

**B i b l i o t h è q u e**  
des  
**SCIENCES  
HUMAINES**

**D'Edo  
à Tōkyō**

**Mémoires  
et modernités**

par

**PHILIPPE PONS**

**nrf**  
**Éditions Gallimard**











Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance aux personnes sans qui ce livre n'aurait pu voir le jour : Jacques Le Goff, Claude Lévi-Strauss, Maruyama Masao, Pierre Nora, Jacqueline Pigeot, Claude Roy et René Sieffert. Ma gratitude va également à ceux qui m'ont aidé de leur affection comme de leur savoir : Jean-Jacques Abadie, Jean-Marie Doublet, Honda Machiko et Otomo Ryusuke.

Ph. P.

## INTRODUCTION

*« L'origine.. est à rechercher dans ce pli où l'homme travaille en toute naïveté un monde ouvrage depuis des millénaires, vit dans la fraîcheur de son existence unique, récente et précaire, une vie qui s'enfoncé jusqu'aux premières formations organiques, compose en phrases jamais encore dites (même si des générations les ont répétées) des mots plus vieux que toute mémoire. En ce sens le niveau de l'originnaire est sans doute pour l'homme ce qui est le plus proche de lui : cette surface qu'il parcourt innocemment, toujours pour la première fois, et sur laquelle ses yeux à peine ouverts découvrent des figures aussi jeunes que son regard – des figures qui pas plus que lui ne peuvent avoir d'âge mais pour une raison inverse : ce n'est pas parce qu'elles sont toujours aussi jeunes, c'est parce qu'elles appartiennent à un temps qui n'a pas les mêmes mesures ni les mêmes fondements que lui<sup>1</sup>. »*

La modernisation du Japon n'est pas qu'une histoire de la ressemblance. Il est né sur l'archipel une modernité à la fois émule et rivale de celle de l'Occident. Cette modernité singulière, inopinément surgie à l'autre extrémité du monde, a dépossédé l'Occident du monopole qu'il pensait détenir et elle a pris de court sa réflexion. Embarrassé d'un double qui le contraignait au partage, l'Occident a oscillé, dans son

1. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 341.



appréhension du Japon, entre deux tentations. Celle de récupérer cette modernité encombrante en la banalisant (intégré dans un processus réducteur et linéaire, le Japon est devenu ainsi une réplique de l'Occident); ou, au contraire, celle de l'abstraire pour l'ériger en pôle d'unicité absolue, de différence essentielle non contaminée. À la thèse de la convergence vers un seul et même modèle de modernité (dont l'archétype est l'Amérique) s'opposait celle du déterminisme culturel.

Pas plus la dichotomie « japonitude »/occidentalisation que celle opposant tradition et modernité ne sont appropriées pour rendre compte de la réalité de la société japonaise contemporaine. La première est trop simpliste pour qu'on ait besoin de s'y étendre : il nous semble erroné de parler d'un Japon atemporel, sorte d'essence, qu'on opposerait à un Occident tout aussi immuable dans ses traditions, le premier butinant le second mais restant fondamentalement tel qu'en lui-même. Pas plus l'un que l'autre de ces supposés pôles n'est homogène et, de surcroît, chacun des deux évolue constamment. Précisons cependant qu'en ce qui concerne la spécificité japonaise, les Occidentaux ne sont pas les seuls responsables d'interprétations aussi sommaires que péremptives et qui le plus souvent font allègrement fi de la complexité historique : ainsi, depuis le début des années 1980, de nombreux auteurs nippons ont-ils cherché à étayer dans ce qu'il est convenu d'appeler les « *théories sur les Japonais* » (*nihonjin-ron*) la thèse d'une altérité culturelle irréductible à toute modernité<sup>1</sup>. En dernière analyse, ils revendiquent une identité si « absolue » qu'ils se complaisent à la vouloir ineffable. Ces « japonologies » n'ont en définitive qu'un mérite : révéler une nouvelle fois le problème d'identité qui se pose aux Japonais, mais elles ne fournissent en rien une analyse valable de la société contemporaine.

Le partage du traditionnel et du moderne, instituant une sorte de coexistence entre coutumes ancestrales et pratiques de l'époque industrielle relève d'un schématisme analogue. Cette dichotomie ne peut donc être retenue parce qu'elle conduit à la même impasse que la précédente : une tradition

1. Pour une analyse des thèmes des *nihonjin-ron*, voir l'article de Jacqueline PIGEOT dans *Le Débat*, n° 23, janvier 1983, pp. 19-33.

supposée inaltérable et en perpétuelle reproduction d'une part et une modernité tenue en respect sur ce qui serait son « territoire » de l'autre. De telles approches pèchent surtout par leur manque de rigueur : que veut-on dire par « Tradition », « traditionnel » ? S'agit-il de coutumes perpétuées par une élite conservatrice ou bien encore des mœurs vécues au sein des classes populaires ? Se réfère-t-on à des normes purement formelles dont la clarté et la constance peuvent étayer – à notre insu – la tentation de trier le passé au mépris de sa diversité ? La tradition n'est-elle enfin, comme d'aucuns l'avancent, qu'une somme de repères tangibles et récurrents ? On a trop tendance à ranger sous ces termes approximatifs une sorte de patrimoine mal défini et perçu comme un tout indivisible. La « Tradition » prise comme facteur générique rend compte de tout mais elle n'explique rien.

C'est là la principale source d'errement de l'approche culturaliste, dont il nous faut préciser d'entrée de jeu qu'elle ne constitue pas la charpente de ce livre qui traite pourtant de la culture japonaise. Les thèses culturalistes ont trouvé au Japon un terrain privilégié pour donner toute leur mesure et par là même démontrer leurs limites dès qu'on tente de les étendre à une société prise dans son ensemble (histoire, rapports sociaux). Elles ont été, et sont encore, à l'origine d'explications simplificatrices de la société nippone contemporaine, souvent non dénuées de visées idéologiques. Négligeant l'histoire et ses rapports de force, elles ont empêtré la vision du Japon dans des considérations « psychologiques » projetées sur la société globale.

De telles approches sont si fréquentes et périlleuses dans le cas du Japon qu'il nous faut préciser d'un mot en quoi elles nous semblent erronées. Tout d'abord, la « Tradition » (que l'on se dispense de définir, rappelons-le : s'agit-il de celle de l'élite ou des classes populaires ?) devient une sorte d'hypostase sociale de laquelle tout est déduit. Avec justesse, Kumon Shumpei<sup>1</sup> a montré que l'approche culturaliste conduit à la même impasse que la notion d'« élan vital » en biologie : on dit tout et rien. Prenons un exemple. L'un des auteurs qui a le plus contribué à une vision culturaliste du Japon moderne est l'anthropologue Nakane Chie. Elle construit

1. *Journal of Japanese Studies*, hiver 1982, vol. VIII, n° 1, p. 7.

son analyse par le biais du jeu de similitudes et de projections, organisant le social autour d'une structure qui en serait l'archétype. Cette fonction revient au « groupe » dont le modèle serait la communauté villageoise dite « traditionnelle ». Notre auteur articule son analyse sur le dualisme interne-externe (*uchi-soto*) qui tout en étant à la base de l'organisation villageoise structurerait aussi l'ensemble de la société. Première simplification : la communauté villageoise est perçue dans une perspective atemporelle et ahistorique. Or, loin d'être la matrice originelle d'un supposé système « consensuel », essence de l'organisation sociale japonaise, le village fut aussi, au Moyen Âge notamment, un foyer de résistance au pouvoir : il fonctionnait alors comme une force centrifuge et non centripète. Second dérapage : Nakane Chie raisonne par analogie (ainsi le mollusque serait la métaphore de la cohérence de la société japonaise : les groupes gravitant comme des pseudopodes dans un mouvement d'ensemble) et elle se dispense de donner des explications sociologiques ou historiques des phénomènes.

L'approche culturaliste de Nakane Chie apparaît comme un nouvel avatar du fonctionnalisme américain, c'est-à-dire une thèse reposant sur le postulat d'un système intégré et équilibré de valeurs définissant les rôles sociaux. On élude ainsi la question du pouvoir (ou plus exactement, on accepte d'entrée de jeu sa légitimité) et celle des rapports de force à l'œuvre dans le corps social : le petit groupe de Nakane Chie assume une fonction néologique éludant les changements sociaux, c'est-à-dire en dernière instance l'histoire. Très logiquement, l'approche culturaliste n'accorde qu'une faible importance aux transformations sociales, aux phénomènes de déviance, de contestation, de refus, pour ne privilégier que les facteurs d'intégration<sup>1</sup>. Ainsi, et antérieurement à Nakane Chie, l'anthropologue américaine Ruth Benedict, dont le livre *Le Sabre et le Chrysanthème*<sup>2</sup> a alimenté à n'en plus finir des argumentations culturalistes sur le Japon, avait-elle appliqué à ce pays au lendemain de la guerre une grille de lecture dont les paramètres étaient les « tendances dominantes » : logiquement, son analyse réduisit la culture japo-

1. Voir son livre *Tate shakei no rikigaku (La Dynamique de la société verticale)*, Kodansha, 1978.

2. Traduction française aux éditions Picquier, 1987.

naise à la diffusion des normes d'intégration sociale, occultant ainsi des pans entiers d'une tradition autre (celle des rébellions et des révoltes). Aussi bien les analyses de Ruth Benedict que celles de Nakane Chie sont des exemples caractéristiques de réduction de la complexité du phénomène social japonais par l'évacuation délibérée de l'histoire aboutissant à faire de ce pays un paradigme de cohésion sociale et de stabilité. Ce n'est pas là notre propos.

La dualité traditionnel/moderne ne peut pourtant être écartée aussi aisément. Au contraire, le rapport de ces deux termes constitue un phénomène complexe car il s'y joue le processus dialectique entre facteurs endogènes et impact extérieur qui est à l'œuvre dans ce qu'on pourrait appeler le métabolisme de la société japonaise contemporaine : en d'autres termes, sa modernité. L'une des singularités de celle-ci tenant précisément au caractère non nécessairement chronologique des attitudes dites traditionnelles et de celles qu'on qualifie de modernes : le traditionnel ayant souvent été la matrice du moderne et inversement celui-ci ayant introduit des ruptures mais engendré également des synthèses innovatrices.

C'est l'objet de ce livre de chercher à cerner la part de mémoire qui façonne la modernité japonaise. Une mémoire plus qu'une « Tradition » car il s'agit moins d'inventorier un corpus de coutumes « survivant » à la modernité que de s'attacher à ce murmure « mémoriel »<sup>1</sup>, oscillant entre oubli et nostalgie, entre rémanence et innocence, à ce bruissement d'une culture dont les continuités souterraines font du contemporain un présent intemporel dans lequel le passé se poursuit. Une « Tradition » pose la question de sa survivance et de son authenticité. La mémoire sourd de la chaleur du vécu, elle se niche dans l'expérience sensible. Quand bien même elle est infidèle dans ses associations et ses dissociations, elle reste innocente : le tri qu'elle opère est dicté par la vie. Dans ses résurgences, comme dans ses refoulements, la mémoire est l'écho du réel. En revanche, lorsqu'on l'« entretient », elle perd cette spontanéité et se fige dans la pérennité du mémorial.

La mémoire est multiple, plurielle, collective et, à ce titre, rétive aux appropriations. Il est symptomatique par exemple

1. Pierre NORA, « Entre Mémoire et Histoire, la problématique des dieux », p. XVIII et suiv. in *Les Lieux de mémoire*, I, Gallimard, 1984.

que lorsque, au siècle dernier, les oligarques de l'ère Meiji voulurent forger une conscience nationale suffisamment solide pour faire face à l'étranger, ils cherchèrent à faire de l'histoire officielle un instrument d'étouffement de la mémoire sociale. L'héritage national, la tradition, se coupa alors de la mémoire populaire pour devenir un monument à la gloire d'une classe sociale : celle des *samurai*. Or, c'est précisément à l'époque où ceux-ci disparaissaient en tant que classe que le pouvoir les affirmait comme détenteurs de la tradition nationale authentique.

L'ombre du *samurai* s'étend encore sur la culture moderne du Japon. Depuis un siècle, comme une nébuleuse, la culture des guerriers a voilé celle des autres groupes sociaux condamnés au silence ou relégués à un rôle accessoire. Cette souveraineté culturelle, à bien des égards usurpée, du *samurai* donne une image faussée du peuple japonais : on ne dira en effet jamais assez que le *samurai*, ou plus exactement l'archétype qu'en forgea Meiji, n'est détenteur que d'une part, et sans doute non la plus significative, de la culture japonaise prise dans son ensemble. On ne peut, pour autant, réduire la tradition martiale aux simples manipulations de l'histoire. Le *samurai* et ses valeurs ont certes occupé dans l'historiographie officielle depuis Meiji une place exagérée. Mais il n'en reste pas moins une figure fondamentale de l'imaginaire populaire contemporain, comme en témoignent films et romans. Sans doute, le *samurai* n'est-il pas l'idéal que le discours officiel a voulu qu'il soit, mais il n'en fascine pas moins. L'archétype du guerrier forgé depuis l'ère Meiji incarne la force, la virilité, le sens du sacrifice et du dévouement à une cause, de l'allégeance et de la loyauté. Dans une société où l'autorité morale est moins d'origine transcendante que sociale, il y a dans les vertus « immanentes » que véhicule la tradition *samurai* un appel particulièrement prégnant. Aujourd'hui, le sens du sacrifice a été « pacifié », laïcisé en quelque sorte et il s'est mué en une éthique du travail : les sentiments d'allégeance se transformant en règles de conformisme social et en dynamique de groupe particulièrement adaptés au capitalisme de grande dimension. Mais faut-il en rester là ? La tradition « populaire », celle qui eut pour creuset les autres couches sociales, a-t-elle entièrement capitulé, a-t-elle été subvertie par la tradition martiale dans ses « habits neufs » ?

Nous ne le pensons pas. Mais cette culture populaire devra le plus souvent être reconquise; elle sera à dénicher sous le tuf de cette envahissante tradition martiale; il faudra mettre au jour ce que l'on pourrait appeler, de manière volontairement provocante, une « anti-tradition » puisque cette dernière semble avoir été accaparée par la minorité guerrière. Ce que nous appelons l'« anti-tradition », c'est en quelque sorte la tradition tout court. Cette tradition est non seulement autonome, mais encore elle se démarque des valeurs *samurai* idéalisées depuis Meiji et elle alimente plus que celles-ci la mémoire des Japonais contemporains.

La tradition *samurai* nous occupera d'autant moins dans ces pages que la modernité japonaise lui doit essentiellement des solidarités de types holistes traduites en recettes de contrôle social et de paternalisme industriel. Ce n'est pas rien, certes. Mais notre propos est bien plutôt de comprendre comment l'individu louvoie entre les rets des contrôles, esquive les pressions qui s'exercent sur lui en puisant bien souvent dans cette « culture populaire », sommairement définie dans son autonomie et ses différences, par rapport à celle de l'élite guerrière. L'objet de ce livre se résume dans la tentative de cerner une « culture ordinaire », comme dirait Michel de Certeau, prégnante et perdurable, qui alimente une sociabilité discrète s'exprimant dans des attitudes, des pratiques, des gestes, ces « riens » du quotidien. Celle-ci est infiniment plus révélatrice cependant des mœurs d'un peuple et de son état d'esprit que l'héritage exhibé d'une virilité exacerbée pour croire en elle, dont Mishima Yukio fut l'épigone.

S'il y a dans le Japon moderne un *phylum* de continuité, c'est dans cette mémoire qui s'ignore en tant que « Tradition » mais imprègne les mentalités et façonne des attitudes de réappropriation d'espaces d'autonomie qu'il convient de le chercher. Partout, en dépit des changements sociaux, les attitudes populaires se transforment moins vite qu'on est porté à le croire (comme l'a montré Richard Hoggart pour l'Angleterre <sup>1</sup>). Alors que bien souvent la Tradition nationale, brandie comme un étendard d'identité, relève de l'élaboration secondaire, la mémoire flottante dont nous parlons est avant tout une mémoire en acte : elle ne cherche pas à se légitimer

1. *La Culture du pauvre*, Éd. de Minuit, 1979.

et ne relève en rien d'une volonté de préserver des coutumes explicitement répertoriées.

Il existe un paradoxe inhérent à l'acte délibéré de conserver, de préserver une tradition : celle-ci sera maintenue sans doute, mais comme une coque vide. Pour qu'une tradition demeure, il faut que se maintienne l'humus social dans lequel elle est née et où elle s'est développée. Claude Lévi-Strauss soulignait il y a déjà de longues années : « Les explications par la survivance sont toujours incomplètes car les coutumes ne disparaissent ni ne survivent sans raison. Quand elles subsistent, la cause s'en trouve moins dans la viscosité historique que dans la permanence d'une fonction que l'analyse du présent doit permettre de déceler <sup>1</sup>. » En d'autres termes, il faut veiller à distinguer la tradition qu'on maintient artificiellement parce qu'elle sous-tend l'idéologie de la continuité culturelle et celle qui demeure parce qu'elle s'enracine dans le social. Ainsi, au Japon, le bain public fait-il partie de cette seconde catégorie alors que le théâtre *kabuki*, expression d'une culture et d'une société particulière, celle de l'époque Edo (ancien nom pour Tōkyō), c'est-à-dire le règne des *shōgun* Tokugawa (xvii<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècle) est préservé comme une relique mais tend à devenir un art à la lettre « illisible » pour le public par une série de détails qui renvoient à la vie quotidienne d'une époque révolue. La Tradition peut aussi être subvertie dans le commercialisme ; ses pratiques, dont le protocole est maintenu, sont alors vidées de leur contenu civilisateur : l'exemple type étant l'art du thé.

La mémoire en actes que nous essayons de cerner est d'autant plus prégnante dans le cas du Japon qu'il s'agit d'une culture dans laquelle le patrimoine est peu lié au monumental. L'héritage peut ici se passer de la pérennité du support matériel. C'est par les comportements, dans la répétition d'un code gestuel, métaphore souvent des sentiments, dans une adhésion symbolique à des formes sociales engageant toute la personne que s'exprime la mémoire collective et non pas dans des monuments soumis à l'épreuve du Temps. C'est dans la forme, le protocole d'accomplissement d'un geste que le présent réassume le passé.

Ce formalisme, particulièrement poussé dans le cas du

1. « Le père Noël supplicié », in *Les Temps modernes*, n° 77, 1952.

Japon, s'est certes prêté à des manipulations idéologiques. Ainsi, en dépit des ruptures qu'elle entraînait, la grande transformation de l'ère Meiji s'est-elle opérée sous le signe de la continuité nationale : l'acquisition des techniques occidentales s'accompagnant du maintien de l'esprit japonais (*wakon yōsai*). La modernisation de Meiji fut perçue comme un élargissement et non une substitution du système de représentation symbolique traditionnel. Bien que bouleversant les rapports sociaux, cette modernisation s'est opérée dans le cadre symbolique existant, au fil d'un processus de surcodage perpétuel du moderne par le traditionnel. Malgré les mutations, voire les ruptures, introduites par un nouveau système de production dans l'organisation sociale, la résurrection fixiste de modèles de solidarité antérieurs a contribué non seulement à renforcer l'univers imaginaire collectif mais encore et surtout à occulter les nouveaux rapports de force en train de naître. Ces interférences entre modernité et tradition, ce « surcodage » du moderne par le traditionnel ont en tout cas évité au Japon de s'exposer sans défense, à la lettre de se livrer, à un Occident qui lui opposait non seulement ses techniques mais aussi un nouveau système symbolique.

Ces manipulations idéologiques en rien innocentes de ce qui est présenté comme la Tradition, conjuguées à la parodie dont celle-ci est l'objet dans la société de masse contemporaine, subvertie par le commercialisme, ne doivent pas faire perdre de vue la singularité, faite de rémanences et d'innovations, de l'expérience de modernité du Japon contemporain.

Cette singularité tient essentiellement à deux facteurs. Tout d'abord, au substrat de modernité existant à l'état latent lorsque le Japon se décida au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à basculer dans l'ère industrielle. Les racines intellectuelles et culturelles du Japon moderne se trouvent en réalité dans les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, époque du règne des *shōgun* Tokugawa. C'est au cours de cette période, avant l'impact occidental direct, que le Japon est progressivement entré dans les Temps modernes : ce fut en quelque sorte la période d'« incubation » de la modernité japonaise<sup>1</sup>.

1. Jean-Pierre LEHMANN, *The roots of modern Japan*, MacMillan Press Ltd, 1982, p. 165. Ce livre, qui échappe aux déterminismes culturaliste ou évolutionniste, a le mérite, en outre, de souligner le caractère conflictuel de l'histoire japonaise.



On oublie généralement trop facilement le potentiel de modernité que recelait le Japon au moment de sa confrontation avec l'Occident au milieu du siècle passé. Un écrivain et journaliste libéral comme Hasegawa Nyozeikan le soulignait au lendemain de la guerre<sup>1</sup> : « La culture "bourgeoise" du milieu de l'époque des Tokugawa a complètement dominé la culture de cette période et sa modernité a préparé le Japon à accepter le monde et la culture modernes quand ceux-ci furent introduits au cours de l'ère Meiji. » Dans une telle perspective, c'est sans doute moins Meiji et sa fringale d'occidentalisation qui expliquent la rapidité de la modernisation du Japon que l'immense acquis antérieur de l'époque Tokugawa. Cette période témoigne d'une sorte de modernité « précoce » et s'avère porteuse d'un message civilisateur d'un niveau égal à bien des égards à celui de l'Occident à la même époque (à l'exclusion du domaine de la pensée politique et des libertés). Le Japon des Tokugawa vit en effet éclore une économie de marché, se développer un phénomène urbain, qui fit d'Édo l'une des villes les plus peuplées du monde pour l'époque, et s'épanouir une culture urbaine de haut niveau que l'alphabétisation de la majorité de la population et la circulation des connaissances contribuèrent à diffuser dans le corps social.

La seconde caractéristique de la modernité japonaise réside dans sa flexibilité. Le principe d'adhésion symbolique (en d'autres termes, le formalisme) qui régit l'acquisition des figures de la sociabilité n'est sans doute pas étranger à cette capacité propre aux Japonais d'adopter et d'adapter des comportements ou des pratiques sans provoquer des crispations ni des résistances. La modernité japonaise en a acquis un caractère « cosmopolite » prononcé, éminemment *moderne*. Nous entendons par « cosmopolite » non pas l'expression d'une utopique société fraternelle composée de « citoyens du monde » mais une mobilité culturelle, une expérience d'af-

1. *Ushinawareta nihon (Le Japon perdu)*, 1952, traduit partiellement in TSUNODA, BARY et KEENE, *Sources of Japanese tradition*, Columbia University Press, 1964, vol. II, p. 386. On trouve la même idée chez UMESAO Tadao, *Le Japon à l'ère planétaire*, Publications orientalistes de France, 1983, p. 15. Une thèse analogue, mais avec une insistance particulière sur la culture populaire et notamment paysanne est défendue par YANAGIDA Kunio (1875-1962), in *Nihon rekishi kandan (Dialogue sur l'histoire du Japon)*, Yanagida Kunio taidanshû, Chikuma shobo, 1964, p. 189.

franchissement et de transgression des identités dans un métissage de leurs signes (ce phénomène est sensible, par exemple, en ville et il engendre un ludique urbain particulier). La culture japonaise contemporaine est remarquable par l'ouverture de l'éventail des référents sur lequel elle joue. Il n'y a pas pour autant chez les Japonais de renoncement ou de dénégation de leurs appartenances culturelles : il s'agit simplement d'un enrichissement du système symbolique. Ce « jeu » confère à la modernité japonaise une fluidité, une mobilité et, par conséquent, une capacité d'innovation qui font défaut à l'Occident et plus particulièrement à l'Europe prisonnière de son passé et de son sentiment, désormais illusoire, d'être toujours le centre culturel du monde moderne. Sans doute en fut-elle le berceau mais, depuis le Moyen Âge, elle n'a plus été confrontée à d'autres civilisations sinon en position dominante, ce qui lui a épargné bien des interrogations mais a aussi rétréci sa perception de vivre, comme le reste du monde, dans un arbitraire culturel. Le Japon, en revanche, a été placé depuis plus d'un siècle dans la position peut-être inconfortable de prendre conscience des limites de son univers culturel. Sa civilisation était suffisamment forte pour ne pas s'effacer devant l'influence étrangère. Mais les Japonais n'en ont pas moins été conduits à s'interroger sur eux-mêmes, sur leurs mœurs. Ils ne les ont certes pas reniées, mais ils ont été contraints d'enrichir le spectre de leurs modèles, acquérant ainsi une capacité particulière de « butiner » les autres civilisations.

Disons un mot de la méthode. D'entrée de jeu nous avons rejeté toute approche institutionnelle pour tenter, à partir d'une immersion parfois empirique dans le réel, de déboucher sur une mise en forme sociologique des données qui en ressortent. En d'autres termes, il s'agissait en partant d'une observation circonstanciée de ressaisir les phénomènes dans une armature conceptuelle. Il y a cependant une sorte de « scandale conceptuel », comme l'écrit Erving Goffman, à prétendre saisir une société comme unité de référence : le social est trop protéiforme, trop divers pour se plier à une telle démarche. La vie sociale au Japon comme ailleurs est éclatée, plurielle. Aussi ne peut-on souvent la saisir que par bribes et de surcroît dans une appréhension qu'on qualifierait

en psychanalyse d'« objectale » : l'objet n'ayant de sens que dans le rapport affectif instauré par le sujet.

L'ampleur de la problématique et la diversité de la matière nous ont conduits à procéder par touches, à privilégier certains sujets et à en négliger d'autres. Ce livre ne prétend pas être exhaustif. Ne serait-ce qu'en raison du caractère mobile de la matière sur laquelle il porte, il aurait été vain par exemple de vouloir présenter un état dernier de ce qui reste un processus évolutif. Il ne s'agissait pas non plus pour nous de sombrer dans la vision faussement encyclopédique revenant à collectionner les faits. Nous avons donc plutôt cherché à solliciter le réel, à rassembler les maillons d'une chaîne significative et, sinon à élucider, du moins à dégager des présomptions de sens.

Le mélange d'observation de terrain, le recours aux entretiens, à une documentation aussi bien littéraire que sociologique ou historique, l'appréhension de pratiques renvoyant à l'univers imaginaire conjugués à des analyses plus abstraites, où nous tentons de renouer les fils d'une réalité éclatée, pourront sans doute déconcerter le lecteur par des changements de perspective, mais aussi de ton, d'écriture. Cette approche plurielle constituait un travers inévitable si l'on voulait cerner une réalité sociale dans son mouvement même. Un second travers de cette micro-sociologie était le risque d'apparaître accorder trop d'importance à des pratiques ou à des comportements qu'on peut considérer comme marginaux. Il serait vain de notre part de nier que ce livre est aussi fait de choix subjectifs. On peut cependant d'ores et déjà opposer deux arguments à de telles critiques : tout d'abord, on a peut-être tôt fait de rejeter dans le marginal ce qui n'est souvent que mal connu ou négligé. En outre le marginal, précisément parce qu'il est tel, apparaît comme l'expression d'une fluidité sociale, et parfois d'expériences de résistance, de fuite, plus révélatrices pour notre propos que les comportements dominants, confortant les visions massives et homogènes, alors qu'il s'agit de relativiser l'étendue et l'intensité des contrôles.

Enfin un phénomène reviendra comme un leitmotiv au fil de ces pages : celui de la Ville. Pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'une grande partie de la mémoire populaire du Japon contemporain a pour territoire la ville. La culture de l'époque des Tokugawa, creuset de la modernité, fut

d'abord celle de deux villes (Osaka puis, et surtout, Edo). Même reconstruite, métamorphosée, la ville japonaise reste marquée par la prégnance d'une mémoire spatiale. Le Japon présente une continuité tout à fait remarquable entre ses traditions urbaines « prémodernes » et les pratiques contemporaines de la ville (peut-être parce que Edo fut une ville prématurément moderne dans le sens où elle a toujours présenté un faible niveau de cohérence formelle). Londres comme Edo furent dès le XVIII<sup>e</sup> siècle des villes très proches des réalités du XX<sup>e</sup> siècle : la révolution industrielle n'a fait que perpétuer l'absence d'homogénéité traditionnelle<sup>1</sup>.

On peut évoquer une autre continuité dont la ville est le théâtre : traditionnelle ou moderne, celle-ci apparaît comme le territoire où se jouent par excellence les pratiques populaires d'esquive aux pressions sociales (celles du pouvoir *shogunal* puis, aujourd'hui, du productivisme triomphant). La ville est le théâtre, dans ses lieux les plus offerts ou les plus dérobés au regard, les plus frivoles ou les plus humbles, d'une sociabilité en acte. La ville, lieu des rémanences, la ville s'inventant en des synthèses nouvelles, la ville et son ludique, seront quelques-unes des figures de la modernité urbaine japonaise que nous évoquerons. Nous avons privilégié Tôkyô parce que son histoire, son immensité, sa diversité extrême, sa vitalité en font sans doute le lieu le plus révélateur de la modernité singulière du Japon contemporain.

En d'autres termes, partant de Tôkyô, il s'agit de renouer les fils et les correspondances entre les héritages et les mouvements du présent. Ainsi, la ville basse comme le quartier moderne de Shinjuku renvoient-ils, sur des modes particuliers, à une même mentalité urbaine ; ainsi, l'esprit de plaisir est-il l'écho, sur un registre souvent mercantile, de l'effervescence et du goût du présent de l'époque Edo ; ainsi les bandes dessinées expriment-elles un imaginaire populaire qui reflète aussi le sarcasme du petit peuple. Plus le sujet s'élargit et plus Tôkyô s'éloigne pour n'être plus qu'un ancrage.

La description et l'analyse devraient, espérons-le, se compléter, s'éclairer mais aussi se nuancer mutuellement. Heureu-

1. Henry D. SMITH II, « Tokyo and London : comparative conceptions of the city », in *Japan, a comparative view*, éd. par Albert CRAIG, Princeton University Press, 1979, p. 69.





PHILIPPE PONS

## D'Edo à Tōkyō

Mémoires et modernités

La modernisation du Japon n'est pas seulement une histoire de la ressemblance. Il est né sur l'archipel une modernité à la fois émule et rivale de celle de l'Occident. Ce livre cherche à cerner la part de mémoire qui façonne cette modernité. Depuis l'époque Meiji (milieu du XIX<sup>e</sup> siècle), l'ombre du *samurai* plane sur l'image du Japon, voilant celle des autres groupes sociaux, condamnés au silence ou relégués à un rôle accessoire. Cette hégémonie culturelle du guerrier masque une autre tradition : celle du petit peuple des villes, aussi féconde et révélatrice qu'une prétendue orthodoxie nationale largement fabriquée et muée en recette de contrôle social.

Philippe Pons cherche à renouer, dans son foisonnement sensible, les fils épars d'une « culture ordinaire », prégnante et perdurable, qui sourd d'une « petite tradition » et s'exprime dans des attitudes, des pratiques, des « riens » du quotidien. Une tradition qui forme le substrat de la modernité japonaise contemporaine, dont il faut situer les racines non pas dans l'époque Meiji, moment du basculement dans l'ère industrielle, mais dans celle qui la précéda : le règne des Tokugawa (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle). Deux siècles et demi dominés par la culture des marchands d'Osaka puis d'Edo (ancien nom de Tōkyō), qui furent en quelque sorte la période d'incubation de la modernité japonaise.

De cette culture populaire, la ville fut le creuset et elle en porte encore aujourd'hui la marque. Théâtre dans ses lieux offerts ou les plus dérochés, les plus frivoles ou les plus humbles, d'une sociabilité en actes, la ville, lieu des rémanences s'inventant en des synthèses nouvelles, la ville et son ludique sont au cœur de ce livre. Partant de Tōkyō, de son histoire et de ses mœurs, il s'est agi de mettre en valeur certains héritages pour tenter d'en discerner les échos dans le Japon moderne. Plus le sujet s'élargit et plus Tōkyō s'éloigne pour n'être qu'une référence, le point d'ancrage d'une mémoire populaire réfugiée dans les gestes apparemment les plus insignifiants, les savoirs interiorisés des corps : un temps des peuples qui ne correspond pas obligatoirement à celui des élites.

*Philippe Pons, correspondant du journal Le Monde au Japon, a codirigé à sa création le Centre de recherches sur le Japon contemporain à l'École des hautes études en sciences sociales. Il a publié, dans la même collection, Misère et crime au Japon (1999).*

