mourons, disons-nous. Mais, en vérité, nous ne pouvons mourir de nous-mêmes. Nous pouvons bien sûr nous tuer, comme nous pouvons tuer les autres, mais mourir en soi n'est pas en notre pouvoir. Car il ne s'agit pas d'un acte mais d'un événement qui nous dépasse, de quelque chose qui nous advient de l'extérieur, qui est en dehors de notre pouvoir. Nous sommes en ce sens privés de la fin et c'est la condition même de notre existence. Serions-nous donc immortels ? Non, cet inachèvement est notre limite et notre finitude, mais aussi la marque d'ouverture de notre existence. Nous pouvons toujours énoncer : « Je vais mourir » ou « Je meurs ». Mais personne ne peut dire : « Je suis mort », si ce n'est sous la forme d'une fiction. Mourir est toujours au futur, nous sommes privés de sa forme, de sa conjugaison complète. Ce ne sont jamais que les autres qui peuvent parler de cet événement au passé : « Il est mort ». C'est par ce relais, ce passage à l'autre, que cet événement – ou l'œuvre de la mort – peut trouver son achèvement, tout au moins sur le plan humain. La mort est un événement « transpersonnel ». C'est une vérité nue, « séculaire », par laquelle passe tout être

parlant, toute l'humanité. C'est en s'emparant de cette traversée que les religions captent les cœurs et les esprits, que le nationalisme engloutit les vies.

Et c'est cette ouverture par l'inachèvement qui fait la communauté des hommes. C'est en quelque sorte le degré zéro de la communauté humaine – non pas une communauté « organique » mais un « être-avec »⁵ non substantiel. Mais elle est aussi à la base de toutes les communautés que l'on peut qualifier d'« organiques », telle la religion ou la nation. Pour sortir vraiment de la religion, qui semble tant aujourd'hui menacer la démocratie et absorber les individus dans une forme de totalité, il faut revenir à ce degré zéro de l'être-avec, afin de l'assumer autrement – autrement que par l'absolutisation de l'individu et la croyance religieuse. Je crois que c'est là le point de départ qui nous permettra de repenser la question de l'individu et de la démocratie dans toutes ces sociétés qui endossent, à l'heure de la mondialisation achevée, des héritages si divers.

NOTES

1. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
2. Ama Toshimaro, *Nihon-jin wa naze mu – shūkyō ka* (Pourquoi les Japonais se croient-ils non-religieux ?), Tokio, Chikuma-shobo, 1996, entre autres.
3. Pour les détails de la « Traduction de la modernité », voir notre article « La formation du sujet au Japon », in *Cahiers Intersignes*, n° 8-9, Paris, Editions de l'Aube, 1994.
4. Pierre Legendre, *Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 1988.
5. Notion heideggerienne réinterprétée par Jean-Luc Nancy, dans sa *Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

Les auteurs

AGNES ANTOINE est « visiting scholar » à New York University. Elle est l'auteur de *Maine de Biran et les vicissitudes du sujet*, Paris, PUF (sous presse).

HIDETAKA ISHIDA est professeur de communication interculturelle à l'Université de Tokio. Ses deux dernières publications sont *Signs and media* (Université de Tokyo, 1998), *Social poïésis* (Université de Tokyo, 1998).

CHARLES LARMORE est professeur de sciences politiques et de philosophie à l'Université de Chicago. Il a fait partie du Comité scientifique du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* dirigé par Monique Canto-Sperber (PUF, Paris, 1996) et a publié en France *Modernité et morale* (PUF, 1993).

PIERRE MANENT est Directeur d'études en histoire de la philosophie politique à l'EHESS. Son dernier ouvrage est *La cité de l'homme* (Fayard, 1994). Il vient de traduire *L'amour et l'amitié* (Love and Friendship) d'Allan Bloom (De Fallois, 1996).

OSAMU NISHITANI est professeur à l'Université de Meiji Gakuin et à l'Université de Tokyo où il enseigne la littérature française et la pensée contemporaine. Traducteur de Blanchot, Bataille, Lévinas et de Legendre, ses deux derniers ouvrages publiés au Japon sont *Mille figures du xx^e siècle* (Asahi-Shinbunsha, 1995) et *Essai sur le détachement et le déplacement* (Serikashobo, 1997).

THOMAS PAVEL est professeur de littérature française et comparée, actuellement à l'Université de Princeton. Il a récemment publié *L'art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique* (Gallimard, Folio-essais, 1996) et va publier en 1998 *De Barthes à Balzac* (en collaboration avec Claude Brémont).

ALAIN-MARC RIEU est professeur de philosophie à l'Université Jean Moulin Lyon III. Il a récemment publié *La techno-science en question: éléments pour une archéologie du xx^e siècle* (Champ Vallon, 1990) et *La culture démocratique européenne* (avec Gérard Duprat) (Eska, 1995).