HAL
open science

Fukushima un accident “Made in Japan” ? Analyse sémiotique de la causalité au Japon

Mathieu Gaulène

To cite this version:

Mathieu Gaulène. Fukushima un accident “Made in Japan” ? Analyse sémiotique de la causalité au Japon. Risques. Université Paris sciences et lettres, 2021. Français. NNT : 2021UPSLM016 . tel-03285896

HAL Id: tel-03285896

https://pastel.hal.science/tel-03285896

Submitted on 13 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PSL UNIVERSITÉ PARIS

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à MINES ParisTech

Fukushima : un accident « Made in Japan » ? Analyse sémiotique de la causalité au Japon

Soutenue par
Mathieu GAULÈNE
Le 12 avril 2021

École doctorale n° 621
Ingénierie des Systèmes, Matériaux, Mécanique, Énergétique

Spécialité
Sciences et Génie des Activités à Risques

Composition du jury :

Marc MARTI Université Nice Sophia-Antipolis	*Président du jury*
Mohamed BERNOUSSI Université de Meknès	*Rapporteur*
Sophie HOUDART Université Paris Nanterre	*Rapporteure*
Sébastien TRAVADEL MINES ParisTech	*Examinateur*
Franck GUARNIERI MINES ParisTech	*Directeur de thèse*

MINES ParisTech | PSL

J'ouvris la porte coulissante, devant le jardin entièrement envahi par les herbes et, au clair de la lune d'été mon regard le parcourut, découvrant qu'il n'était entouré ni de haies ni de ronces et qu'il s'étendait comme une vaste prairie. Au-delà, c'était tout de suite l'océan dont les vagues déferlaient avec fracas, menaçant le monde des humains

Natsume Sôseki, *Oreiller d'herbes*

Remerciements

Cette thèse est le fruit d'un long parcours solitaire qui ne serait pourtant rien sans l'émulation collective qui l'a vu naître et les aides diverses que j'ai reçues tout au long de mes quatre années de recherche. Je tiens à remercier ici en premier lieu le Centre de recherche sur les Risques et les Crises (CRC) de Mines ParisTech, ainsi que son directeur Franck Guarnieri, pour le cadre formidable et les différentes opportunités qui m'ont permis, dans le cadre d'un contrat doctoral, de mener ce travail d'enquête sereinement, à Sophia-Antipolis, mais aussi à Tôkyô, Sendai, et Kyôto où j'ai effectué des entretiens ethnographiques. À ce titre, je remercie également la Fondation Mines ParisTech pour le soutien financier qui m'a permis de réaliser dans de bonnes conditions deux terrains d'enquête au Japon, en 2017 et 2018.

Ce travail est aussi le résultat d'un échange constant avec mes deux encadrants, qui m'a permis d'affiner au fur et à mesure de l'avancée de la recherche une problématique particulièrement complexe pour qui s'intéresse au Japon. Je voudrais ici remercier en particulier Sébastien Travadel, qui par son encadrement d'une extrême rigueur m'a encouragé à me dépasser, ainsi que pour ses orientations pertinentes et un échange qui a constamment renouvelé des questionnements autour de l'objet étudié.

Au Japon, je remercie l'ensemble des chercheurs que j'ai interviewés pour mon enquête et avec qui, dans un dialogue interculturel, se sont formées les hypothèses qui sont présentées dans cette thèse. Je ne peux pas tous les nommer ici mais tous m'ont accueilli avec la plus grande hospitalité. Certains m'ont aidé très concrètement dans ma réflexion ou en m'introduisant auprès d'autres chercheurs et je voudrais ici remercier en particulier Juraku Kohta, sociologue à l'université de Tokyo Denki, Kimura Toshiaki, anthropologue à l'université du Tôhoku et Yoshioka Hiroshi, professeur d'esthétique à l'université de Kyôto.

D'autres membres du CRC avec qui j'ai eu l'occasion de discuter au cours de ces années, m'ont aussi apporté une aide précieuse. Je pense ici en particulier aux chercheurs Aurélien Portelli, Éric Rigaud et Aldo Napoli. Les commentaires de l'anthropologue Charlotte Mazel-Cabasse lors d'une présentation interne ont également été décisifs pour l'avancée de la question de recherche à ses débuts. Je remercie également la bibliothécaire Magalie Prudon du site Mines ParisTech de Sophia-Antipolis pour son accueil toujours chaleureux, ainsi que pour sa pugnacité à débusquer de vieux articles que je désespérais de pouvoir trouver. Des remerciements sincères aussi pour les deux secrétaires du CRC, Myriam Lavigne-Perrault et Sandrine Renaux qui par leur dévouement constant m'ont permis de mener ce travail sans encombre. Un très grand merci également à Fanny, architecte et ancienne stagiaire au CRC, qui a réalisé avec beaucoup de gentillesse certains des diagrammes présents dans cette thèse, à partir de brouillons quasi-illisibles.

Enfin je voudrais remercier mes parents, pour leur aide précieuse à la relecture notamment, mais aussi pour leur soutien sans faille dans tout ce que j'ai entrepris depuis longtemps. Grâce à toutes ces personnes, j'ai pu mener à bien ce travail de thèse qui, je l'espère, sera aussi passionnant pour le lecteur qu'il l'a été pour moi au cours de l'enquête et de l'écriture.

Notes sur la transcription du japonais

La méthode choisie pour la transcription en alphabet latin du japonais est celle dite du système Hepburn, et la prononciation des mots japonais se fait selon les règles suivantes :

- *a*, *i*, et *o* se prononcent comme en français
- *u* se prononce [ou]
- *e* se prononce [é]
- chaque voyelle se prononce séparément (absence de combinaison), de même que la consonne nasale *n* ajoutée à une voyelle se distingue
- *s* se prononce toujours [s]
- *sh* se prononce [ch]
- *ch* se prononce [tch]
- *j* se prononce légèrement [dj]
- *h* se prononce de manière fortement aspirée
- *f* n'est utilisé que pour *fu* qui en réalité est un h aspiré « soufflé »
- *r* se prononce comme un *l* légèrement « claqué »

Par souci d'uniformisation, nous appliquons ce système à l'ensemble des mots japonais, y compris ceux étant entrés dans le dictionnaire français sous une transcription simplifiée ou différente. Ceci vaut particulièrement pour les voyelles longues, où nous utilisons l'accent circonflexe français. Par exemple : Tôkyô au lieu de Tokyo. Seuls les noms de maisons d'édition sont reproduits tels qu'ils sont transcrits en anglais dans les références. Par exemple : University of Tokyo Press.

Tous les noms propres japonais sont donnés avec le patronyme précédant le prénom, comme le veut l'usage au Japon. Par exemple : MISHIMA Yukio. Ceci permet d'uniformiser avec une pratique qui est déjà admise en France pour les noms propres chinois et coréens.

Les traductions sont suivies, au moins lors de leur première occurrence, d'une transcription en alphabet latin en italique, accompagnée des idéogrammes japonais (*kanji* 漢字). Ceci permet d'accéder à une meilleure compréhension de certains mots pour le lecteur japonisant. Nous n'appliquons cependant généralement pas cette règle aux noms propres et noms de lieux, sauf si cela est utile au développement de l'argumentation.

Par ailleurs, les extraits d'entretiens qui se sont déroulés en japonais sont présentés dans leur langue d'énonciation, suivis d'une traduction en français entre parenthèses.

Table des Matières

INTRODUCTION : DE FUKUSHIMA AU RAISONNEMENT ANALOGIQUE AU JAPON 6

CHAPITRE 1 : DU LIEN DE CAUSALITE 9

1.1 Regards d'intellectuels japonais sur l'accident de Fukushima 10
1.1.1 Fukushima, un désastre « Made in Japan » : un premier fait surprenant 10
1.1.2 L'impasse de l'hypothèse nippologique : un deuxième fait surprenant 18
1.1.3 Analogie avec la Seconde Guerre mondiale : un troisième fait surprenant 21

1.2 De la causalité, vue d'Occident 28
1.2.1 La scission sujet-objet 28
1.2.2 Rationalités et ontologies 35
1.2.3 Regard anthropologique sur le Japon 41

1.3 Repenser le lien : vers une ontologie japonaise 45
1.3.1 Une proposition : le paradigme relationaliste 45
1.3.2 L'importance du « milieu » dans la pensée japonaise 48
1.3.3 Une « sensation de similarité » : une hypothèse de travail 54

CHAPITRE 2 : ABORD SCIENTIFIQUE DU « MADE IN JAPAN » 57

2.1 Posture épistémologique : le pragmatisme 59
2.1.1 L'abduction, un raisonnement subconscient 60
2.1.2 Le pragmatisme peircien 68
2.1.3 Le raisonnement analogique chez Peirce 73

2.2 Du recueil de données au Japon 78
2.2.1 Cartographie du champ intellectuel « Made in Japan » 78
2.2.2 L'expérience de l'entretien : méthode et terrain 86
2.2.3 De la transcription aux données de l'étude 90

2.3 Méthode d'analyse des entretiens 95
2.3.1 Analyse thématique au sein de l'environnement Nvivo 95
2.3.2 Première approche : de la *grounded theory* au *musement* 96
2.3.3 Seconde approche : la structure argumentative 99

CHAPITRE 3 : ANATOMIE DES ANALOGIES DANS L'INTERPRETATION DE L'ACCIDENT DE FUKUSHIMA 104

3.1 – Quelles analogies pour quelles propriétés ? 105
3.1.1 La Seconde Guerre mondiale, un halo d'analogies 105
3.1.2 Des analogies de crise au-delà de la Seconde Guerre mondiale 113
3.1.3 Vers quelles propriétés structurelles tendent les analogies ? 121

3.2 – Identifier l'interprétant des analogies **131**
3.2.1 L' « Essence de l'échec » de la Seconde Guerre mondiale 132
3.2.2 Meiji, une « auto-colonisation de l'esprit » par l'Occident 137
3.2.3 L'être-en-regard : un interprète imaginaire des analogies 145

3.3 – La circulation du monde comme base esthétique aux analogies **156**
3.3.1 L'expérience récurrente des désastres : inertie/mouvement 156
3.3.2 Prendre sa place dans le cercle : contre-holisme/holisme 169
3.3.3 Des cercles contre des lignes droites : l'holomouvement et son contraire 181

CHAPITRE 4 : LA LONGUE ERRANCE DE L'ABDUCTION **188**

4.1 De l'abduction au Japon **189**
4.1.1 Une attention priméale aux choses 189
4.1.2 L'abduction face au codex 196
4.1.3 Du codage et du contrôle comme deux variables de l'abduction 200

4.2 Vers un codex « Made in Japan » **204**
4.2.1 De l'effet d'une croyance en l'abduction contemplative 204
4.2.2 Le codex, une mémoire collective 209
4.2.3 Quand l'analogie devient un pari perdu 211

4.3 Des limites d'une analyse sémiotique en terrain interculturel **217**
4.3.1 Une mise en abyme sémiotique 217
4.3.2 De la difficulté d'observer des observateurs 219
4.3.3 Paradoxe et heuristique de la frontière-miroir 221

ÉPILOGUE : DE L'ANALOGIE EN TEMPS DE CRISE **225**

ANNEXES **231**
Annexe 1 : Liste des illustrations 231
Annexe 2 : Intellectuels japonais travaillant sur Fukushima/3.11 233
Annexe 3 : Recommandations de lecture de Kurokawa Kiyoshi 243
Annexe 4 : De l'entretien à l'itinérance à Tsukuba avec Uchiyamada Yasushi 244
Annexe 5 : Document transmis par Hatamura Yôtarô 247

BIBLIOGRAPHIE RAISONNEE **249**
Sources primaires 249
Corpus de textes sur l'accident de Fukushima 249
Sémiotique et études peirciennes 251
Ontologie japonaise et extrême-orientale 253
Bibliographie générale 255

Introduction : de Fukushima au raisonnement analogique au Japon

L'accident du 11 mars 2011 à la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi a provoqué au Japon un questionnement à trois niveaux. Sur le plan technique, cet accident a constitué pour l'industrie nucléaire nippone (mais aussi mondiale) une opportunité de tirer les leçons des défaillances et améliorer par retour d'expérience l'ensemble de la sûreté de la filière. Sur le plan politique, l'accident a été l'occasion d'un débat sur la nécessité de poursuivre l'utilisation de l'énergie nucléaire ou d'adopter une sortie *via* une transition vers les énergies renouvelables. Ici, nous nous intéresserons à un troisième niveau, le niveau épistémique, puisque l'accident du 11 mars a mis en faillite un certain nombre de croyances, notamment celle d'un accident nucléaire impossible dans l'archipel japonais.

Par épistémique, nous entendons un cadre de pensée fonctionnant sur des postulats précédemment validés par l'habitude et qui tire sa robustesse de sa cohérence interne. Le cadre épistémique d'avant-Fukushima consistait dans la croyance qu'un accident nucléaire était impossible en raison d'une qualité « Made in Japan » de l'industrie. Ce cadre n'était pas partagé par une partie significative de la population, déjà critique à l'égard de l'atome en raison d'une série d'incidents et d'accidents depuis le milieu des années 1990[1]. Mais il a perduré chez la plupart des leaders politiques et administratifs – Parti libéral-démocrate (PLD) au pouvoir, ministère de l'Economie, du Commerce et de l'Industrie (METI) – et techniques – dont la compagnie d'électricité de Tôkyô (Tepco) – et enfin, dans le monde universitaire.

Paradoxalement, chez une partie des intellectuels japonais, la croyance dans un accident impossible en vertu de la qualité « Made in Japan » s'est retournée après Fukushima en la certitude d'un accident causé par des défauts « Made in Japan ». En effet, dans les trois rapports d'enquête sur l'accident, celui du Parlement (NAIIC), celui du gouvernement (ICANPS) et celui de la « société civile » (rapport Funabashi), émerge l'idée d'une cause suprême à la catastrophe trouvant son origine dans les tréfonds de l'être japonais. Pour Kurokawa Kiyoshi de la NAIIC, c'est un « accident Made in Japan », c'est-à-dire ayant pour cause profonde la mentalité (*mindset*) des Japonais ; une idée qui se retrouve sous la plume de Hatamura Yôtarô, de l'ICANPS, qui évoque aussi le *mindset* japonais comme cause originelle ; enfin, Funabashi Yôichi de la commission dite « société civile » a exploré l'accident de Fukushima en regard d'évènements « analogues », la crise économique des années 1990 ou la défaite de la Seconde Guerre mondiale par exemple, comme si la cause était à trouver dans une structure propre au collectif japonais. C'est également l'idée développée par un sociologue des sciences reconnu au Japon, Matsumoto Miwao, pour qui l'accident de Fukushima, de la même manière qu'un incident sur une turbine avant la Second guerre mondiale, trouve son origine dans une « structure du désastre » (*kôzôsai* 構造災).

[1] Citons notamment : l'incendie accidentel au surgénérateur de Monjû en 1995 ; l'incendie en 1997 avec irradiation de plus de 300 employés, puis accident de criticité de niveau 3 à Tôkai-mura en 1999, provoquant la mort de trois employés, l'irradiation de plus de 200 autres, et nécessitant le confinement de centaines de milliers d'habitants ; l'accident de Mihama en 2004 provoquant la mort de cinq employés ; l'incendie non-maîtrisé suite à un séisme à Kashiwazaki-Kariwa en 2007 et la fuite d'éléments radioactifs en mer (Gaulène 2016, 29-31; The Independent Investigation Commission on the Fukushima Nuclear Accident 2014, 47).

Pourquoi ces intellectuels japonais se sont-ils empressés de caractériser l'accident par une cause spécifiquement japonaise ?

Pour quiconque est accoutumé aux études japonaises, le premier réflexe pour répondre à cette question est de rapprocher cette causalité « culturelle » du genre littéraire très particulier des nippologies (*nihonjinron* 日本人論). Ensemble vaste d'essais et de recherches en sciences sociales, les nippologies ont pour point commun une obsession à définir le sens de l'être japonais et son identité. Elles se caractérisent par un raisonnement tressant des liens en apparence illogiques entre des choses de natures différentes, souvent par analogie ou métaphore. Le plus connu de ces ouvrages nippologiques est intitulé *Fûdo* 風土, du philosophe Watsuji Tetsurô ; hormis son introduction pertinente sur le rapport de réciprocité entre l'homme et son « milieu », l'ouvrage se caractérise par un « déterminisme crasse » (A. Berque 1986) dans son développement, liant par analogie le caractère des hommes aux éléments de la nature.

Nous aurions pu en rester là, à la manière d'un de nos enquêtés pour qui le discours de Kurokawa sur Fukushima relève de « toujours et encore [de] la même chose » : une énième nippologie. C'eut été un peu court, d'autant qu'une fois mises en lumière les nippologies et leurs insuffisances à expliquer l'accident, la question de leur récurrence reste à justifier.

Nous avons donc fait un premier détour disciplinaire par l'anthropologie, en prenant appui sur la notion d'ontologie tel qu'elle est développée par Philippe Descola, et certaines vues sur le Japon développées notamment par Mary Douglas ou le géographe Augustin Berque. Si ces regards anthropologiques ont permis de donner une orientation à notre étude, ils ne nous offraient pas de cadre méthodologique serré pour étudier plus en profondeur les discours des enquêtés, et nous permettaient, au mieux, de dire que ces discours *ressemblaient* à ce qu'on pouvait attendre des Japonais.

Pour aborder ces discours dans leur argumentaire même, nous avons eu alors recours à la méthode scientifique d'analyse du discours en tant que *signes* proposée par le philosophe Charles Sanders Peirce. C'est en cela que notre démarche disciplinaire relève de la sémiotique, ou pour être plus précis de la séméiotique puisqu'il s'agit bien ici d'une approche relevant de sémiotique peircienne. Pour autant, les résultats nous ont emmené à de nouveau faire des allers-retours transdisciplinaires entre philosophie, anthropologie et histoire, et cela car notre objet d'analyse n'était pas seulement un discours, mais un discours en contexte transculturel. De là, dialoguait entre nous et nos enquêtés, voir en nous-même après plusieurs années passées au Japon, un questionnement incessant sur le sens de la différence culturelle.

Cette étude est aussi le point de rencontre entre notre questionnement personnel sur l'objet « Japon » et celui du Centre de recherche sur les Risques et les Crises (CRC) sur les failles épistémiques des rapports d'enquête d'accident, au-delà d'un intérêt commun pour l'accident de Fukushima. Notre cheminement intellectuel transdisciplinaire s'est construit ainsi en lien avec les réflexions menées au sein du CRC depuis notre arrivée en 2016. A travers diverses publications, dont *Un récit de Fukushima* (Guarnieri et Travadel 2018), les chercheurs du CRC ont, pour aborder cette question épistémologique, dépassé le cadre disciplinaire des sciences de gestion en allant chercher dans la littérature anthropologique, philosophique et sémiologique des outils heuristiques nouveaux. Cette approche transdisciplinaire a notamment permis de rappeler que ces rapports d'enquête, qui arborent une posture positiviste pour mieux asseoir leur autorité, sont en réalité des artefacts empreints des caractères de leur origine humaine et sociale.

Ainsi, bien que cette étude développe progressivement un questionnement plus large sur l'objet « Japon », dans un rapport dialogique entre regards japonais et occidentaux, notre problématique de départ reste ancrée dans le questionnement propre au CRC, et relatif aux failles épistémiques des rapports d'enquête, avec la particularité ici d'une dimension interculturelle à ces failles. Nous pouvons le formuler ainsi :

Pourquoi une commission institutionnelle telle que la NAIIC n'a pas hésité à avancer dès l'abord du rapport une « cause » culturelle en conclusion d'une démarche réputée scientifique ? Comment fonctionne cette mécanique argumentative et comment interfère-t-elle avec le raisonnement tel qu'attendu en matière technique ?

Ce questionnement nous conduira, par un travail en profondeur à travers les divers arguments qui « expliquent » l'accident de Fukushima, à mettre en évidence leur structure « logique » et la manière dont les discours des intellectuels japonais entrelacent analogies et causalité plus « déductive ».

* * *

Nous présenterons dans un premiers temps comment l'explication « Made in Japan » à l'accident de Fukushima ouvre une problématique sur le raisonnement par analogie au Japon et explorerons par une lecture croisée de textes occidentaux et japonais la manière dont il est possible de repenser ce raisonnement en lien avec une ontologie et esthétique spécifique (Chapitre 1).

Ces analogies seront par la suite abordées avec une posture pragmatiste, à partir des travaux du philosophe Charles Sanders Peirce. Nous détaillerons alors comment les concepts d'abduction mais aussi de propriétés communes, replacés au sein d'une formule du raisonnement analogique, nous serviront de cadre théorique et méthodologique pour aborder les différentes analogies exprimées dans les entretiens menés avec les intellectuels du champ « Made in Japan ». Nous présenterons ce champ, la manière dont nous avons abordé et mené les entretiens, leurs transcriptions, et enfin notre méthode d'analyse des données de ces entretiens fondée sur une double approche thématique (Chapitre 2).

Nous exposerons ensuite les résultats de cette analyse, en mettant en avant les analogues à Fukushima et les propriétés communes structurelles. Ceci nous conduira à deux hypothèses fortes sur le ressort caché de ces analogies : la présence d'un *interprète imaginaire* déterminé par l'argument « Made in Japan » et l'existence d'une ontologie japonaise spécifique menacée par la survenue d'une crise (Chapitre 3).

En regard de ces résultats, nous interrogerons les différentes manières de faire abduction et déterminerons la spécificité de l'abduction japonaise basée sur une attention priméale aux choses. Nous verrons aussi comment l'abduction et les analogies sur Fukushima travaillent à partir d'un codex collectif « Made in Japan », qui en retour détermine une « onto-logique » propre au groupe (Chapitre 4).

Chapitre 1 : Du lien de causalité

L'accident de Fukushima a été qualifié par la Commission d'enquête du Parlement (NAIIC) de « Made in Japan ». L'irruption de cette cause surprenante pour expliquer un accident technologique ne peut s'éluder par une simple analyse en surface des contingences sociologiques et politiques dans laquelle elle apparaît. Elle ouvre à un questionnement plus large sur le sens de la causalité au Japon et en Occident.

Cette cause formulée de manière explicite dans un rapport d'enquête scientifique mandaté par le Parlement se retrouve aussi dans d'autres rapports d'enquête et travaux universitaires sur l'accident de Fukushima. Elle est une habitude de pensée au Japon qui s'incarne notamment dans la littérature des nippologies, et qui a pour caractéristique de se construire par analogies successives (1.1).

Pour comprendre le fonctionnement de ce qui semble être un raisonnement analogique sous-jacent à la causalité, nous montrerons que si la rationalité est intimement liée à la causalité déterministe en Occident depuis l'ère moderne, elle s'est ouverte peu à peu, sous les coups de butoir de l'anthropologie, à d'autres rationalités et ontologies. Dans cette perspective, le Japon semble relever d'une ontologie analogiste et d'une esthétique holiste (1.2).

Nous tempérerons cette observation, toujours dans une perspective anthropologique, en soulignant la nécessité de dépasser les catégories de pensée occidentales et d'adopter aussi celles du Japon pour envisager cette rationalité fondée sur une esthétique du lien (1.3).

1.1 Regards d'intellectuels japonais sur l'accident de Fukushima

L'accident de la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi[2] survenu le 11 mars 2011 a donné lieu au Japon à la production de rapports d'enquête et de travaux universitaires décrivant l'accident, ses conséquences sanitaires et socio-économiques sur la région et en cherchant les causes et fondements[3]. Certains intellectuels japonais en sont arrivés à la conclusion que la cause fondamentale de l'accident était à trouver dans leur propre culture.

Il y a dès lors lieu de s'interroger sur quelle logique cette théorie d'un accident structurellement lié à la culture japonaise se fonde. Nous montrerons dans cette section en quoi cette question interroge les cadres de pensée existants et invite à une exploration plus profonde. En cohérence avec notre démarche scientifique (cf. chapitre 2), nous présentons les « faits surprenants », au sens peircien, qui nous interpellent et requièrent une explication théorique.

Nous étudierons d'abord en détails le cas emblématique d'une telle pensée avec Kurokawa Kiyoshi, président de la Commission d'enquête parlementaire (NAIIC) qui a conclu à un accident « Made in Japan », c'est-à-dire lié à une mentalité propre aux Japonais. Ceci constitue notre *premier fait surprenant* (1.1.1).

Ce sentiment d'un exceptionnalisme culturel n'est en rien nouveau au Japon et correspond au genre propre des « nippologies » (*nihonjiron* 日本人論) qui est caractérisé par une *habitude* d'attribuer la cause d'un évènement à la mentalité japonaise. Cette hypothèse nippologique n'élude cependant pas notre problématique de départ sur le fonctionnement d'un tel raisonnement. Ce sera là notre *deuxième fait surprenant* (1.1.2).

A partir d'autres cas d'intellectuels japonais attribuant la cause de l'accident de Fukushima à un défaut structurel du Japon, nous verrons qu'une des caractéristiques communes à ces discours est le recours à une analogie avec la défaite de la Seconde Guerre mondiale sur lequel s'appuie toute causalité de type « Made in Japan ». Ce sera là notre *troisième fait surprenant* (1.1.3).

1.1.1 Fukushima, un désastre « Made in Japan » : un premier fait surprenant

Pour identifier les causes de l'accident de Fukushima, les Japonais ont mis en place des commissions d'enquêtes qui dès 2012 ont publié leurs rapports. Fin mars 2011, est ainsi créée une commission d'enquête indépendante émanant du *think tank* Rebuild Japan Initiative Foundation (*nihon saiken inishiatibu* 日本再建イニシアティブ). Cette commission est la première à publier son rapport dît de la « société civile » en février 2012[4]. La Compagnie d'électricité de Tôkyô (Tepco) mit également sur pied un Comité d'enquête présidé par

[2] *Daiichi* 第一 signifiant « numéro 1 », il aurait été préférable de traduire par « Fukushima I ». Nous nous conformons cependant à cette transcription largement adoptée en différentes langues après l'accident, y compris par les Japonais écrivant en anglais, pour plus de clarté.
[3] Voir « Intellectuels japonais travaillant sur Fukushima/3.11 » en annexe pour une liste des principaux textes sur l'accident de Fukushima produits par des scientifiques et chercheurs en sciences sociales.
[4] Ce rapport a fait l'objet d'une traduction en anglais en 2014 (The Independent Investigation Commission on the Fukushima Nuclear Accident 2014).

Yamazaki Masao, qui a rendu son rapport final le 20 juin 2012. Ont suivi les rapports des deux principales commissions d'enquête, l'une émanant du gouvernement de Kan Naoto, l'autre de la Diète, le Parlement japonais.

La Commission du gouvernement ou « Comité d'enquête sur l'accident des centrales nucléaires de Fukushima » (*Investigation Committee on the Accident at the Fukushima Nuclear Power Stations* ou ICANPS[5]) a été institué par le gouvernement Kan en mai 2011 et présidée par le professeur Hatamura Yôtarô. Outre ce professeur émérite de l'université de Tôkyô, cette commission est composée de scientifiques et d'intellectuels de premier plan dans l'archipel à l'instar de Oike Kazuo, directeur de l'International Institute for Advanced Studies et ancien président de l'université de Kyôto, Takasu Yukio, professeur à l'université de Tôkyô, ou encore l'essayiste célèbre au Japon Yanagida Kunio, connu pour ses enquêtes sur des accidents d'avions.

La Commission du Parlement ou « Commission d'enquête indépendante du Parlement sur l'accident de Fukushima » (*National Diet of Japan Fukushima Nuclear Accident Independent Investigation Commission* ou NAIIC[6]) fut établie en décembre 2011. Cette commission disposa de plus de pouvoirs que l'ICANPS car elle put invoquer le « droit d'enquête administrative », un droit garanti par la Constitution (Juraku 2014).

Sa présidence fut confiée à Kurokawa Kiyoshi, scientifique de renom, professeur émérite de l'université de Tôkyô, président du Conseil scientifique jusqu'en 2006, et conseiller spécial auprès du Premier ministre. Il enseigne aujourd'hui les politiques publiques à l'Institut national d'études politiques (GRIPS). Sa commission était formée de scientifiques non moins compétents comme Ishibashi Katsuhiko, sismologue et professeur émérite à l'université de Kôbe, Sakiyama Hisako, ex-chercheur à l'Institut national des sciences radiologiques ou encore Nomura Shûya, juriste et professeur de droit à l'université Chûo.

Ces deux commissions officielles, dont la concurrence a été réelle, ont rendu public leurs rapports durant le mois de juillet 2012 avec des conclusions attendues par l'ensemble de la classe politique nippone et de la communauté scientifique internationale (cf. Tableau 1.)

En apparence, ayant affaire à des scientifiques reconnus dans l'Archipel, des conclusions liées à une détermination causale de type déductive étaient attendues. Ces enquêtes sur l'accident de Fukushima révélèrent d'ailleurs de fortes similitudes avec des rapports d'enquête précédents reconnus internationalement pour leur rigueur. Le rapport de la NAIIC est ainsi, comme le revendique avec fierté son président Kurokawa Kiyoshi, basé sur le modèle des rapports sur l'accident de Three Mile Island ou sur l'accident de Challenger (Kurokawa 2017). Chez certains universitaires que nous étudierons plus en aval, comme le sociologue des sciences Matsumoto Miwao, les références sont tout aussi scientifiques avec notamment les travaux de Charles Perrow, Diane Vaughn et Brian Wynne cités[7].

---

[5] En japonais *tôkyôdenryoku fukushima genshiryoku hatsudensho ni okeru jikochôsa kenshô iinkai* 東京電力福島原子力発電所における事故調査・検証委員会.

[6] En japonais *tôkyôdenryuku fukushima genshiryoku hatsudensho jikochôsa iinkai* 東京電力福島原子力発電所事故調査委員会.

[7] Ces trois auteurs et leurs concepts font l'objet de développement dans le premier chapitre de son ouvrage sur le « désastre structurel » (*kôzôsai* 構造災) (Matsumoto 2012)

Nom de la commission	Président de la commission	Type de rapport	Date	Causes évoquées
ICANPS	Hatamura Yôtarô	Rapport intermédiaire	26/12/2011	Causes « tsunami » et « poor level of security »
The Independent Investigation Commission	Kitazawa Kôichi	Rapport final (japonais)	28/02/2012	Causes immédiates, contributives et éloignées (i.e. « nuclear village and safety myth » ; recommandations sur la gestion des conséquences
Fukushima Nuclear Accident Investigation Committee	Yamazaki Masao	Rapport final (japonais)	20/06/2012	Causes techniques
NAIIC	Kurokawa Kiyoshi*	Rapport principal (japonais ; anglais)	05/07/2012	Cause « man-made disaster »
NAIIC	Kurokawa Kiyoshi	Digest (japonais)	05/07/2012	Uniquement en japonais
NAIIC	Kurokawa Kiyoshi	Executive summary (anglais) **	05/07/2012	Uniquement en anglais ; évoque le « disaster made in Japan »
ICANPS	Hatamura Yôtarô	Rapport final	23/07/2012	Causes « tsunami » et « poor level of security »

Tableau 1. Tableau chronologique des rapports d'enquête au Japon sur l'accident de Fukushima

*Kurokawa Kiyoshi a également été membre de la Commission d'enquête indépendante du think-tank Rebuild Japan Initiative Foundation, de laquelle il démissionne le 8 décembre 2011 pour prendre la tête de la NAIIC.
** A la différence du *Main Report*, l'*Executive summary* n'est pas une traduction du Digest japonais, et comporte une préface inédite.

Pourtant sur le fond, et malgré le niveau académique des membres de ces commissions et des universitaires qui s'en rapprochent, les travaux des Japonais présentent des différences fondamentales avec ces rapports précédents, qui ont surpris les observateurs et attiré des critiques. Le cas de Kurokawa Kiyoshi fait figure de modèle de ce groupe de scientifiques dont les conclusions sur l'accident de Fukushima semblent échapper à toute rationalité déductive. Il conclut en effet le rapport de la commission NAIIC par l'idée que l'accident de Fukushima serait « Made in Japan », faisant de la mentalité japonaise la cause directe de l'accident de Fukushima (NAIIC 2012b). S'exerçant à une véritable introspection, Kurokawa dépeint le désastre comme un moment où le temps est suspendu et où il s'agit de s'interroger en profondeur sur le fonctionnement de la société.

Ce rapport de la NAIIC connaît un écho très important dans les médias étrangers et japonais en juillet 2012 et l'association qu'il établit entre une culture nationale et un accident a suscité une vive controverse à l'étranger et en partie au Japon. Plus précisément, le rapport NAIIC définit l'accident de Fukushima comme ayant été causé non pas par une catastrophe naturelle, mais par un « désastre anthropique » (*man-made disaster* ou *jinsai* 人災). Cette mention de « man-made disaster » n'est cependant pas propre au rapport NAIIC, le rapport de Tepco évoquant aussi un « human-generated disaster » et les autres visant des erreurs humaines et organisationnelles. Mais ce qui fait l'originalité du rapport de la NAIIC et a provoqué la surprise à l'étranger est la mention d'un désastre « Made in Japan » par Kurokawa Kiyoshi

lui-même, qui décrit la culture et la manière de penser des Japonais comme étant la « cause fondamentale » de l'accident nucléaire.

L'évocation de cette cause « culturelle » pour expliquer l'accident de Fukushima apparaît dans la préface d'une version anglaise du rapport, *The Official Report of The Fukushima Nuclear Accident Independent Investigation Commission. Executive Summary* (NAIIC 2012b) :

> « For all the extensive detail it provides, what this report cannot fully convey – especially to a global audience – is the *mindset* that supported the negligence behind this disaster.
>
> What must be admitted – very painfully – is that this was a *disaster "Made in Japan."* Its *fundamental causes* are to be found in the ingrained conventions of *Japanese culture*: our *reflexive obedience*; our *reluctance to question authority*, our *devotion to 'sticking with the program'*; our *groupism*; and our *insularity*. »[8] (NAIIC 2012b)

Si le concept de cause culturelle trouve son acception uniquement dans la version anglaise, les versions japonaises n'en pointent pas moins une mentalité et culture japonaise comme origine de l'accident de Fukushima. Cause étrange et lointaine que l'on retrouve aussi en conclusion du rapport de l'ICANPS sous la plume de Hatamura Yôtarô – « This severe accident demands that we Japanese change our mindset » (Hatamura 2012, 528) – ainsi que dans les essais de Funabashi Yôichi, président du think tank à l'origine de la Commission « société civile ». Un des membres de la commission NAIIC, le professeur de droit Nomura Shûya, va plus loin encore dans cette causalité en apparence peu scientifique, en déclarant espérer avec ce rapport « porter la lumière sur les problèmes structurels du Japon, et sur le pus qui pervertit la société japonaise » (Tabuchi 2012).

La version complète du rapport en japonais (et sa traduction anglaise qui reste fidèle) apporte un premier éclairage sur la manière dont Kurokawa Kiyoshi passe d'une critique des erreurs humaines et organisationnelles à la culture japonaise dans son ensemble. Autrement dit, comment en quelques lignes, il fait le saut le menant à associer dans un rapport causal une culture nationale à un accident industriel. Cet élargissement de la causalité de l'accident se fait chez Kurokawa en deux étapes. D'abord, elle passe de la responsabilité de quelques individus ou institutions au dysfonctionnement de l'Etat japonais, ce qui permet à la NAIIC de conclure à un « man-made disaster » (*jinsai* 人災)[9]. Mais cet homme (*hito* 人) n'est pas n'importe lequel puisque dans une seconde étape de l'élargissement causal, c'est l'homme Japonais qui est pointé du doigt. Chez Kurokawa et d'autres intellectuels japonais, s'opère un basculement supplémentaire vers la culture.

Des causes directes aux causes systémiques

Il a déjà été observé à l'aide d'une analyse transtextuelle des rapports ICANPS et NAIIC que s'opérait dans l'argumentation un glissement entre une causalité directe reliant des problèmes techniques isolés liés à des situations circonscrites dans le temps et l'espace et d'autres causes dîtes « systémiques » qui avec une perspective plus large lient les ramifications des problèmes

[8] C'est nous qui soulignons.

[9] L'expression en anglais dans le rapport Kurokawa a parfois été critiquée pour son côté genré, notamment dans les commentaires faits au texte de Juraku Kohta (Juraku 2014). Cette question ne se pose pas en japonais en raison du caractère non genré de *hito* 人, la personne.

techniques à une machine institutionnelle prenant que peu de décisions (Travadel, Guarnieri, et Portelli 2018, 61)

Le rapport de la NAIIC établit en effet un *distinguo* entre des causes directes et des causes « fondamentales », nommées parfois causes indirectes. Cette double dénomination pour un même concept pose en soi déjà un premier problème. La lecture du texte original en japonais nous apprend qu'il s'agit plutôt d'une cause liée à la racine (*konponteki* 根本的 dans la préface, *kongenteki* 根源的 dans le rapport), une cause donc qui serait « radicale » (NAIIC 2012c).

Les causes « directes » – *chokusetsu gen.in* 直接原因 – évoquées dans le rapport sont le séisme, le tsunami, ainsi que l'enchainement de décisions, parfois contradictoires, prises à partir du moment où la centrale est accidentée. Ces causes ont le mérite d'expliquer techniquement ce qui se déclenche à partir du 11 mars à 14h46, mais ne permettent pas de savoir si l'accident était prévisible, et donc si en en tirant des leçons, il pourrait être évité à l'avenir.

Le cœur du rapport repose donc sur ces causes dites « fondamentales ». Elles sont multiples, et Kurokawa dans la préface en japonais et anglais du *main report* en donne les grandes lignes : toutes les centrales du Japon étaient « absolument non-préparées » à faire face à un séisme et tsunami de l'ampleur de celui du 11 mars ; cette impréparation est la résultante d'une connivence entre la haute-administration, incarnée ici par le ministère de l'Economie, du Commerce et de l'Industrie (METI), le parti dominant depuis l'après-guerre (le Parti libéral-démocrate, PLD)[10], et l'opérateur (Tepco), ce que le rapport décrit comme des « relations incestueuses » et qu'on appelle parfois au Japon, le « village nucléaire » (*genshiryoku mura* 原子力村) (The Independent Investigation Commission on the Fukushima Nuclear Accident 2014, 52).

Cette connivence entre ces trois entités n'est d'ailleurs pas propre au secteur nucléaire, mais se retrouve dans d'autres secteurs de l'industrie. Elles forment un triumvirat à la japonaise que certains politologues ont dénommé le « triangle d'airain » (Bouissou 2003). Cette connivence s'explique assez classiquement par une origine sociale commune, un parcours universitaire quasi-identique, et des intérêts communs. Ceux que Kurokawa nomme les « single-track elites »[11] sont en effet bien souvent issus des mêmes universités, parfois des mêmes

[10] Paradoxalement, au moment de l'accident de Fukushima, c'est le Parti démocrate du Japon (PDJ), de centre-gauche, qui gouverne depuis 2009, signant là la première alternance politique depuis la réinstauration de la démocratie par les Américains en 1945. À ce sujet, Kurokawa évoque cette alternance comme une des causes possibles de l'accident en une phrase, sans donner plus d'explications : « Furthermore, we understand that the accident occurred a mere eighteen months after the historical change in power, the birth of a new (non-Liberal Democratic Party) government for the first time in some fifty years. » (NAIIC 2012a).

[11] Traduction en anglais de *tansenrosen no erîto* 単線路線のエリート (littéralement « élite alignée sur une même voie »). Ce concept visiblement inventé par Kurokawa Kiyoshi décrit « des jeunes employés ou jeunes fonctionnaires qui suivent une carrière sans jamais remettre en question le fonctionnement de leur organisation » (NAIIC 2012c). L'expression est reprise par Uda Sakon dans son livre « Pourquoi les organisations qui n'émettent pas d' 'objection' sont dans l'erreur », préfacé par Kurokawa Kiyoshi (Uda 2014). Diplômé du département d'ingénierie de l'université de Tôkyô, cet ancien haut-fonctionnaire est connu avant 2011 pour avoir été l'artisan de la privatisation de la Poste en 2006. Après l'accident, il a également été conseiller au sein de la NAIIC, puis de la Nuclear Damage Compensation and Decommissioning Facilitation Corporation (NDF). Depuis 2016, il est conseiller spécial pour les Tokyo's Political Reform Headquarters (*tôkyôto tosei kaikaku honbu* 東京都都政改革本部), un organisme mis en place par la gouverneure de Tôkyô pour enquêter

promotions, et sont embauchées pour une carrière linéaire au sein de l'entreprise ou de l'administration dans un système marqué jusqu'aux années 1990 par l'emploi à vie. Enfin, cette convergence d'intérêts se représente au niveau spatial par la concentration de tous les ministères, de la Diète, de la résidence du Premier ministre (*kantei* 官邸) et des lobbys dans un même quartier au centre de Tôkyô, Kasumigaseki, à quelques centaines de mètres du palais impérial.

Pour décrire ces « rapports incestueux » entre Tepco, le METI et le PLD, Kurokawa Kiyoshi emprunte à l'économiste George J. Stigler le concept de « regulatory capture ». Cet économiste libéral, rattaché à l'école de Chicago, a créé ce concept pour définir une situation où la « régulation est "capturée" par l'industrie et est conçue principalement pour le profit » (Stigler 1971)[12]. George Stigler fait référence plus particulièrement aux petites industries où ceux qui sont déjà présents, par le biais de licences notamment, imposent un ticket d'entrée fort aux nouveaux entrants. Le système de régulation aboutirait à un système politique qui favorise l'émergence d'un parti dominant, qui à son tour aura intérêt à perpétuer cette régulation. Pour Kurokawa, Tepco utiliserait la règlementation en sa faveur, la redéfinirait en fonction de ses propres intérêts, avec l'accord passif des deux autres entités du triangle d'airain qui y voient un avantage pour leurs propres intérêts.

Le concept de « regulatory capture » est central pour Kurokawa au point qu'il en a fait le titre de son livre paru en 2016, « Regulatory Capture. La pensée de groupe qui détruit le Japon » (*Kisei no toriko. Gurûpushinku ga nihon wo horobosu* 規制の虜。グループシンクが日本を滅ぼす) (Kurokawa 2016). Dans cet ouvrage, il expose que c'est l'absence de sentiment de responsabilité collective ou encore l'attente d'un leader pour prendre les décisions qui expliquent en grande partie l'accident de Fukushima. Après une longue première partie où il revient sur les coulisses de la rédaction du rapport d'enquête de la NAIIC, l'auteur attaque les différentes composantes responsables de la crise selon lui : la « pensée de groupe », élitiste, arrogante, propre à la haute-administration qui a conduit au « mythe de la sûreté » (*anzen shinwa* 安全神話), et qui prend sa naissance dans les universités d'élites ; l'obsession des Japonais pour la manière dont ils sont perçus à l'étranger, et notamment aux États-Unis, ayant conduit à une culture de la dissimulation ; une autocensure quasi-générale dans le journalisme « qui n'a rien à envier à ce qu'il se passe en Chine » ; la persistance dans les esprits depuis la période Edo dite du « pays enchaîné » (*sakoku* 鎖国) de cette vieille expression du « clou qui dépasse » sur lequel il faut frapper[13].

Jusqu'ici l'explication n'a rien de très originale : une des dynamiques qui structure cette relation entre le METI et les grandes entreprises nippones est par exemple l'*amakudari* 天下り (la « descente du ciel »), qui décrit le phénomène récurrent de haut-fonctionnaires du METI, ou d'autres ministères, rejoignant le conseil d'administration des mêmes groupes qu'ils contrôlaient pendant leurs carrières. Mais tout ceci, bien que Kurokawa n'en ait peut-être pas conscience, n'est pas un phénomène propre au Japon, et ce que l'on nomme ici le « pantouflage », se retrouve dans de nombreux pays développés.

---

notamment sur des scandales financiers touchant l'organisation des Jeux Olympiques initialement prévus en 2020.

[12] Notre traduction.

[13] *Deru kui ha, utareru* 出る杭は打たれる (littéralement « le clou qui dépasse se fait taper dessus ») est un proverbe japonais qui signifie très explicitement que toute personne sortant du droit chemin doit être rappelée à l'ordre.

Assez classiquement, et bien que cela soit étendu à différentes champs du pouvoir, le rapport NAIIC et Kurokawa décrivent des erreurs organisationnelles multiples, des erreurs humaines comme causes de l'accident, ce que le rapport décrit d'ailleurs comme un « man-made disaster ».

Mettre en cause la responsabilité des élites du « triangle d'airain » est une constante dans le Japon contemporain. Dans le passé, au moins deux autres affaires présentent des similarités. La première concerne l'éclatement de la bulle financière en 1990, et une autre, celle du sang contaminé en 1996, met à mal la réputation des hauts-fonctionnaires du ministère de la santé[14]. C'est donc bien dans ce contexte de défiance face à *Kasumigaseki* que s'inscrit Kurokawa.

Basculement vers la « mentalité japonaise »

Cependant, le président de la NAIIC ne s'arrête pas là dans sa préface du rapport d'enquête. Alors qu'il évoque quelques lignes plus haut le fonctionnement de la bureaucratie et des grandes entreprises comme Tepco, semblant viser les élites comme responsables de l'accident, c'est soudain l'ensemble du Japon comme entité qui se retrouve comme cause fondamentale ultime de l'accident de Fukushima Daiichi. Ce basculement s'opère de manière précise dans un paragraphe de la préface du rapport :

> « The "**single-track elites**" – who make their way to the top of their organization according to the year of their entry into the company or the ministry – pursued the critical mission of abiding by precedent and defending the interests of their organization. **They** assigned a higher priority to this mission over that of protecting the lives of the people. Hence, while being aware of the global trends in safety control, **Japan** buried its head in the sand and put off implementing necessary safety measures. » (NAIIC 2012a)

Alors qu'il est en train de décrire un phénomène de nouveau assez commun – le sentiment de groupe fort entre des anciens élèves de grandes écoles et d'une même promotion – ces derniers sont subrepticement remplacés par *Japan* dans la dernière phrase. En une phrase, nous sommes passés d'une responsabilité humaine portée par les « élites » (*man-made disaster*) à une responsabilité collective nationale (*disaster made in Japan*). On pourrait arguer qu'il est commun de remplacer le gouvernement ou les dirigeants d'un pays par son nom. Mais le basculement est bien réel dans le discours de Kurokawa si l'on se reporte à nouveau à l'autre préface inédite en japonais, de l'*executive summary*. Dans celle-ci, Kurokawa fait en effet des Japonais dans leur ensemble les co-responsables de l'accident de Fukushima Daiichi :

> « **Had other Japanese been in the shoes of those who bear responsibility for this accident, the result may well have been the same.** […] The consequences of negligence at Fukushima stand out as catastrophic, but the **mindset** that supported it can be found **across Japan**. In recognizing that fact, **each of us** should reflect on **our responsibility** as individuals in a democratic society. » (NAIIC 2012b)

Qu'est-ce qui autorise ce basculement ? Kurokawa évoque dans les deux préfaces un schème général commun à tous les Japonais, une manière de penser, ce qu'il appelle *mindset*. Dans la version japonaise, le mot est également écrit dans le syllabaire *katakana*, ce qui indique une

[14] L'affaire du sang contaminé nippone fut d'ailleurs résolue en quelques semaines par une direction proactive de Kan Naoto lorsqu'il arriva à la tête du ministère (Iokibe, Itô, et Yakushiji 2008, 105-18), celui-là même qui une fois Premier ministre a dû gérer politiquement la catastrophe de Fukushima en 2011.

origine étrangère du concept pour lui. Et en effet, comme il l'explique dans le rapport principal (NAIIC 2012a), ce concept de *mindset* est emprunté au rapport de la Kemeny Commission, la commission d'enquête sur l'accident de Three Mile Island. Mais alors que le rapport Kemeny se contente de pointer une manière de penser propre à l'industrie nucléaire et à la Commission de réglementation nucléaire des États-Unis (NRC), Kurokawa l'étend à l'ensemble de la population japonaise. C'est donc bien au niveau d'un *mindset* tel que le pense Kurokawa que s'opère un basculement vers une cause fondamentale ultime qui serait la culture japonaise.

Après avoir étendu le concept de *mindset* à l'ensemble du corps social japonais, Kurokawa l'étend à l'ensemble des vivants et des morts, comme si une même manière de penser traversait les âges au Japon, les mêmes causes hier produisant les mêmes effets aujourd'hui.

Pour expliquer cette permanence dans la manière de penser, Kurokawa Kiyoshi a recours à la citation d'un ouvrage de l'historien Asakawa Kan.ichi, datant de 1909, *Nihon no kaki* 日本の禍機, qu'il traduit en anglais par *Crisis for Japan*, mais qui signifie en réalité « Le mécanisme du désastre du Japon » (Asakawa 朝河 1987) :

> « About a century ago, Kan-ichi Asakawa, a great historian born and raised in Fukushima, blew the whistle in a book titled Nihon no kaki ("Crisis for Japan"). It was a wake-up call concerning the state model of Japan after the victory in the Japanese-Russo War. In his book, he accurately **predicted** the path that Japan, with its "**inability to change**" would take after the war's end. How **now** will Japan deal with aftermath of this catastrophe, which occurred as a result of Japan's "**inability to change**"? » (NAIIC 2012a)

Apparaît sous la plume de Kurokawa une nouvelle cause radicale, qui traverserait les âges, l' « incapacité à changer », qui aurait précipité le Japon autrefois vers la défaite de 1945, et aujourd'hui vers le désastre de Fukushima. Cette analogie n'est pas sans rappeler le lien que tisse le sociologue Matsumoto Miwao entre la défaillance d'une turbine sur les navires de l'armée impériale avant la guerre et l'accident de Fukushima, conséquences d'une même « structure du désastre », et sur lequel nous allons revenir.

Le basculement s'opèrerait donc autour de cette « incapacité à changer » (*kawarenakatta* 変われなかった) et de *mindset*. La version japonaise nous éclaire de nouveau sur le point commun entre ces deux concepts (NAIIC 2012c). En effet, bien que se référant explicitement au rapport Kemeny pour le terme de *mindset*, le mot qu'il utilise en japonais, *omoikomi* 思い込み, a un sens différent.

Alors que *mindset* a un caractère neutre et désigne une manière de penser, une structure mentale propre à une personne, *omoikomi* est plus précis et désigne des jugements de valeur erronés, des préjugés, une « pensée coincée » comme la traduction littérale le décrit. Il faut donc comprendre ici cette « incapacité à changer » plutôt comme une incapacité à se remettre en cause, propre aussi bien aux élites qu'à n'importe quel Japonais, et qui se retrouve à différentes périodes de l'histoire moderne du Japon.

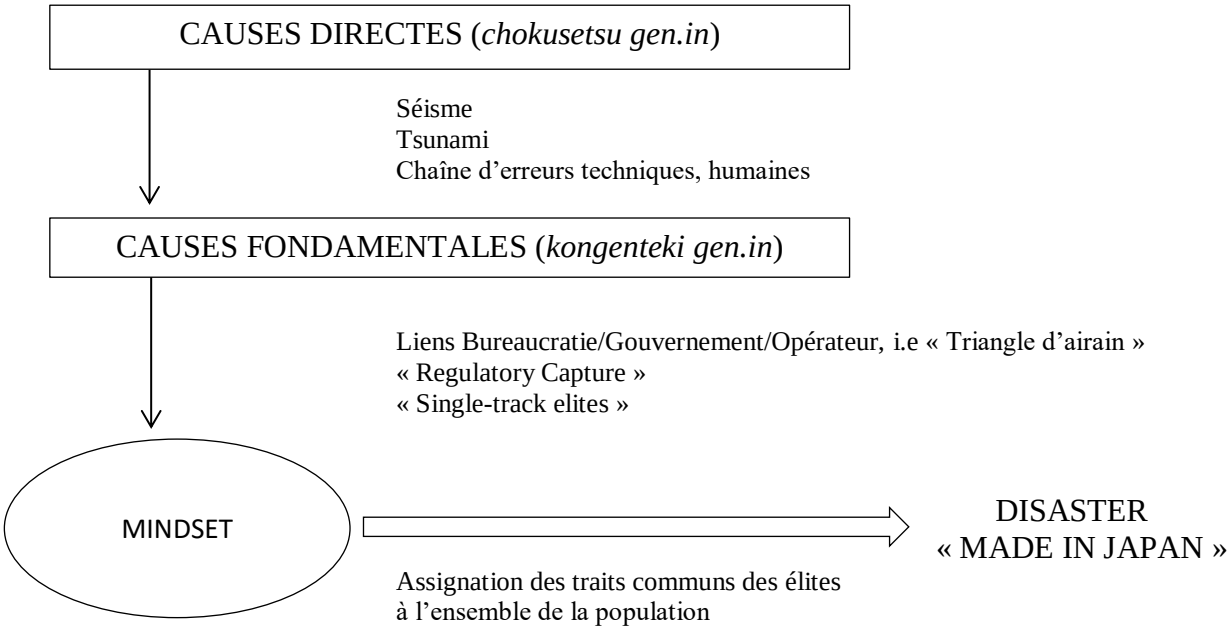


Figure 1. Structure causale du basculement vers « Japan-made disaster »

1.1.2 L'impasse de l'hypothèse nippologique : un deuxième fait surprenant

La préface de Kurokawa et le lien causal culture-accident qu'elle pose a surpris et a été généralement critiquée aussi bien à l'étranger qu'au Japon. La presse étrangère a par exemple souligné les limites et faiblesses de ce lien causal culture-accident, y voyant surtout un moyen de diluer la responsabilité de l'accident entre tous les Japonais (Shipley 2012; Curtis 2012).

« Made in Japan », une explication « auto-orientaliste »

Du côté des Japonais, la critique fut plus virulente. Pour le sociologue Juraku Kohta[15], cette expression de « Made in Japan » et les traits culturels associés sont caractéristiques d'un auto-orientalisme (*self-orientalism*) propre aux Japonais (Juraku 2014). Il emprunte ce concept à l'historien des sciences Itô Kenji, qui lui-même fait référence explicitement aux travaux d'Edward Saïd sur l'orientalisme, afin de souligner la tendance des Japonais à invoquer une unicité dans leur manière de penser pour mieux plaire aux étrangers (Itô 2017). Pour cela, mais aussi en raison de l'expression de *man-made disaster*, qui vise selon Juraku uniquement à fournir un coupable à la population japonaise au mépris d'une explication scientifique, il dénonce le caractère « obscurantiste » du rapport.

Dans un même ordre d'idée, l'artiste et professeur d'esthétique à l'université de Kyôto Yoshioka Hiroshi a critiqué l'expression de « Made in Japan » comme relevant d'une pensée « auto-colonialiste » (*self-colonization mind*) (Yoshioka 2013). Son hypothèse est que l'esprit

[15] Selon la méthode de transcription Hepburn, la voyelle longue o du prénom devrait s'écrire « ô », donc « Kôta ». Cependant, Juraku Kohta a fait le choix pour ses publications à l'étranger de la méthode dite « passport Hepburn », en vigueur depuis 2000, où la voyelle o est transcrite par un « oh ». Nous respecterons ainsi cette transcription en alphabet latin.

des Japonais se serait séparé en deux depuis la restauration de Meiji en 1868, avec un esprit colonialiste qui mime la voix de l'Occident et un esprit colonisé japonais honteux. Ayant échappé à une colonisation directe de son territoire, les élites japonaises de l'ère Meiji n'en auraient pas moins instauré une colonisation par l'étranger dans l'esprit du peuple qui se poursuit aujourd'hui. Cela permet à Yoshioka d'affirmer que la politique de soft-power du « Cool Japan », vision positive de l'Archipel, et le « Made in Japan », vision négative, ne serait que les deux faces d'une même pensée auto-colonialiste qui ne peut se percevoir en tant que culture qu'à travers le regard des Autres, ces « personnes du dehors » (traduction littérale de *gaijin* 外人, étranger).

Cette relation ambivalente à soi-même que révèle l'expression « Made in Japan » a été soulignée par d'autres auteurs. L'historien des sciences Higuchi Toshihiro relève que par le passé le Japon a utilisé ses mêmes traits culturels, dans une version positive, pour mieux souligner l'exceptionnalité de la culture de sécurité au Japon. « Ce que le rapport du Parlement appelle obéissance, groupisme et étroitesse d'esprit était avant largement acclamé comme étant la discipline individuelle, l'harmonie et la professionnalisme » écrit-il (Higuchi 2012). Jean-Paul Honoré avait observé en France le même phénomène dans la presse, où les stéréotypes négatifs et positifs sur les Japonais étaient comme les deux faces d'une même idée. Ainsi, au stéréotype négatif de la *violence* des Japonais durant la Seconde Guerre mondiale aurait succédé par exemple le stéréotype de l'*énergie* des Japonais à s'engager dans la croissance économique de l'après-guerre (Honoré 1994).

Ces traits culturels assignés au Japonais par les étrangers, mais aussi revendiqués par les Japonais eux-mêmes se retrouvent dans la littérature foisonnante des *nihonjiron* 日本人論, (littéralement « théories sur les Japonais » mais plus souvent traduit par « nippologies »). Cette littérature, formée d'essais plus ou moins scientifiques, a connu son heure de gloire dans l'après-guerre avec plusieurs centaines d'ouvrages parus dans les années 1960 et 1970, et reste extrêmement populaire aujourd'hui avec de nombreux best-sellers chaque année. Cette littérature très particulière au Japon s'intéresse à tout ce qui ferait une spécificité des Japonais et de la culture japonaise. La conclusion d'un « Made in Japan » pourrait ainsi au premier abord s'expliquer par une forte influence des nippologies sur le professeur Kurokawa. C'est d'ailleurs l'option prise par Emmanuel Lozerand qui l'inclut dans son anthologie des différentes nippologies sur le thème « Il n'y a pas d'individus au Japon » (Lozerand 2015, 321).

Cette hypothèse nippologique pour expliquer les propos de Kurokawa Kiyoshi nous a d'ailleurs été confirmée par l'auteur lui-même lors d'un entretien (Kurokawa 2017). A la fin de l'entretien, Kurokawa nous a en effet remis une liste des ouvrages de références, tous étant issus de ce genre des *nihonjinron*[16]. On retrouve ainsi dans cette liste divers auteurs comme les anthropologues Ruth Benedict et Nakane Chie, le politologue Maruyama Masao, ainsi que des chercheurs et auteurs étrangers traduits dans l'Archipel comme Samuel Huntington, John Dowers ou encore Karel van Wolferen.

Ces auteurs font partie de ce genre *nihonjinron* aux frontières floues et se fondant sur une démarche scientifique controversée. L'anthropologue Ruth Benedict, avec son livre *Le*

[16] Cette liste bibliographique que Kurokawa nous a donnée en juillet 2017 et que nous reproduisons en annexe s'intitule « Recommandations de lecture de Kiyoshi Kurokawa » (*kurokawa kiyoshi no suisen sho* 黒川清の推薦書, cf. annexe 3). Il semble qu'elle soit la bibliographie d'un article paru depuis intitulé « Examining Regulatory Capture » (Kurokawa et Ninomiya 2018).

Chrysanthème et le Sabre, œuvre fondamentale des *nihonjinron*, répondait par exemple à une commande de l'armée américaine et avait « observé » le Japon dans un camp d'internement des Nippo-américains en Californie (Benedict 1998). C'est ce livre qui questionna le traumatisme de la défaite de l'après-guerre chez les Japonais et déclencha ce vaste mouvement intellectuel identitaire que furent les *nihonjinron*. Dans les références de Kurokawa on trouve également un autre étranger, Karel van Wolferen, dont le livre *The Enigma of Japanese Power* est aussi un classique traduit dans plusieurs langues (Van Wolferen 1990). Ce journaliste qui a vécu plusieurs décennies au Japon sans en apprendre la langue, écrite ou parlée, a été parfois critiqué pour un ouvrage accusé d'être un tissu de préjugés.

Leurs thèses cependant sont bien reçues car elles viennent conforter une image du Japon qui accommode notamment aussi bien les nationalistes japonais que les étrangers critiques du Japon. Parfois leur thèse d'individus groupistes est pertinente pour expliquer par exemple le comportement de l'équipe enseignante de l'école Okawa qui, empreint d'un *mindset* proprement japonais, respecte le manuel à la lettre et refuse d'évacuer l'école jusqu'au bout (Parry 2018). Mais à d'autres moments, cela ne fonctionne plus, à l'instar du directeur de la centrale de Fukushima Daiichi Yoshida Masao qui balance les manuels qui ne lui servent plus à rien pour faire face à la catastrophe et décide de désobéir à sa hiérarchie (Guarnieri et Travadel 2018), dans un geste très éloigné des stéréotypes occidentaux sur les Japonais.

De fait, les *nihonjinron* relèvent moins de la compréhension d'une tradition, que d'un « traditionalisme », prégnant dans l'archipel, et que Théodore C. Bestor définit ainsi : « The manipulation, invention, and recombination of cultural patterns, symbols and motifs so as to legitimate contemporary social realities by imbuing them with a patina of venerable historicity » (Bestor 1990). L'historien Higuchi Toshihiro souligne que ce traditionalisme est aussi présent dans l'utilisation du « Made in Japan ». En effet, il rappelle que cette référence à la culture pour expliquer un désastre ou une crise n'est pas nouvelle au Japon. Déjà les leaders de l'après-guerre au Japon faisaient de la culture japonaise la cause de la défaite du Japon. En 1946, le ministère de l'Education visait la « manière de penser des Japonais » avec des traits culturels comme le « manque de respect pour l'individu ; le manque de critique, de rationalité et d'esprit scientifique ; le manque d'ouverture d'esprit à différentes opinions » et concluait que toute la nation était responsable de la guerre, diluant ainsi la responsabilité dans toute la population, au moment même où le procès de certains criminels de guerre débutait (Higuchi 2012).

Cette comparaison de l'utilisation de références nippologiques entre Fukushima et la défaite de la Seconde Guerre mondiale se retrouve également chez Juraku Kohta qui l'utilise en entretien (Juraku et Watanabe 2017). Insidieusement cependant, tout en critiquant l'utilisation de nippologies qui font la part belle aux analogies diverses, Juraku Kohta et Yoshioka Hiroshi se retrouvent eux-mêmes pris au piège d'une analogie avec la défaite de la Seconde Guerre mondiale.

L'hypothèse nippologique : une explication tautologique

L'explication par les nippologies pour expliquer les propos de Kurokawa Kiyoshi montre ainsi des limites.

D'abord, l'hypothèse nippologique est trop souvent utilisée comme un anathème jeté sur l'auteur pour discréditer son propos et stopper tout débat, au point qu'il soit devenu difficile

dans les études japonaises de discuter de quelconques spécificités de la culture japonaise. Le genre *nihonjinron* rassemble en réalité des ouvrages très variés, de qualités diverses, dont certains semblent avoir été caricaturés ou mal compris par les critiques. C'est le cas par exemple des travaux critiques du sociologue Hamaguchi Eshun sur l'individualisme méthodologique, assimilés aux *nihonjinron* et qui font l'objet d'une incompréhension sur ce que Hamaguchi entend par « individualisme » (Letouzey 2017; Lozerand 2015)[17].

Simple à brandir, l'argument tend néanmoins à s'effondrer sur lui-même. Car paradoxalement, tout en faisant mine de s'attaquer aux *nihonjinron*, Juraku et Yoshioka reprochent à Kurokawa d'avoir un trait culturel propre aux Japonais, l'« auto-orientalisme » ou « auto-colonialisme », c'est-à-dire d'avoir développé une manière de penser spécifique dans un rapport ambivalent aux étrangers. Comme une mise en abyme, cette critique des *nihonjinron* – qui voit dans la culture japonaise une pensée unique et réglée – produit elle-même une nouvelle culture unique des Japonais : la culture unique de l'obsession d'avoir une culture unique.

Yoshioka qui, dans son article sur le *Cool Japan* versus *Made in Japan*, fait la critique des *nihonjinron* reconnait lui-même être pris dans cette contradiction qu'il décrit comme une « spirale » (*loop*) dont il est difficile de sortir :

> « To argue assertively against the idea of Japanese uniqueness would simply lead to **being drawn into the same circuitous loop as its proponents**. To put it differently, as soon as we start questioning the reasons why it is only in Japan that such a strong belief in the particularity of one's nation or culture can be found, we simply contribute to Japanese cultural essentialism, albeit in a different way. » (Yoshioka 2013)

Ainsi l'hypothèse nippologique semble s'épuiser dans un cercle sans fin : Kurokawa parle de « Made in Japan » pour décrire une unicité des Japonais ; il le fait en référence aux *nihonjinron*, genre très spécifique aux Japonais ; les Japonais sont donc uniques dans l'art de dire qu'ils sont uniques ; donc ils sont uniques ; donc « Made in Japan », etc.

Par ailleurs, si l'hypothèse nippologique conduit à une impasse, elle n'explique pas non plus d'autres phénomènes connexes à cette production de « causes ». Car à la lecture du rapport, mais aussi en discutant avec Kurokawa, apparaissent en filigrane des analogies entre différents évènements, sans lien apparent, mais pouvant servir de justification dans la construction de chaînes causales et que l'on retrouve notamment dans les travaux du sociologue Matsumoto Miwao.

1.1.3 Analogie avec la Seconde Guerre mondiale : un troisième fait surprenant

Le sociologue des sciences Matsumoto Miwao invite en effet à dépasser la dichotomie classique en Occident entre désastre naturel et humain, en proposant d'appliquer son concept de « désastre structurel » (*kôzôsai* 構造災) à l'accident de Fukushima (Matsumoto 2012). De manière similaire à Kurokawa, Matsumoto propose dans son livre éponyme de dévoiler la structure sous-jacente qui d'un fil ininterrompu court de la période d'avant-guerre à aujourd'hui.

[17] Voir la section 1.3.1 « Une proposition : le paradigme relationaliste » pour un développement sur la critique de l'individualisme méthodologique par Hamaguchi Eshun.

Fukushima, un « désastre structurel » ?

Qu'est-ce donc que cette structure qui justifie ou peut-être se justifie de son existence par des évènements de nature différente ? Par « désastre structurel », l'auteur désigne une succession de dysfonctionnements, de disjonctions entre science, application technologique et société, sans que personne ne soit condamné ou que des responsables ne soient désignés. Et surtout sans que rien ne soit réellement mis en œuvre pour prévenir la récurrence d'un désastre. Il invite ainsi à penser le désastre non plus comme un échec soudain succédant à une longue période de succès, mais à le voir comme le révélateur d'une crise profonde sous-jacente à une trajectoire technologique donnée, voire à l'ensemble de la société :

> « Il faut arrêter de s'empêcher de regarder en face l'arrière-plan social de l'accident de Fukushima : les politiques qui ont fait le choix de donner des informations selon un *timing* discutable ; les haut-fonctionnaires qui respectent une loi de l'omerta ; les journalistes qui ont perdu de vue le sens et la gravité des choses […] Cette image entière du problème, seule la sociologie des sciences peut l'apporter. Et pour comprendre les mécanismes du problème, il faut se plonger dans les racines profondes [*nebukai* 根深い] de la société et expliquer tout ce qui y est lié. Sans cela, il est impossible de résoudre le problème. »[18] (Matsumoto 2012, iii)

De la même manière que Kurokawa voyait dans l'« incapacité à changer » des Japonais en raison de leur *mindset/omoikomi* une cause commune à différents échecs sur le temps long, Matsumoto lui, parle de « s'empêcher de regarder en face » les causes sociales d'un accident comme source d'une continuité de la structure du désastre. Cependant, pour lui les racines du problème sont à chercher dans ce qu'il nomme en anglais « Science-Technology-Society interface » (Matsumoto 2015). C'est au sein de ces trois entités aussi bien que dans leurs interstices que Matsumoto appelle à trouver les deux faces du « désastre structurel », à savoir les « erreurs organisationnelles » et une « trajectoire technologique » particulière.

Pour expliciter ce concept, il s'appuie sur un cas qu'il connait bien pour l'avoir étudié longuement par le passé, le développement de la turbine Kanpon[19]. Cette turbine fut créée en 1920 et mise en place sur tous les navires de guerre pour rendre la Marine impériale japonaise auto-suffisante. Les Japonais réalisèrent cependant à la veille de la Seconde Guerre mondiale, après un accident, qu'elle comportait un défaut générique, et de sérieux problèmes de communication et de prise de décision au sein du complexe militaro-industriel-universitaire les conduisirent à faire toute la Seconde Guerre mondiale avec une flottille équipée d'une turbine défectueuse, sans en connaître véritablement la raison ni tenter de la réparer. Plus

[18] Notre traduction.

[19] Kanpon est l'abréviation de *Kansei honbu* 艦政本部 qui désigne le département technique de la Marine impériale japonaise. Matsumoto avait étudié ce cas une première fois dans *Technology Gatekeepers for War and Peace. The British Ship Revolution and Japanese Industrialization* (publié en anglais en 2006, original en 1995). Dans un autre ouvrage paru en 2002 « L'échec du savoir et la société. Pourquoi la techno-science pose problème à la société » (*Chi no shippai. Kagakugijutsu ha naze shakai ni totte mondai ka* 知の失敗。科学技術はなぜ社会に取って問題か), il tentait déjà une approche différente des accidents industriels qu'il appelait à l'époque « échec/rupture du savoir » avec la société et s'intéressait en conclusion de l'ouvrage au cas du nucléaire en évoquant la possibilité d'un « désastre structurel ». Après Fukushima, il reprend cette idée en l'appliquant à la catastrophe du 11 mars, et développe ce concept de « désastre structurel » (*kôzôsai* 構造災), dans son livre éponyme (Matsumoto 2012), puis dans une synthèse en anglais de ce livre, « The "Structural Disaster" of the Science-Technology-Society Interface. From a Comparative Perspective with a Prewar Accident » (Matsumoto 2015).

grave et révélateur d'un dysfonctionnement majeur, cet accident fut caché pendant de nombreuses années.

Pour relier ces deux évènements, la Seconde Guerre mondiale et Fukushima, Matsumoto donne cinq conditions nécessaires à l'apparition d'un « désastre structurel » :

> « 1- Lorsqu'une **erreur** apparait dans un cas précédent, elle se poursuit dans le problème du suivant.
> 2- La complexité et l'**interdépendance** du système amplifie le problème.
> 3- Les **normes informelles** de petits groupes vident de leur substance sur le long terme les normes officielles.
> 4- Pour faire face au problème, de simples **traitements symptomatiques** basés sur des hypothèses limitées sont appliqués.
> 5- La **culture du secret** obscurcit les lieux de responsabilités et forme une chaîne sans prise en compte des secteurs » (Matsumoto 2012, 46).

L'originalité de cette structure du désastre réside dans le fait qu'elle trace un lien direct entre la défaillance de la turbine Kanpon en 1920 et l'accident nucléaire de Fukushima en 2011. Selon Matsumoto, on retrouve de manière troublante aujourd'hui des comportements similaires dans le cas de l'accident de Fukushima, en amont mais aussi dans la gestion de la crise post-accident – erreurs organisationnelles répétées entre le gouvernement, Tepco et la haute-administration et trajectoire technologique particulière d'une technologie initialement importée des États-Unis – ainsi qu'une même culture du secret – attente jusqu'au 26 avril 2011 pour que soit rendu public les résultats de SPEEDI (*System for Prediction of Environment Emergency Dose Information*) (Matsumoto 2015).

Le point commun entre le rapport de la NAIIC et le travail de Matsumoto est la manière dont ils circonscrivent l'évènement comme un désastre. En effet, les deux auteurs ne s'intéressent pas uniquement à ce qui se produit à Fukushima Daiichi, mais portent leur regard sur le macrocosme de Fukushima, sur ce qui se passe au-delà de la centrale. Chez Matsumoto, ceci est encore plus radical : son ouvrage ne parle que peu de l'accident en lui-même, mais plutôt d'autres « accidents » périphériques comme le retard dans la publication des résultats de SPEEDI concernant les niveaux de radiation dans la préfecture de Fukushima dans les jours qui suivirent l'accident de Fukushima. Il s'agit donc de clarifier ce point.

Le 3.11, un évènement protéiforme

La plupart des auteurs travaillant sur Fukushima ne parle pas uniquement de la succession d'explosions à la centrale mais plutôt de la gestion technoscientifique et politique à l'extérieur. Le lien est donc établi non pas entre une culture nationale et un accident industriel, mais entre une culture nationale et un évènement innommable, un désastre humain de grande ampleur. Au Japon, ce désastre a un nom, le 3.11. Si à l'étranger, le terme de Fukushima a été largement repris, au Japon, c'est celui de 3.11 qui prévaut[20].

Or, que peut bien signifier 3.11 ? C'est un agglomérat confus d'évènements, un évènement-monstre défini avec peine en français par le terme de « triple catastrophe » qui tente déjà de le

[20] La série de documentaires de la NHK en lien avec l'accident de Fukushima s'intitule par exemple Japan 3.11 (http://www.nhk.or.jp/japan311/tomorrow/). Il est commun au Japon de nommer de grands évènements historiques par leur date.

réduire à trois. Une définition possible de cet évènement a sans doute été donnée sous la forme d'un inventaire volontairement incohérent par l'anthropologue Uchiyamada Yasushi:

> « En utilisant cette abréviation ressemblant au "9.11" pour désigner ce gigantesque complexe, nous avons immédiatement produit une connaissance parcellaire. Un immense tremblement de terre d'une magnitude de 8 corrigée à 9, un gigantesque tsunami, Miyako[21], Ôfunato, Rikuzentakata, Kesennuma, Minamisanriku, Onagawa, Ishinomaki, Natori, Minamisôma, dégâts dont l'importance devient de plus en plus visible, centrale nucléaire de Fukushima Daiichi, explosion(s), imprévisible, les 50 de Fukushima, pollution radioactive, Futaba, Ôkuma, Namie, Tomioka, Iidate, coupures de courant prévues, "il n'y a pas de danger immédiat pour la santé"[22], rumeurs néfastes[23], opérations de secours, installations portuaires détruites, affaissement de terrains, montagnes de débris, odeur pestilentielle, liste des morts qui s'allonge, personnes disparues, école primaire d'Okawa[24], "Gambare Nippon !"[25], vie dans les centres de réfugiés, chute des offres d'emploi, enlever les débris, forces d'auto-défense, bénévoles, plan de reconstruction, restriction des constructions, zone spéciales de pêche, problèmes d'assurances, pin solitaire miraculé, "Je veux vous donner du courage !", logements préfabriqués temporaires, solitude, déclaration de l'arrêt à froid, travaux de décontamination, déplacement en hauteur, ceux qui pleurent leurs morts, chercher des souvenirs, aller de l'avant, sortir du nucléaire, marché de la reconstruction, irradiation interne, un tsunami "peut survenir à tout moment" supprimé[26], détournement de fonds du budget de la reconstruction, irradiation cachée, ne plus revenir au village d'antan, faille active sous le réacteur nucléaire, décontamination bâclée… tel est l'index que l'on peut s'amuser à poursuivre »[27] (Uchiyamada 2013, 121‑22).

Cette liste de micro-évènements n'est pas sans rappeler la fameuse énumération étrange d'une « certaine encyclopédie chinoise » que cite Michel Foucault à partir d'un texte de Borgès :

> « les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poil de chameau, l) et cætera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches » (Foucault 1966, 7)[28].

---

[21] Ville de la préfecture d'Iwate détruite par le tsunami dont la vague aurait atteint 37,9 mètre de haut d'après Tsuji Yoshinobu, professeur au centre de recherche sur les tremblements de terre de l'université de Tôkyô (https://www.japantimes.co.jp/news/2011/04/04/news/iwate-saw-wave-test-38-meters/#.WlzqDskWfEQ).

[22] Phrase prononcée par Edano Yukio, secrétaire général du cabinet Kan et porte-parole lors d'une conférence de presse du 23 mars 2011.

[23] Cette expression utilisée par le gouvernement japonais, a été reprise et traduite par l'ambassade du Japon en France dans un PDF envoyé à l'automne 2011 aux journalistes français et intitulé « Lutte contre les rumeurs néfastes ».

[24] Dans cette école d'Ishinomaki, 74 enfants, 10 enseignants et un nombre incertain de parents périrent, faute d'avoir été évacués avant l'arrivée du tsunami. Alors qu'ils avaient le temps de se réfugier sur une colline à proximité, les professeurs refusèrent d'écouter diverses alertes et respectèrent les consignes du manuel les enjoignant à se calfeutrer dans l'école. Un procès en 2016 a conclu à la responsabilité des enseignants.

[25] Littéralement « Courage Japon ! ». Slogan patriotique très populaire dans l'après-3.11, parfois décliné en « Courage Tôhoku ! ».

[26] En référence à un rapport remis par le comité de recherche sur les séismes à trois entreprises dont Tepco en février 2011, et dont un passage mentionnant la probabilité d'un tsunami gigantesque « pouvant survenir à tout moment » sur la côte de Sanriku avait été supprimé par son ministère de tutelle, le Ministère de l'éducation, des sciences et du sport (Mext) (« Le passage décrivant un tsunami gigantesque 'pouvant survenir à tout moment' supprimé d'un rapport du Mext », *Chugoku Shimbun*, 28 février 2012).

[27] Notre traduction.

[28] Cette énumération, bien que fictive, aurait été inspiré à Jorge Luis Borgès par des traductions du *si gu quan shu* 四庫全書 par Franz Kuhn (Drège 2007).

Uchiyamada donne à voir ainsi en un paragraphe la difficulté à circonscrire un désastre humain qui par son ampleur et son caractère protéiforme déborde de partout. Cet agencement d'évènements n'est pas une chaîne causale mais tous sont liés. On perçoit certes un élément déclencheur, le séisme, mais les évènements qui suivent obéissent à des logiques propres. Ce qui fait sens, c'est en quelque sorte comme le souligne Foucault dans *Les mots et les choses*, un lieu imaginaire commun, non pas la préfecture de Fukushima (*Fukushima-ken* 福島県) mais ce temps-espace devenu mythique, *Fukushima* (*Fukushima* フクシマ) lié à une date, le 3.11[29].

Leur rattachement au dispositif du 3.11 ne relève pas de la causalité mais de la production d'un savoir « immédiat ». Ce « complexe » – en japonais Uchiyamada parle d'un *fukugôtai* 複合体 signifiant « combinaison de plus de deux éléments » – est une tentative d'articulation d'un tout chaotique pour reprendre pied. Une chaîne d'analogies qui commence par plusieurs séries de métaphores : le 3.11 est comme le 9.11, Fukushima est comme la guerre.

L'analogie avec la Seconde Guerre mondiale

La métaphore de la guerre est particulièrement récurrente pour décrire la catastrophe de Fukushima. On la retrouve ainsi chez le président de la Commission d'enquête dite « société civile », Funabashi Yôichi, qui évoque une « essence commune » à l'accident de Fukushima, à la Seconde Guerre mondiale et à la « décennie perdue » des années 1990-2000 (Funabashi 2018) ; aussi chez l'activiste Iwata Otaru pour qui « la situation au Japon ressemble de plus en plus à celle d'une période de guerre » ou Kôso Sabu pour qui, évoquant l'accident de Fukushima, « les conditions de travail à haut risque dans le nucléaire se rapprochent de celles de soldats au front, à ceci près qu'il n'y a pas d'ennemi extérieur, et que ces martyrs ne seront jamais sanctifiés »[30] ; chez le philosophe Uchida Tatsuru, qui se fait l'écho de la « colère des lecteurs » du journal *Asahi Shimbun* « qui y voient une répétition de ce qui s'est passé pendant la Seconde Guerre mondiale » ; l'économiste et essayiste Sakaiya Taichi qui décrit la catastrophe du 11 mars comme la « troisième défaite du Japon » (*daisan no haisen* 第三の敗戦) après 1945 et 1868[31], dans un essai éponyme publié en 2011 ; l'anthropologue Ueda Noriyuki qui met en parallèle « mythe de sûreté » et « mythe de l'invincibilité » pendant la guerre ; également chez Matsumoto Miwao qui établit cette analogie surprenante entre l'accident de Fukushima et un incident sur une turbine dans la période d'avant-guerre, association qu'il légitime par une autre analogie très commune au Japon, celle décrivant la trajectoire historique d'un « Etat fort militairement à un Etat à forte croissance »[32]; jusqu'au directeur du chantier de démantèlement de Fukushima Daiichi, Masuda Naohiro, qui évoque une « zone de guerre » lors de sa prise de fonction en décembre 2015.

Certes, comme Philippe Pelletier l'explique, cette métaphore traduit une réalité politique, celle d'une relative continuité de la période militariste à nos jours qu'incarnent certaines figures d'influences comme Matsutarô Shôriki ou Sasakawa Ryôichi (Pelletier 2012). C'est

[29] Le mot « Fukushima » étant tellement devenu étranger dans son acception de « désastre » que les Japonais l'écrivent en *katakana* lorsqu'ils évoquent l'accident, c'est-à-dire avec les caractères syllabaires pour l'emprunt de mots étrangers. Il s'est opéré la même chose pour le bombardement d'Hiroshima.
[30] Sabu Kohso et *al.*, *Fukushima et ses invisibles*, Les éditions des mondes à faire, 2018.
[31] La défaite de 1868 fait référence à la chute du gouvernement militaire des Tokugawa, face aux troupes impériales aidées de conseillers militaires français. Cette date marque aussi le début de l'ère Meiji et l'ouverture sur l'étranger.
[32] C'est le titre d'une des parties du chapitre trois de son livre « Désastre structurel » (Matsumoto 2012, 111-21).

cependant une interprétation que ne partage probablement pas un écrivain conservateur comme Sakaiya pour qui la comparaison avec la défaite de 1945 ou 1868 ne repose pas sur cette continuité historique, reconstruite *a posteriori*, mais bien sur quelque chose qui relève du *sentiment* de similarité des choses[33]. Cette comparaison semble ainsi traduire une manière d'associer évènement à évènement très commune dans l'Archipel.

La métaphore de la guerre n'a d'ailleurs pas de commune mesure avec la manière dont les accidents sont décrits dans d'autres pays industriels. En France, l'accident d'AZF n'a, à notre connaissance, fait l'objet d'aucune comparaison avec la ligne Maginot, en invoquant dans les deux désastres, un esprit français. En Russie, la gestion de la prise d'otages du théâtre de Moscou de 2002 n'a pas fait l'objet d'une comparaison avec la défaite russo-japonaise de 1905. Associer des évènements de nature différentes et éloignés dans le temps serait taxé d'irrationalité, avec le paradoxe qu'une association proche sera elle jugée plus pertinente. Ainsi, on sera plus enclin à comparer l'accident d'AZF et l'incident à la centrale nucléaire du Blayais en 1999 ou à trouver une cause commune à la catastrophe de Tchernobyl et la déroute de l'URSS en Afghanistan. L'association est autorisée lorsqu'elle est circonscrite dans le temps et l'espace ou lorsque les catégories mises en jeu ont un lien évident et immédiat, alors qu'au Japon, la raison semble à première vue pouvoir vagabonder plus facilement à travers les siècles, les lieux et les idées.

* * *

Au terme de cette partie, nous avons pu constater trois « faits surprenants » qui mettent à l'épreuve les cadres de pensée habituels sur la causalité :

1) Le *premier fait surprenant*, c'est la conclusion d'un accident « Made in Japan » par Kurokawa Kiyoshi dans le rapport d'enquête de la NAIIC. Nous avons décrit le sens de ce « Made in Japan » comme étant une extension de la responsabilité de l'accident à l'ensemble des Japonais, en vertu d'une mentalité spécifique.
2) Ce recours à l'idée d'une mentalité spécifique et unique des Japonais est courant au Japon et se retrouve dans la littérature des *nihonjinron*. La conclusion « Made in Japan » de Kurokawa s'inscrirait donc dans ce courant, ce qui constitue l'hypothèse nippologique pour répondre au premier fait surprenant. Mais cette hypothèse est une impasse car elle ne répond pas à un *deuxième fait surprenant* : les nippologies elles-mêmes incarnent la culture unique de se penser comme culture unique.
3) Enfin, *troisième fait surprenant*, d'autres intellectuels comme le sociologue des sciences Matsumoto Miwao ont évoqué une causalité de même type pour décrire l'accident de Fukushima, parlant d'une structure ou essence commune pour décrire des évènements historiques au Japon de nature différente – défaite de la Seconde Guerre mondiale, accident de la turbine Kanpon dans la marine japonaise, restauration impériale de Meiji en 1868, décennie perdue des années 1990, etc. Ce renvoi permanent d'un évènement à un autre pour l'expliquer questionne sur *l'utilisation extensive d'analogies par les Japonais*.

[33] Lors des entretiens, de nombreux auteurs (Juraku Kohta, Funabashi Yôichi, Kurokawa Kiyoshi) ont mentionné l'ouvrage de Nonaka Ikujirô, « L'Essence de l'échec » (*Shippai no honshitsu* 失敗の本質) qui semble être une référence commune. Ce dernier fut d'ailleurs membre de la Commission d'enquête indépendante dite « société civile » créée par Funabashi Yôichi. Nous revenons longuement sur ce point au chapitre 3.

Ces trois faits relèvent d'un rapprochement surprenant, d'une analogie au sens commun. Au fond, ils sont « surprenants » d'un point de vue occidental, en tant que les liens qu'ils tissent se détachent d'un fond culturel dominé, dans la sphère technique et scientifique, par une certaine forme de causalité. Cette manière d'associer divers évènements entre eux pour leur donner sens évoque ainsi la possibilité d'une causalité fonctionnant différemment de celle traditionnellement admise en Occident.

Pour mieux comprendre cette utilisation potentiellement spécifique des analogies au Japon dans le champ scientifique, nous allons dans un premier temps décrire la spécificité de la pensée causale occidentale, en quoi elle peut contraster avec celle des autres peuples, et comment elle a été remise en question avec notamment deux anthropologues, Philippe Descola et Mary Douglas (1.2). Dans un second temps, à la lumière du débat ontologique sur les manières de mettre en ordre le monde, nous explorerons l'utilisation des analogies au Japon autour de la figure non plus de la *cause* mais du *lien* (1.3).

1.2 De la causalité, vue d'Occident

Les discours sur l'accident de Fukushima comme relevant d'une cause « Made in Japan » interpellent, notamment car ils ne s'appuient pas sur un raisonnement déductif attendu en matière technique, mais sur une analogie avec la défaite de la Seconde Guerre mondiale. Cette forme de causalité se situe donc hors du cadre paradigmatique du débat scientifique traditionnel et l'interroge.

Nous allons donc présenter dans un premier temps ce cadre paradigmatique scientifique qui repose sur une perspective occidentale de la causalité liée à la scission sujet-objet. Nous verrons que loin d'être admis de manière définitive, la causalité déterministe comme seule rationalité possible a fait l'objet d'un âpre débat philosophique en Occident, et a été fragilisée par les anthropologues qui se sont employés à montrer que d'autres formes d'explication causale étaient possibles et tout aussi rationnelles (1.2.1).

Cet intense débat en anthropologie a abouti avec le « tournant ontologique » à faire de la rationalité occidentale une ontologie « naturaliste » qui, replacée parmi d'autres ontologies, n'est alors qu'une des manières possibles de se représenter le monde. Nous nous interrogerons alors sur la rationalité sous-jacente à la causalité « Made in Japan », sur son inclusion possible au sein de l'ontologie « analogiste », et la comparerons avec un exemple de peuple « analogiste » (1.2.2).

Nous verrons enfin, à partir d'hypothèses formulées par l'anthropologue Mary Douglas, que la rationalité japonaise s'incarne aussi dans un rapport particulier au corps, avec l'apprentissage du calcul par abaque, dans une confusion entre le mot et la chose, avec la lecture par idéogramme, et dans une pensée *holiste* où la dissociation sujet-objet n'aurait pas lieu d'être (1.2.3).

1.2.1 La scission sujet-objet

La causalité a subi en Occident de multiples ruptures épistémiques au sein des sciences de la nature et dans la philosophie classique. L'idée de cause se développe au plan théorique d'abord chez Aristote pour expliquer le monde physique et le mouvement qui l'anime et pour lequel il forme sa théorie des quatre causes. La première est la cause *matérielle* qui s'attache à décrire la matière elle-même. Les trois autres s'attachent à une description du mouvement qui anime la matière avec la cause *formelle* qui décrit ses propriétés, la cause *finale* qui met l'accent sur la finalité du mouvement, et enfin la cause *efficiente* qui décrit l'agent de ce mouvement.

C'est cette dernière cause, la cause *efficiente* qui va être principalement retenue par la philosophie occidentale. Descartes avec sa causalité analytique opère une première rupture épistémologique : la cause n'est plus seulement l'agent du processus, elle permet d'expliquer l'effet dans un rapport rationnel de déduction entre les deux évènements. Mais le principe du mouvement lui-même est attribué à Dieu ce qui fait de la causalité cartésienne en réalité un principe ontologique (Descola 1988, 14).

Galilée puis Isaac Newton vont faire voler en éclats les explications mécanistes et liées uniquement à Dieu dans la causalité. Et c'est à partir de cette nouvelle causalité dans le

monde naturel qu'émergent deux théories de la causalité comme inférence de l'esprit chez deux auteurs, le philosophe anglais David Hume et le philosophe allemand Emmanuel Kant.

Une rationalité fondée sur la scission sujet-objet

Se situant à la fois dans la lignée du *cogito, ergo sum* de Descartes, mais aussi contre sa conception des idées innées, les philosophes anglais sont ceux qui se sont le plus interrogés sur cette question. C'est le cas de David Hume, qui dans un essai sur l'entendement humain s'attache à comprendre les fondements de toute réflexion en s'intéressant à la causalité, et en adoptant une posture sceptique (Hume 1748).

Dans son *Enquête sur l'entendement humain*, il distingue les *Impressions*, qui correspondent à nos perceptions les plus vives, des *Idées* qui n'en sont que les reflets dans l'esprit humain. « Toutes nos *idées*, c'est-à-dire nos perceptions les plus faibles, écrit-il, sont les copies de nos *impressions*, c'est-à-dire de nos perceptions les plus vives » (Hume 1748, 64). Alors que la métaphysique avait depuis l'innéisme de Descartes placé l'esprit humain dans la stratosphère des idées, Hume s'inspirant de la philosophie naturelle, le fait redescendre brutalement sur terre et l'ancre à l'expérience physique. En somme, pour reprendre la formule latine de René Descartes, le philosophe anglais aurait pu déclarer « Je suis, donc je pense ». L'idée n'est pas innée comme semble le croire Descartes, mais toujours la copie d'une impression[34].

Ayant posé les prémisses de sa réflexion sur le fonctionnement de l'entendement, Hume déroule alors le fil de son raisonnement. La pensée selon lui s'appuie sur des relations d'idées, qui peuvent soit procéder par *ressemblance* (ou *contiguïté*), soit par *causalité*. C'est cette dernière qui l'intéresse particulièrement car, comme le démontre Hume, elle peut dans de nombreux cas se forger en l'absence de tout raisonnement. En effet, en l'absence d'une connaissance des lois secrètes, les hommes peuvent cependant répondre avec certitude que « le soleil se lèvera demain ». C'est pour eux une chose de fait qui leur apparaît évidente. Leur raisonnement dans ce cas repose sur une relation de cause à effet, qui elle-même procède de l'expérience et non de la raison. Mais Hume propose d'aller plus loin en s'interrogeant sur les fondements même de ces conclusions forgées d'après l'expérience. Celles-ci procèdent d'une *accoutumance*, d'une *habitude*, de la supposition que « le futur sera conforme au passé » ou que des « causes semblables découlent des effets semblables ».

Cela n'a en réalité plus rien à voir avec un raisonnement, mais relève d'une *croyance*. Hume replace ainsi l'imagination au centre de tout raisonnement. « C'est l'imagination [qui] commande à toutes ces idées, et peut les joindre, les mêler et les varier de toutes les façons possibles » écrit-il (Hume 1748, 117). Au-delà d'un simple essai sur l'entendement humain, Hume s'attaque en réalité frontalement à la métaphysique dont il appelle à un vibrant autodafé à la fin de son ouvrage.

Cette vue est cependant lacunaire et s'appuyant sur ces prémisses d'une redéfinition de la rationalité et de la causalité, Kant va fonder sa *critique* de la raison. A la différence de Hume, qui adopte une posture sceptique vis-à-vis de la causalité comme outil de connaissance du réel, Kant fait de la causalité une loi de l'esprit. Sa théorie de la causalité *synthétique* s'appuie sur une distinction entre la chose en soi, inatteignable, et l'objet phénoménal, le seul que la

[34] Influence occidentale ou non, on retrouve cet empirisme chez l'anthropologue japonais Yanagita Kunio qui dans sa « théorie sur les traditions populaires » affirme qu'on ne peut « comprendre » (*wakaru* 分かる) une culture sans y « goûter » (*ajiwau* 味わう) (Didierjean 2004).

connaissance peut atteindre. La causalité devient dès lors l'acte de synthèse par lequel l'entendement construit les objets. De cette loi de l'esprit émerge le modèle déductif d'explication causale permettant une mise en ordre du réel, la production d'énoncés scientifiques. Ce modèle, solide, va fortement influencer les sciences de la nature au point d'aboutir parfois à un réductionnisme absolu chez des auteurs comme Pierre-Simon de Laplace qui avait pour projet une modélisation totale du réel (Descola 1988, 16).

Cette vision d'un rapport causal entre l'esprit et la matière connaît cependant une profonde remise en question par le philosophe américain Charles Sanders Peirce, fondateur du pragmatisme. Peirce rejette en effet la distinction dualiste de la chose en soi et de l'objet phénoménal qui conduit à un rapport de causalité entre les deux univoque où l'esprit représente la chose en soi à partir d'un schème transcendantal indépendant. Pour lui, la vraie distinction n'est pas entre la chose en soi et l'objet phénoménal, mais entre le pensé (*thought*) et l'envisagé (*thought of*) qui sont dans un rapport de *dépendance influxuelle* (De Tienne 1996, 62). Par *influxuel*, Peirce entend un rapport de dépendance équivoque où le monde interne dérive du monde externe le schème qui lui permet de se représenter le monde externe (De Tienne 1996, 64).

De ce rapport influxuel entre l'esprit et la matière découle le pragmatisme et un rejet du déterminisme causal par Peirce qui ouvre la voie à une perception probabiliste du monde et de la pensée. Il conduit aussi très pratiquement à faire chuter la déduction de son trône de la pensée pour y installer l'abduction, un raisonnement subconscient à la source de toute pensée nouvelle, et sur lequel nous reviendrons au chapitre 2.

A la dichotomie classique évoquée plus haut chez Hume entre les relations d'idées de *ressemblance* et celles de *causalité*, Peirce ajoute ainsi une dépendance accidentelle par *influx* dont l'abduction est la pièce-maitresse. Cependant, et malgré ce débat interne sur la causalité en Occident, celle-ci dans sa version déterministe est toujours prédominante dans la manière de se représenter le monde et un autre débat, celui sur la causalité chez les Autres mené par les anthropologues, a contribué à la remise en question de la causalité déterministe.

Causalité chez les Autres

Ce débat interne à l'Occident sur la causalité appelle en effet à être confronté dans une démarche anthropologique aux différents liens d'association des choses existants dans différentes cultures. En effet, au même moment où les philosophes européens s'interrogeaient sur le fonctionnement de la pensée, d'autres observateurs s'interrogèrent sur la manière de penser des « Autres » à mesure que le contact entre les peuples du monde, y compris dans les contrées les plus reculées du *terra incognita*, s'accroissait.

Dans son roman épistolaire *Les Lettres Persanes*, Montesquieu s'amusait du « bourdonnement » de son époque face à la découverte des « Autres », de leur culture et de leur manière d'appréhender le monde, et de l'incompréhension qu'ils suscitent par cette formule célèbre adressée à Rica, « Comment peut-on être Persan ? » (Montesquieu 1721).

Cette incompréhension entre les peuples n'est pas nouvelle. On la voit apparaître en Occident dans le mythe de Babel et la confusion des langues voulue par Dieu. On la retrouve dans la Grèce antique, avec les « barbares » nommés ainsi en raison du langage incompréhensible qu'ils prononcent. Ou encore dans la plupart des tribus qui se désignent généralement par le nom d' « humains », rejetant les « étrangers » au dehors des frontières de l'humanité.

En Occident, la réflexion sur les modes de pensée des Autres se précise cependant avec la controverse de Valladolid (1550-51). Alors que les Amérindiens s'interrogent si les Blancs sont des humains ou des dieux et trempent le corps des Espagnols morts dans de l'eau pour vérifier s'ils sont soumis à putréfaction, les théologiens européens se déchirent pour savoir si les Indiens ont, non pas une âme comme on le dit parfois – le débat a déjà été tranché par le Pape III qui considère que tous les peuples connus ou qui viendraient à être découverts ont une âme – mais s'ils ont une *rationalité égale à celle des hommes blancs* (Lévi-Strauss 2010). Ce débat qui oppose Bartolomé de Las Casas, défenseur des Indiens à Juan Ginés de Sepulveda vise au-delà de cette seule réflexion sur la rationalité des « Autres » à légitimer la colonisation du Nouveau-monde, par des moyens pacifiques ou violents.

On peut considérer à certains égards qu'émerge à ce moment-là une proto-anthropologie en Occident, qui vise simultanément à comprendre les Autres et à légitimer leur asservissement. De fait, les premières études ethnographiques sont effectuées dans un contexte colonial et servent aux autorités à améliorer le système en place. La discipline ethnographique qui prend ses lettres de noblesse au XVIIIe siècle dans différentes sociétés privées a son destin lié au colonialisme pendant plus d'un siècle et mettra du temps à se débarrasser des scories du racisme, puis de sa pensée *évolutionniste* qui place les différentes sociétés humaines sur un continuum historique allant des sociétés dîtes « primitives » à la modernité occidentale. Le courant du *diffusionnisme* qui se développe au début du XXe siècle, notamment dans l'anthropologie américaine, remet une première fois en cause l'évolutionnisme, en l'attaquant notamment sur la hiérarchisation des sociétés qui est une de ses caractéristiques principales. Mais ce courant théorique ne remet pas totalement en question la perspective historiciste dans lequel s'inscrit encore l'anthropologie.

Il faut attendre l'apparition du courant du *culturalisme* pour que l'idée même d'une rationalité évolutive corrélée à un historisme soit battue en brèche. Le début du second XXe siècle s'ouvre sur une volonté affirmée de l'anthropologie de se séparer définitivement de son approche historiciste et raciste, notamment avec le texte *Race et histoire* de Claude Lévi-Strauss en 1952. Répondant à une commande de l'Unesco sur le problème du racisme au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'anthropologue entend non seulement combattre les thèses sur les races de Gobineau, mais aussi critiquer la perspective historiciste dans lequel se sont inscrits différents courants comme le matérialisme historique ou le diffusionnisme (Lévi-Strauss 1952).

La discipline est prête pour l'émergence alors d'un nouveau courant, le *structuralisme*, que Claude Lévi-Strauss développe dans *Les Structures élémentaires de la parenté* et qu'il va poursuivre avec *Anthropologie structurale* où il répond à un certain nombre de controverses. Dans ces deux ouvrages, Lévi-Strauss ne s'attache plus à une description linéaire et située dans le temps des cultures mais à une analyse synchronique de leurs structures pour décrire les faits humains (Lévi-Strauss 1949). Claude Lévi-Strauss s'inspire pour cela du structuralisme développé en linguistique dont il emprunte la méthode phonologique de Troubetzkoy et qui se décompose ainsi (Lévi-Strauss 1958, 46):

1) Passer de l'étude des phénomènes linguistiques conscients à celle de leur infrastructure inconsciente.
2) Refus de traiter les termes comme des entités indépendantes, prenant au contraire comme base de l'analyse les relations entre les termes.
3) Introduit la notion de système.

4) Vise à la découverte de lois générales, soit trouvées par induction, soit déduites logiquement.

D'après Philippe Descola, ce structuralisme lévi-straussien se construit précisément contre l'historicisme : « Contre l'historicisme, et sa foi naïve dans l'explication par les causes antécédentes, il faut rappeler avec force que seule la connaissance de la structure d'un phénomène permet de s'interroger de façon pertinente sur ses origines » (Descola 2005, 17). L'anthropologie, au sein même de sa méthode, remet donc en question la causalité déterministe pour expliquer les phénomènes qu'elle étudie.

Les anthropologues s'interrogent de plus sur les différentes manières de penser, un découpage conceptuel qui ne se fait pas en raison de capacités intellectuelles différentes, mais en fonction d'intérêts différents. S'opposant à l'évolutionnisme de Frazer qui voyait la magie comme l'antichambre de la religion et de la science, Marcel Mauss décrit le premier la pensée magique, non pas comme une pensée irrationnelle s'abandonnant à la loi des sympathies, mais comme une « gigantesque variation sur le thème du principe de causalité » (Mauss 1950, 56) s'organisant autour de l'idée d'une force magique, ici le *mana*, qui unifie la cause à l'effet et le sujet à l'objet.

Dans son *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, il montre que la pensée magique et scientifique ne sont pas fondamentalement différentes et visent la même fin, à savoir « connaître la nature » (Mauss 1950, 136). Leur méthode même repose sur une base commune, la classification des étants s'organisant au regard d'un tout extérieur et relationnel, que Mauss symbolise par le *mana* et qu'il n'hésite pas à rapprocher de la *phusis* chez les Grecs. Ainsi, non seulement Mauss décrit la magie comme un « système d'inductions *a priori* », mais plus encore il considère que c'est par la magie que les hommes « ont appris à induire » (Mauss 1950, 119). Il évoque même la possibilité que les notions de force, de cause, de fin, de substance, sont en partie les restes de « vieilles habitudes d'esprit » (Mauss 1950, 137), renouant ainsi avec une forme d'évolutionnisme mais en inversant la donne : ce n'est plus la magie qui est une science primitive telle que l'a décrite par Frazer, c'est la science qui renferme en son sein, comme un secret honteux, une pensée magique prémoderne.

Reprenant cette idée d'une pensée magique proche de la pensée scientifique, Claude Lévi-Strauss décrit la pensée sauvage comme « se distingu[ant] moins de la science par l'ignorance ou le déclin du déterminisme, que par une exigence de déterminisme plus impérieuse et plus intransigeante » (Lévi-Strauss 1962, 23). Cette pensée « anticipe » et permet, comme l'a montré Edward Evans-Pritchard, d'avoir une « intervention corrective » (Descola 2005, 19). Certains faits montrent en effet qu'une pensée relevant de l'intuition peut parfois aller plus vite qu'un raisonnement causal plus déterministe. Cela emmènera Lévi-Strauss à établir sa fameuse distinction entre le *bricoleur* et *l'ingénieur* (Lévi-Strauss 1962, 31).

Evans-Pritchard fut un des anthropologues les plus actifs à remettre en question l'unicité de la causalité occidentale, et à montrer que des pensées magiques pouvaient être tout aussi rationnelles. Dans son célèbre ouvrage *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*, il explique avoir voulu plutôt comprendre « comment » les Azandés pensent avec la magie plutôt que « pourquoi » ils pensent ainsi, c'est-à-dire qu'à la différence de ses prédécesseurs comme Frazer et Mauss, il ne tente plus d'expliquer la croyance de la magie, mais son fonctionnement en adoptant le point du vue des Azandés et utilisant leur vocable (Evans-Pritchard 1972, 31). Ainsi il peut pleinement exposer leur logique, fonctionnant autour d'une « cause coopérante ».

Partagé aujourd'hui entre la République démocratique du Congo, le Soudan du Sud et la République centrafricaine, le peuple zandé qu'étudie l'anthropologue britannique est divisé en plusieurs tribus chacune dominée par un roi. Les femmes sont traditionnellement perçues comme inférieures aux hommes, et le droit d'ainesse prédomine. En 1905, le roi Gbudwé est tué et le pays zandé passe sous domination anglo-égyptienne. Le bouleversement culturel est important, l'autorité des rois sur leur tribu et des hommes sur les femmes étant sapés par le nouveau code colonial. Ce code récuse de plus la sorcellerie et les différentes pratiques magico-religieuses qui sont au cœur de la cosmologie zandé. C'est vingt et an après la mort du roi Gbudwé que commence l'enquête de terrain d'Evans-Pritchard. La croyance en la sorcellerie est encore forte chez les Azandés et continue de structurer leurs relations sociales, mais d'aucuns s'accordent à dire que cette tradition a décliné par rapport au temps du roi Gbudwé. « *Ceux qui avaient connu son règne,* écrit Evans-Pritchard*, s'en ressouvenaient avec tristesse. Pour eux, c'était l'Age d'or de la loi et de la coutume* » (Evans-Pritchard 1972, 48).

Le cœur de la sorcellerie zandé se trouve dans le *mangu*, une substance située dans l'abdomen et que l'on cherche à trouver lors d'autopsies dans les intestins d'un défunt pour prouver qu'il est sorcier. De par sa matérialité, la sorcellerie se transmet de manière héréditaire de père en fils et de mère en fille. Tous les hommes peuvent *a priori* être des sorciers et ensorceler hommes et femmes. Les femmes aussi peuvent être sorcières mais elles n'ensorcellent généralement que des femmes. Les devins et les oracles, souvent proches des princes, sont les seuls à pouvoir désigner qui est sorcier. Cette proximité du pouvoir fait que le plus souvent, princes et riches échappent aux accusations de sorcellerie, ce qui renforce leur légitimité. Dans la culture zandé, la mort, la maladie et le malheur sont liés nécessairement à la sorcellerie. La mort doit être suivie d'une vengeance sur le sorcier. Cette vengeance s'exprime soit par une compensation, un dédommagement payé par le sorcier, soit par sa mort s'il refuse.

Si la sorcellerie a une origine physique, son mode d'action est proprement psychique. Ainsi, *mbisimo mangu*, l' « âme de la sorcellerie », est le vecteur qui se déplace du corps du sorcier vers le corps de la victime et se manifeste sous la forme d'une lumière. A ce sujet, Evans-Pritchard offre l'un des passages les plus étonnants de son livre. L'auteur raconte, alors qu'il était hors de sa case une nuit, avoir vue une lumière vive se déplacer. La suivant, il s'aperçut qu'elle se dirigea au bout de quelques instants vers la ferme d'un dénommé Tupoi, puis disparut comme si elle était entrée à l'intérieur. Quelques temps plus tard, un vieux parent de Tupoi décéda. Ce qui est remarquable dans ce paragraphe est la banalité avec laquelle Evans-Pritchard annonce n'avoir « vu qu'une seule fois la sorcellerie en route » (Evans-Pritchard 1972, 67). Visiblement surprit lui-même par sa propre croyance en la sorcellerie alors qu'il vit avec les Azandés, il en donne la clé à la fin de sa description en notant que « cet évènement [la mort du parent de Tupoi] expliquait pleinement la lumière que j'avais vu » (Evans-Pritchard 1972, 67). A défaut d'avoir une explication causale pour le premier évènement, la lumière vive en mouvement, la causalité de la sorcellerie offrait une explication qui trouvait à la mort du parent de Tupoi, ou pour le dire plus précisément, donnait un sens à cet évènement.

Evans-Pritchard note plus tard que cette croyance en la causalité de la sorcellerie n'interfère pas avec d'autres liens de causalité, plus proche du déterminisme : le parent de Tupoi peut certes être mort en raison d'une maladie, cela n'enlève en rien le rôle de la causalité de la sorcellerie qui vient donner du sens au hasard, en expliquant que justement rien n'arrive par hasard. C'est ce qu'Evans-Pritchard appelle une « cause coopérante ». La croyance en la sorcellerie est considérée ainsi par les Azandés comme la cause première déclenchant tous les

autres malheurs. Comme chez Hume, la causalité repose sur des croyances, c'est-à-dire des habitudes de l'esprit.

Un point aveugle : le biais culturel des anthropologues occidentaux

On le voit, la compréhension des différents modes de pensée demeure une question centrale pour les anthropologues. Il reste cependant encore une limite chez eux pour penser la réflexion dans les autres cultures que la leur : le fait que les anthropologues s'interrogent à partir de leur propre culture, s'en servant comme d'un étalon pour appréhender toutes les cultures. Cette absence de recul sur sa propre culture a fait l'objet d'un débat en Occident. Depuis *Les mots et les choses* de Michel Foucault, on sait que la naissance de l'homme en tant qu'objet de savoir et non plus sujet pensant est un évènement tardif et probablement inédit dans l'histoire de l'humanité. L'autonomie de la nature, et l'émergence du dualisme nature/culture qui en résulte sont à la fois restreint dans l'espace et le temps – en somme, ils se produisent dans l'Europe du XVIIe siècle. Il y a eu depuis une remise en question de la scission objet-sujet et du dualisme nature-culture par différents penseurs, notamment en philosophie, en anthropologie et en économie avec la critique de la toute-puissance rationnelle de l'*homo oeconomicus* (Dupuy 1994; Douglas 2003).

Parmi ces penseurs d'un paradigme culturel proprement occidental et d'une rationalité spécifique attenante, le sociologue des sciences Bruno Latour systématisa l'idée que la modernité européenne n'avait pas le monopole de l'« esprit rationnel ». C'était déjà porter un coup dur à la pensée déterministe occidentale qui avait construit sa gloire et son universalité sur cette rationalité unique, destinée à devenir universelle.

Bruno Latour considère en effet que la « coupure épistémologique » à l'origine de la différence entre les Modernes et les peuples « primitifs », entre la « pensée sauvage » et la « pensée civilisée », entre la « science » et le « bricolage » pour reprendre l'expression de Claude Lévi-Strauss, est une cause trop lourde. Tout fonctionne comme si la modernité occidentale avait, d'une part, voulu légitimer en forçant le trait sa propre domination sur les autres cultures en proclamant une vérité tautologique – « l'esprit rationnel est l'esprit rationnel » – et, d'autre part, avait tenté d'échapper aux abîmes vers lesquels la menait les flots tumultueux d'un relativisme absolu. Bruno Latour propose alors de se détacher de l'« esprit primitif », pour « flotter sur le relativisme » et retrouver des causes plus simples (Latour 2006, 35).

En effet, il part du postulat qu'il n'y a pas plus de « pensée primitive » qu'il n'y a de mutations de l'esprit : « Au lieu de nous précipiter dans l'esprit, pourquoi ne pas regarder les mains, les yeux et le contexte matériel de ceux qui savent » (Latour 2006, 38). Ce serait en effet dans ces petits « détails » qui n'en sont en réalité pas, que se trouverait la vraie différence de rationalisation du monde. En somme, les « sauvages » comme les « civilisés » n'auraient aucune différence de perception du monde mais opéreraient des choix les emmenant à mobiliser ou non les éléments perçus, et à capitaliser ou non sur ces éléments. Tout ne serait qu'affaire de choix de catégorisations différentes, menant à des enchainements logiques différents, formant ce que Latour a appelé ailleurs des « socio-logiques » (Latour 2005).

C'est donc non pas dans l' « esprit » des européens du XVIIe siècle que se serait opérée une révolution copernicienne, mais plus simplement dans les techniques d'inscriptions, qui en retour seraient au cœur du façonnement de la raison. C'est parce que le perspectivisme est

introduit dans l'art au XVIe siècle, que le regard se retrouve comme rationalisé, et l'œil mobilisé. Combiné à la naissance de l'imprimerie, l'homme du XVIIe acquiert une vision synoptique du monde et voit soudain surgir face à lui des contradictions. En parallèle, c'est parce que les Européens font le choix de « capitaliser » sur les nouvelles techniques d'inscription comme la cartographie, alors que les Chinois n'y voient qu'un instrument « intermédiaire », qu'une accumulation de capital inédite devient possible sur cette portion du globe qui devient un « centre » (Latour 2005, 514).

A partir de là, on peut considérer avec Latour que toutes les sciences, y compris l'anthropologie, ne sont que les produits de ces instruments d'inscriptions. « Nos » ethnographes, en effet, parcourent le monde, en rapportent des éléments de la culture des « Autres » qui mis en perspective « deviennent synoptiquement visibles » (Latour 2006, 52). Aussitôt surgissent des contradictions, et l'anthropologue, se voit sommé d'y mettre de l'ordre pour produire de l'intelligible :

> « Le seul moyen de résoudre ces contradictions c'est de faire de chaque culture une totalité close et immobile qui comprend le monde à sa façon, symbolique et bizarre, pendant que "nous", qui les voyons toutes ensemble, considérons à la fois le monde tel qu'il est et les visions déformée que les "autres" cultures en ont » (Latour 2006, 52).

Cela emmène Latour à conclure que ce grand partage du monde entre les Modernes et les primitifs ne serait qu'une « vue de l'esprit » et à remettre en cause en cause l'idée même de modernité. Plus tard, dans *la science en action*, il reprochera au détour d'un paragraphe à l'anthropologie de s'être laissé enfermer dans cette discipline, les anthropologues s'étant penchés sur la « pensée sauvage », sans s'intéresser à ce que pouvait bien dire la « pensée civilisée » (Latour 2005, 53).

Prenant acte de ce sérieux revers infligé au dualisme sujet-objet, qui l'a littéralement fait descendre des cieux de l'abstraction pour le ramener dans sa dimension sociale, face à ses instruments de travail, l'anthropologue Philippe Descola cherche à ne plus se laisser enfermer dans le dualisme nature-culture, et reformule un cadre théorique où le *naturalisme* serait remis à sa place au milieu des autres cultures. S'inscrivant dans cette lignée, il n'en garde pas moins le besoin de classer les cultures rationnellement selon de nouveaux critères.

1.2.2 Rationalités et ontologies

Ancien élève de Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola a en effet par ses travaux sur les relations entre humains et non-humains perçu les limites d'une anthropologie ayant extirpé l'homme de son milieu, les limites du dualisme nature-culture qui ne serait finalement qu'une perception du monde propre aux Occidentaux. Dans son ouvrage *Par-delà nature et culture* (2005) il propose une nouvelle nomenclature des différents modes de relations des hommes au monde, incluant celle propre aux Occidentaux, le naturalisme, sur lequel se sont bâties à la fois l'anthropologie occidentale et la logique (Descola 2005) et en formulant une nouvelle qui pourrait nous guider dans notre compréhension des analogies des scientifiques japonais : l'analogisme.

Dépasser le dualisme entre Nature et Culture

Philippe Descola reconnait quelques avantages à la vision d'un monde scindé entre la nature et la culture, notamment le progrès scientifique et l'aspiration au progrès politique que cette

approche a autorisé. Cependant, adopter cette vision du monde comme étalon ne permet pas de comprendre les autres cultures. Il appelle de ses vœux à une remise en question du dualisme nature et culture et à la création d'une « anthropologie moniste ». Cette nouvelle anthropologie n'aurait plus seulement pour objet l'*anthropos*, mais « toute cette collectivité des existants liée à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage » (Descola 2005, 19).

Philippe Descola propose de redéfinir l'ensemble des ontologies humaines, y compris celle de la modernité occidentale. Après avoir dressé un inventaire des incohérences du dualisme nature et culture confronté aux terrains ethnographiques sur divers continents, il propose un nouveau cadre théorique pour faire de l'anthropologie. Ainsi, plutôt que de vouloir rapprocher à tout prix les autres cultures de « nous », dans le but louable de combattre le racisme comme l'a fait l'anthropologie moderne, Descola propose de renverser la table et de « situer notre propre existence comme un cas particulier au sein d'une grammaire générale des cosmologies » (Descola 2005, 164‑65). C'est ce qu'il fait en distinguant quatre grandes ontologies pour expliquer les différentes représentations du monde chez les humains : l'animisme, le totémisme, le naturalisme et une quatrième, l'analogisme, qu'il crée de toutes pièces.

Si Descola s'éloigne de Lévi-Strauss par rapport à son concept du dualisme nature/culture, il n'en reste pas moins qu'il s'inscrit dans la lignée de ses travaux sur le structuralisme. C'est dans l'inconscient des « schèmes de la pratique » qu'il va chercher les éléments de base à la construction de ces ontologies. Les « schèmes conceptuels » d'après le concept de Lévi-Strauss élaboré dans *La Pensée sauvage* reste pour lui la clé de l'articulation entre l'intelligible et l'empirique (Lévi-Strauss 1962). Lévi-Strauss s'est bien entendu inspiré pour son concept du « schématisme transcendantal » de Kant qui relie de manière causale l'objet à un concept qui en est le reflet, lui-même écrivant dans la lignée de David Hume et de sa distinction entre les idées et les impressions auxquelles elles s'appliquent. Mais Lévi-Strauss s'est aussi inspiré des schèmes tels que l'a décrit le psychologue du développement Jean Piaget, que l'on pourrait décrire comme les unités élémentaires de la pensée que l'enfant se forge au contact du monde extérieur et qui à l'âge adulte deviendront les noyaux d'un savoir-faire adaptable à un grand nombre de situations. C'est cette définition que reprend Philippe Descola pour qui le « schème est une représentation interne d'une classe de situations permettant à l'organisme d'agir de façon cohérente et coordonnée chaque fois qu'il confronte des situations analogues » (Descola 2005, 180‑81).

On peut distinguer deux types de schèmes. Les schèmes universels qui seraient propres à l'ensemble de l'humanité, et les « schèmes acquis » qui émergent dans un contexte culturel donné. Bien que ne rejetant pas entièrement l'existence des premiers, Descola met l'accent plus particulièrement sur les schèmes acquis, ou comme ils les dénomment, les « schèmes collectifs ». Il définit ces schèmes collectifs comme « des dispositions psychiques, sensori-motrices et émotionnelles, intériorisées grâce à l'expérience acquise dans un milieu social donné » (Descola 2005, 190). L'usage de ces schèmes permet aux êtres humains d'un groupe donné d'exercer trois compétences :

> « (1) « structurer de façon sélective le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits et processus observables de l'environnement » (2) « organiser toute l'activité pratique que l'expression de la pensée et des émotions selon des scénarios relativement standardisés » (3) « fournir un cadre pour des interprétations typiques des comportements ou

d'évènements, interprétations admissibles et communicables au sein de la communauté où les habitudes de vie qu'elles traduisent sont acceptées comme normales. » (Descola 2005, 190)

Il observe également, comme le fait Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale*, que la plupart de ces schèmes sont non-réflexifs, c'est-à-dire qu'on ne peut les repérer que par leurs effets. En somme, les schèmes relèvent de l'ordre de l'inconscient de la pensée humaine, un travail de fond qui sélectionne, classifie et oriente les différentes perceptions pour produire une pensée consciente. A la surface, les pensées des humains expriment ainsi les différentes ontologies ou rapport au monde desquelles elles émergent.

Pour définir les différentes ontologies de la pensée humaine, Descola distingue sept schèmes de la pratique élémentaires : l'*identification*, la *relation*, la *temporalité*, la *spatialisation*, la *figuration*, la *médiation*, et la *catégorisation*. Les deux premiers seulement suffisent selon lui à rendre compte des principes de base des différentes cosmologies. Le choix opéré par Descola semble surtout correspondre au domaine qu'il connaît le mieux, à savoir les rapports d'identification et de relation qui unissent les humains aux non-humains dans différentes sociétés humaines, notamment les Achuar qu'il a étudié dans son premier travail ethnographique. Cependant, si identification et relation constituent le socle de son modèle de déconstruction du dualisme nature-culture, il est tout à fait possible d'imaginer que le choix d'autre schèmes comme la *temporalité* et la *spatialisation* a une valeur heuristique tout aussi importante et pourrait conduire à la définition d'ontologies différentes, comme l'a esquissé le linguiste Katô Shûichi (Katô 2009).

Pour l'instant, tenons-nous en aux deux schèmes – *identification* et *relation* – qui permettent à Descola de construire son modèle des quatre ontologies. Par *identification*, Descola entend un « schème général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue », tandis que par *relation*, il décrit des « rapports externes entre des êtres et des choses repérables dans des comportements typiques et susceptibles de recevoir une traduction partielle dans des normes sociales concrètes » (Descola 2005, 206). Ces deux modalités de structuration de l'expérience individuelle et collective se forment au contact des autres « étants », des non-humains. A eux et à nous sont reconnus deux caractéristiques fondamentales, l'*intériorité* et la *physicalité*.

Ce rapport d'identification et de relation intériorité-physicalité semble commun à toutes les sociétés humaines, et il vient en quelque sorte remplacer le dualisme de nature et culture dans la pensée de Descola. Avec l'*intériorité*, nous retrouvons un peu de l' « entendement » qui a intéressé les philosophes européens depuis le XVIIe siècle. Descola en donne une définition assez large pour recouvrir l'ensemble des cultures humaines. L'intériorité serait ainsi une « gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou rêves » (Descola 2005, 211). La *physicalité*, par contraste, concerne « la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les habitus par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particulier » (Descola 2005, 213).

C'est à partir des différentes combinaisons entre intériorité et physicalité que Descola distingue les quatre ontologies : l'*animisme* fondé sur la ressemblance des intériorités et la

différence des physicalités ; le *totémisme* fondé sur la ressemblance des intériorités et la ressemblance des physicalités ; le *naturalisme* fondé sur la différence des intériorités et la ressemblance des physicalités ; et l'*analogisme* fondé sur la différence des intériorités et la différence des physicalités :

ressemblance des intériorités différence des physicalités	*animisme*	*totémisme*	ressemblance des intériorités ressemblance des physicalités
différence des intériorités ressemblance des physicalités	*naturalisme*	*analogisme*	différence des intériorités différence des physicalités

Tableau 2. Les quatre ontologies chez Descola

Une ontologie nouvelle : l'analogisme

Certains de ces termes, notamment le totémisme, existent déjà dans la littérature anthropologique, ce qui oblige Descola à le redéfinir en partie. Cela n'enlève en rien cependant le caractère nouveau de cette façon de distinguer les ontologies humaines, en incluant le naturalisme comme une ontologie à part entière, et en créant une ontologie nouvelle, l'analogisme. Comme elle nous intéresse particulièrement en raison de l'utilisation d'analogies par des intellectuels japonais sur l'accident de Fukushima, donnons *in extenso* la définition que donne Philippe Descola de cette ontologie :

> « [Il s'agit] d'un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnés dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. » (Descola 2005, 351)

Peut-on y inclure alors le Japon ? La question est infiniment complexe en raison de la culture hybride des Japonais, façonnée par des influences diverses. On sait que Descola intègre notamment la Chine antique à cette ontologie, en raison de la géomancie et du taoïsme qui typiquement, dans un monde perçu comme fracturé – les « 10 000 essences » – redonne du sens par la circulation du *ki* 気. Ce « souffle vital » est très présent dans le langage courant au Japon ce qui révèle l'influence qu'ont eu les philosophies chinoises dans l'archipel nippon. De même, les philosophes japonais de l'école de Kyôto, en particulier Watsujii Tetsurô, renforcèrent cette ontologie analogique en développant une pensée du « milieu », *fûdo* 風土 (littéralement, le « vent soufflant sur la terre »).

Cependant, le Japon a également une religion autochtone réputée animiste, le *shintô* 神道 (littéralement la « voie des dieux »), qui joue un rôle central dans la spiritualité des Japonais. Celle-ci, dont le vocabulaire fut emprunté au taoïsme, s'hybride également avec le bouddhisme dans un syncrétisme religieux très particulier. Par ailleurs, l'influence occidentale n'est pas à négliger depuis la restauration de Meiji en 1868.

Le Japon semble être donc un exemple typique montrant que les ontologies ne peuvent être pensées comme des compartiments rigides. Descola, à la suite du débat que provoqua la parution de *Par-delà nature et culture* en 2005, reconnaît lui-même que ces quatre ontologies ne sont pas exclusives et qu'elles peuvent autoriser la présence des autres modes à l'état d'ébauche, ce qui nous permettrait de tenter d'inscrire le Japon contemporain dans une ontologie hybride, combinant l'analogisme en majeure avec d'autres ontologies, dont le naturalisme, en mineure. C'est ce qu'il reconnaissait lui-même dans une interview à la presse :

> « Au Japon, on est face à un mélange très original, une composition entre un fonds animiste, manifeste dans le shintoïsme populaire des campagnes, un fonds analogiste avec la tradition du bouddhisme importée de Chine et de Corée, et un fonds naturaliste depuis la révolution Meiji et l'appropriation des sciences et des systèmes techniques européens. Voilà un exemple d'hybridité passionnant. »[35]

Soulignons que l'analogie, dominante dans l'Europe de la Renaissance, prenait une forme organiciste où l'homme était le lieu de rencontre des similitudes, un point « saturé d'analogies » (Foucault 1966)[36], tandis que l'analogie au Japon vise dans un monde perçu comme fracturé et chaotique à redonner du sens, en reliant les choses dans un réseau très spécifique, le *aida* 間, sur lequel nous reviendrons plus tard.

Fournissant une base ontologique, l'analogisme ne fournit pas d'explication poussée pour autant à la manière dont fonctionne ce mode de raisonnement, notamment pour saisir comment il s'opère chez les chercheurs japonais qui ont analysé Fukushima. Bien que l'ontologie pour Descola oriente le regard et la manière de raisonner sur le monde par l'entremise des schèmes collectifs, il ne définit jamais en détails la conséquence concrète de l'ontologie sur la rationalité. De fait, l'analogie est ici décrite comme un rapport au monde plutôt que comme un mode de raisonnement clairement identifié. Mary Douglas, qui a étudié une forme de pensée analogique à partir de son principal terrain, le peuple Lele du Kasai, ébauche elle une possible articulation entre ontologie analogiste et le raisonnement analogique, notamment en s'intéressant à l'efficience de cette forme de classification.

L'analogie chez les Lele du Kasai

Mary Douglas qui a réalisé son ethnographie sur les Lele du Kasai, situé dans l'actuelle république démocratique du Congo, s'intéresse au symbolisme dans leur culture en se situant dans la lignée des travaux de Durkheim sur *les formes élémentaires de la vie religieuse*, mais en le critiquant pour son retard à comprendre l'intérêt du relativisme dans lequel elle s'inscrit.

---

[35] Interview de Philippe Descola, « Recomposer le monde avec les non humains », *Les Inrockuptibles*, 18 novembre 2014 [En ligne] https://www.lesinrocks.com/2014/11/18/livres/livres/philippe-descola-les-humains

[36] Le corps humain a cependant servi de modèle pour penser le monde extérieur dans de nombreuses cultures. Ainsi, Georges Devereux fait remarquer que le système décimal, largement partagé dans le monde se base sur les dix doigts de la main (Devereux 1980, 229-30).

Le sociologue français se serait limité selon elle à montrer « des Indiens emplumés et des Aborigènes peints », plutôt que la « structure sociale de nos esprits ». Sa critique du naturalisme et de la philosophie occidentale, cherchant à tout prix à chercher la rationalité dans la logique et les mathématiques est sans appel. « Il est aujourd'hui devenu anachronique de croire que notre monde est plus correctement arrimé grâce à notre connaissance que celui qui serait fondé sur le pouvoir du Pangolin »[37] écrit-elle dans une formule provocatrice mettant en parallèle la modernité occidentale et la croyance des Lele (Douglas 1975, 20-21). Plus tard dans sa carrière, une partie de ses travaux consistera à déconstruire la pertinence de l'acteur rationnel en économie (Douglas 2003).

Selon Douglas, l'idée centrale qui structure l'existence des Lele et leurs comportements est la croyance en la vertu du *buhonyi* que l'on peut traduire par modestie, honte, timidité. C'est la caractéristique de l'homme civilisé, offusqué face à tout ce qui est impur, grossier, en somme ce que les Lele appellent le *hama*. C'est à partir de cette opposition entre *buhonyi* et *hama* que les Lele structurent leur monde et dressent une taxinomie de tous les êtres qui l'habitent et leurs comportements : animaux, aliments, comportements, sexes, etc. Ce qui peut paraître normal pour un Européen comme boire du lait ou manger des œufs, dégoute ici les Lele qui désignent ces pratiques alimentaires comme *hama*. A partir de ce partage du monde entre le pur et l'impur, les Lele tressent une chaîne d'analogies donnant sens au monde à partir des catégories *buhonyi* et *hama*. Est *buhonyi* la main droite qui sert à manger ou à faire un travail manuel noble, les hommes, la forêt qui est fertile, etc. A l'inverse, est *hama* la main gauche qui sert à la toilette intime, les femmes, le *grassland* qui est non-fertile, etc.[38] Les analogues peuvent s'exprimer de cette manière :

buhonyi ⟶ main droite ⟶ hommes ⟶ forêt

hama ⟶ main gauche ⟶ femmes ⟶ grassland

Figure 2. Exemples d'analogies chez les Lele

D'autres oppositions structurantes, à l'instar de celles opposant le *tende* (« l'amont ») à l'*angele* (« l'aval ») existent chez les Lele mais elles viennent se superposer à celle du *buhonyi* pour le tende et à celle du *hama* pour l'angele. Dans ces analogies avec les non-humains, les animaux occupent une place particulière. Un de ces animaux fait même l'objet d'un culte spécifique, le pangolin, en raison de ses caractéristiques exceptionnelles et de l'impossibilité de le classer dans la taxinomie courante. Les Lele le décrivent ainsi comme « un animal avec le corps et la queue d'un poisson, recouvert d'écailles, qui a quatre pattes et peut monter dans les arbres » (Douglas 1975, 33). La symbolique est primordiale pour les Lele, notamment les symboles de la fertilité. Celle-ci est effet contrôlée par les esprits de la forêt et des choses aquatiques, caractéristiques que combine le pangolin. Ainsi, pour les Lele, le pangolin est le parangon de la fertilité.

[37] Notre traduction. Idem pour celles qui suivent.

[38] On retrouve cette analogie du pur et de l'impur lié à la main droite et la main gauche dans d'autres aires culturelles comme les Philippines, le monde arabe ou la Grèce antique. La droite est souvent liée au pur et au bien sans doute pour des raisons liées à une prédominance des droitiers (à l'exception des Romains).

Pour Mary Douglas, le fait que ce symbole soit basé sur une information fausse n'est pas une difficulté, car cela ne modifie en rien la rationalité interne propre à la pensée des Lele. « Un symbole basé sur une information fausse peut être complètement efficace en tant que symbole, aussi longtemps que la fable en question est bien connue » (Douglas 1975, 44). Tout raisonnement est en réalité ancré nécessairement dans une ontologie, qu'elle soit naturaliste, animiste ou totémiste, fournissant du sens au monde, et permettant grâce à la rationalité interne d'agir efficacement.

1.2.3 Regard anthropologique sur le Japon

Nous aimerions ici conclure ce tour d'horizon sur les causalités du point de vue de l'Occident, par des regards d'anthropologues occidentaux sur la rationalité des Japonais. Dans la lignée de ces travaux sur des formes de rationalités différentes, Mary Douglas s'est justement penchée sur le cas du Japon. Dans un article sur le risque, *Risk and Danger*, elle s'est interrogée sur la manière dont les Japonais perçoivent ce risque et auraient développé un « avantage culturel à penser par probabilités » (Douglas 2003, 51), qui s'expliquerait par l'enseignement des mathématiques, la forme littéraire, et une forme ancienne de société.

L'abaque : une absence de scission corps-esprit

Tout d'abord, l'utilisation de l'abaque (*soroban* 算盤 en japonais) par les écoliers en Asie, et particulièrement au Japon, suggère d'après Mary Douglas que les enfants japonais sont familiarisés dès le plus jeune âge à la manipulation de transformations mathématiques complexes, ce qui leur donnerait un avantage dans la résolution de problèmes probabilistes :

> « The abacus is an apparently simple device which performs complex mathematical operations. In Japan, as in Korea and other South Asian countries, every man, woman and child can learn the abacus, and in fact a large percentage go to abacus summer school. I understand that it would be controversial to claim that early familiarity with and regular use of high powered mathematical transformations would make for a special facility for thinking in terms of complex systems. I am told that Professor Takeshi Hatta's research suggests, to the contrary, that proficient abacus users work like touch typists, automatically and without giving any thought to the process that they have mastered. Even so I am loath to give up the idea that the little Japanese children are in a habit of systems thinking which puts them ahead of little European children if they were asked to solve formal probability problems. » (Douglas 2003, 52)

Son exemple nous rappelle les travaux d'un mathématicien japonais, Morita Masao, qui dans son livre « Le corps qui calcule » (*sûgaku suru shintai* 数学する身体) insiste sur le rapport physique et non abstrait aux mathématiques. Car si le Japon et le reste de l'Asie forment des enfants si rapides en calcul mental, c'est qu'ils leur apprennent à mobiliser leurs corps et leurs sens dans le calcul. La pratique du *soroban* doit être comprise comme un art martial, c'est-à-dire une technique du corps. Les compétences dans la maitrise du *soroban* sont d'ailleurs classées comme les arts martiaux en *kyû* 級 et *dan* 段. Il faut aussi pour travailler dans l'administration japonaise maitriser un certain niveau en *soroban*.

Surtout, la pratique du *soroban* est accompagnée d'une autre technique, le *anzan* 暗算 que l'on traduit par « calcul mental », mais qui est en réalité autre chose. Littéralement « calcul dans le noir », c'est-à-dire à l'aveugle, le *anzan* consiste à visualiser un *soroban* imaginaire pour calculer dessus, d'où les mouvements de mains et de doigts erratiques des enfants pratiquant cette technique en compétition. Il s'agirait ainsi de faire *comme si* on avait un

boulier dans les mains. Ce qui est particulièrement intéressant ici est l'absence d'abstraction dans la manière de calculer, un rapport au corps et une visualisation iconique de ce rapport.

D'ailleurs, Morita Masao s'emploie à définir les mathématiques d'une manière différente. Le terme pour « mathématiques » en japonais est *sûgaku* 数学, l' « étude des nombres », un sens éloigné du grec *máthêma* μάθημα qui signifiait selon lui « prendre quelque chose que l'on a déjà ». Il lui préfère un autre terme, forgé par le mathématicien Oka Kiyoshi, celui de *jôcho* 情緒 qu'il est malaisé de traduire, voire impossible selon lui. Pour notre part, à partir de l'étymologie nous proposerons de le traduire par « réflexivité des sens ». C'est donc cela en quoi consisteraient les mathématiques qui selon lui ne sont basées ni sur des nombres, ni sur des calculs, ni même sur de la logique mais sur une « rencontre avec soi-même, une rencontre avec son univers intérieur, son *jôcho* ». Préconisant que les mathématiques sont un art au même titre que la musique, et qu'il manque des artistes pour le transmettre aux non-initiés, Morita organise depuis quelques années des « concerts de mathématiques » à Kyôto.

L'idéogramme : le mot est la chose

De plus, l'apprentissage de la lecture d'idéogrammes, qui favorise une pensée par l'exemple plutôt que par l'abstraction, conduirait à une méthode de pensée très différente :

> « Writing based on ideogrammatic characters instead of on phonetic script involves a totally different method of thinking. As I only too vaguely understand it, **a Chinese or Japanese character is an exemplar, rather than a symbol standing for something else**. A European child becomes literate by learning to break down words into component sounds and transcribing sounds into letters and from this decomposing process then to start to recompose letters into words and words into sentences and ideas. A Japanese child learning a character learns an exemplar, an instance of a class. A symbol carries meaning by pointing to something else other than itself, so it is intermediary between the understanding and the thing it signifies, whereas a sample is an instance of the things in the same class as itself. **Scientific thinking builds analogies from exemplars**. The process of arriving at abstraction from symbols is reductive, it sheds possible other meanings; but the intellectual process of abstracting from exemplars does not narrow down richness of meaning. On this argument, reading and writing based on ideograms would provide an intellectual discipline more hospitable to the sustaining of paradigmatic models, whole systems, rather than focusing on part-to-part or part-whole effects » (Douglas 2003, 52)

Ce n'est en effet pas la même chose de comprendre à quoi renvoie un mot à partir de la lecture des phonèmes qui le composent, que de voir surgir l'image et le concept de ce à quoi renvoie le sinogramme avant même d'en avoir saisi la lecture. Les Japonais auraient d'ailleurs le record du monde de lecture rapide grâce à cette méthode qui nécessite cependant de longues heures d'apprentissage en amont. On peut faire l'hypothèse qu'au-delà d'une simple rapidité, ces « légisignes » pour reprendre le vocabulaire de Peirce qui sont à la fois symboliques et iconiques ont aussi des conséquences sur la manière de raisonner (Everaert-Desmedt 1995).

Cette spécificité a d'ailleurs frappé de nombreux intellectuels. Michel Foucault s'interrogeait sur une écriture qui « ne reproduit pas en lignes horizontales le vol fuyant de la voix [mais] dresse en colonnes l'image immobile et encore reconnaissable des choses elles-mêmes » (Foucault 1966, 10). René Etiemble, lui, condamnait le sens politique de la réforme de l'écriture par la Chine maoïste, qui sous couvert de lutte contre l'illettrisme, mutilait les idéogrammes jusqu'à leur en faire perdre leur iconicité, dans une volonté d'asservissement

proche du *Newspeak* de *1984*. Il dénonçait aussi la propension de certains communistes français à prôner la suppression pure et simple des idéogrammes :

> « Je m'étonne enfin que ceux des communistes, il en est, qui s'obstinent à vouloir supprimer les caractères, ne voient pas que, ce faisant, ils interdisent à la langue chinoise de jouer le rôle qui peut devenir le sien : de Leibniz à Margouliès, plus d'un homme averti a compris qu'intelligibles à l'œil, sans qu'il soit besoin de les prononcer, les idéogrammes chinois constituent l'écriture internationale par excellence. La Chine qui, en cas de paix, sera dans soixante-dix ans la première puissance du monde et de loin la plus peuplée, aurait alors une chance, avec ses caractères, de fournir aux savants cet instrument qui leur fait de manière si dommageable défaut. C'est à se demander si l'obstination des communistes étrangers à vouloir remplacer par l'alphabet latin les idéogrammes chinois ne perpétuent pas la politique de ce Staline qui, redoutant la puissance d'une Chine communiste, fit ce qu'il put pour en retarder l'avènement. Pour moi, qui essaie de voir le monde comme il va, je ne serais pas fâché qu'une grande civilisation comme la chinoise, et qui fit tant de fois ses preuves, donnât aux pauvres hommes prisonniers de leur langues alphabétiques un instrument universel qui rendrait plus facile, incontestablement, cette "communication des lumières" qu'appelait de ses vœux Leibniz. » (Etiemble 1964, 157)

À la différence de la Chine, le Japon a gardé intact ses idéogrammes, malgré la pression exercée pendant l'occupation par l'ex-ambassadeur des États-Unis Edwin O. Reischauer pour l'abandon de son système d'écriture qu'il jugeait inutilement complexe (Reischauer 1973).

Le holisme : une pensée de la totalité

Enfin, Mary Douglas explique que l'ancien Japon était très holiste et hiérarchisé ce qui aurait favorisé une pensée de la totalité primant sur la partie, à l'inverse de l'individualisme occidental :

> « Japan is a country whose hierarchical and heroic traditions have only recently been subjected to the challenge of the individualistic culture that goes with industrialization. Her philosophers are perhaps new to the individualist philosophy that starts and ends its moral enquiry with the good of individuals. A hierarchy is a notion of the whole, of a system which includes the good of the individual. A member of a hierarchy has an ingrained habit of referring moral issues to the whole. Solidarity usually implies hierarchical forms of thought, a symbolism of microcosmic models, a disposition of honourable rewards and dishonoring penalties that induce loyalty. This means that the older Japanese would have the experience of hierarchical solidarity as a system deeply informing their moral and political thought. Hierarchy sets communal goals in the minds of persons confronted with a major risk. » (Douglas 2003, 53)

Il n'est pas aisé de lier des structures mentales hypothétiques à des pratiques réelles, telles que l'écriture de rapports par exemple. Mais à l'inverse, en partant de pratiques réelles aussi élémentaires que le calcul et la lecture, une voie d'accès vers les structures mentales s'ouvre. L'intuition de Mary Douglas est donc particulièrement pertinente sur ce point : au-delà de l'histoire, pour comprendre comment l'entendement se forme au Japon, observons d'abord comment les Japonais lisent ou comptent. Or on débarque alors dans une cavité peu explorée où fourmillent milles questions : quelle conséquence d'une lecture où le concept est donné avant même le phonème, où l'icône supplante le symbole ? Quelle modification opère le calcul avec *soroban* qui amène à un lien plus étroit avec le corps ?

* * *

L'anthropologie moderne a montré la nécessité de relativiser notre point de vue sur la causalité, ce qui ouvre la voie à une interprétation proprement japonaise du rapport entre les choses à travers l'analogisme et le holisme. Mais cette tentative de se départir d'un regard occidental est néanmoins toujours conduite avec les catégories de l'Occident. L'anthropologie de Descola par exemple, qu'il souhaiterait moniste, reste pourtant invariablement dualiste, car elle repose sur la distinction entre une physicalité et une intériorité, c'est-à-dire reposant sur le dualisme corps-esprit[39].

Cette interprétation occidentale de la rationalité des Autres a fait l'objet plus récemment de critiques de la part d'« anthropologues indigènes ». L'anthropologue japonais Kuwayama Takami a, dans son ouvrage *Native Anthropology*, dénoncé le « colonialisme scientifique » propre aux anthropologues occidentaux des *Japan studies* qui ont eu tendance à ignorer la production d'un savoir local anthropologique et à diffuser certains concepts perçus comme des clichés par les anthropologues japonais (Kuwayama 2004). Il a alors proposé un « espace de dialogue » entre anthropologues étrangers et « indigènes » afin de faire émerger une pluralité de représentations complémentaires sur le Japon (Kuwayama 2004, 85).

Suivant cette proposition, nous nous proposons d'approfondir cette voie par un tour d'horizon de la causalité, ou plutôt du lien entre les choses, avec des auteurs japonais. Nous nous intéresserons d'abord au sociologue japonais Hamaguchi Eshun, qui propose pour analyser le Japon d'abandonner le cadre d'analyse occidental de l'individualisme méthodologique, au profit d'un nouveau paradigme mettant l'accent sur les relations plutôt que sur les individus. Nous explorerons ensuite plus en détails le rapport esthétique au monde des Japonais sur lequel repose cette pensée.

[39] Au demeurant, Philippe Descola a tout à fait conscience des limites à vouloir dépasser le dualisme nature-culture en se basant sur une méthode fondée elle-même sur le dualisme corps-esprit, et s'en défend en arguant que ce dernier se retrouve partout dans le monde (Descola 2005, 213-20). Mais sa défense apparaît bien fragile si l'on considère que le dualisme nature-culture n'est qu'une extension du dualisme corps-esprit, lui-même extension de la dichotomie entre monde intérieur et monde extérieur que fonde la conscience. Il y a lieu alors de s'interroger si une classification des ontologies humaines ne devrait pas se faire plutôt à partir du regard que chaque peuple porte sur cette *relation* entre monde intérieur et extérieur.

1.3 Repenser le lien : vers une ontologie japonaise

Le point de vue nippon sur la causalité tel qu'il s'exprime chez des penseurs japonais se concentre moins sur des causes entendues comme des choses séparées et agissant sur d'autres, que sur des *relations* primant sur les choses et justifiant leurs existences.

Cela est très clairement exprimé par le sociologue Hamaguchi Eshun qui a suggéré pour aborder la société japonaise de se débarrasser du paradigme de l'individualisme méthodologique pour adopter une posture relationaliste. Ce sera notre porte d'entrée dans une autre manière de se représenter les choses au Japon (1.3.1).

Sa pensée s'appuie sur la tradition philosophique de l'école de Kyôto qui, à partir de divers concepts issus des traditions de sagesses d'Extrême-Orient, a théorisé un rapport au monde extérieur s'incarnant dans le « milieu » (*fûdo* 風土), où nature et culture s'entremêlent dans un rapport de réciprocité (1.3.2).

De ce rapport de réciprocité se dégage dans l'esthétique japonaise un rapport synesthésique au monde, marqué par une attention particulière portée à l'intuition et aux « sensations ». C'est alors que nous avons redécouvert la *manière* dont Kurokawa justifiait sa construction analogique entre l'accident de Fukushima et la défaite de la Seconde Guerre mondiale : par une « sensation de similarité » (1.3.3).

1.3.1 Une proposition : le paradigme relationaliste

Nous choisissons comme porte d'entrée de la pensée japonaise exprimée par des Japonais eux-mêmes, le point de vue du sociologue Hamaguchi Eshun qui offre l'avantage de se construire vis-à-vis de la pensée occidentale mais aussi de clarifier le débat sur les nippologies évoqué plus haut.

Remettre en ordre l'étude nippologique

Hamaguchi s'est employé en effet à remettre en ordre une anthropologie indigène qui s'était un peu égaré, au point d'être devenu inaudible dans son ensemble pour certains japonologues, qui ne se contentent pas de jeter le bébé avec l'eau du bain, mais s'emploient aussi à détruire la baignoire à coup de masse et à raser la maison au bulldozer (Hamaguchi 1997; Lozerand 2015). Comme les critiques des *nihonjinron*, il fait le constat qu'un certain nombre d'auteurs classiques de ce genre décrivent la culture et la société japonaise de manière biaisée à partir de concepts comme « groupisme », « culture de la honte » (Benedict 1998), « société verticale » (Nakane 1974), « groupe ego » (Minami 1972) et « *amae* 甘え (dépendance) » (Doi 1988). Avec ces concepts, les Japonais ont ainsi été décrits comme manquant d'autonomie dans leurs actions, incapables d'avoir des opinions individuelles et tendant à se fondre dans le groupe auxquelles ils appartiennent. Or, la connaissance historique et intime de la société japonaise montre que cette description des Japonais est caricaturale.

Pour Hamaguchi, ces analyses sont biaisées car elles se placent dans le cadre d'un paradigme « centré sur l'individu » (*individual centerdness*) avec comme a priori impensé que les individus sont rationnels et autonomes et qu'une dichotomie individu/société existe. Il en résulte que les Japonais ne correspondant pas parfaitement au modèle de l'individu autonome,

ils tendent nécessairement et exclusivement vers l'autre pôle, la société dans laquelle ils se fondent complètement (Hamaguchi 1997, 42).

En somme, si les Japonais ne se comprennent pas, sont obsédés par leur identité, se trouvent ambivalents et boursouflés de contradictions, c'est qu'ils s'observent depuis la restauration de Meiji avec les lunettes de l'Occident. C'est la thèse également d'un autre auteur, l'économiste Murakami Yasusuke pour qui, si les idées progressistes de Meiji ont sans conteste permis une modernisation politique et un progrès scientifique, elles ont aussi laissé les Japonais dans une grande confusion avec la dichotomie sujet/objet propre à l'Occident qui ne correspondait pas à leur cosmologie (Murakami 1999).

Pour Hamaguchi, la confusion est d'autant plus importante que le paradigme dominant en sciences sociales, l'individualisme méthodologique, est chez ces auteurs « impensé » (*self-evident*) et donc jamais questionné. Or pour lui, l'*individuum* (et non pas l'individu), ce qu'il nomme *kobetsutai* 個別体, l' « essence du séparé », relève d'une nature fictive. La logique de l'*individuum* au sens occidental est celle d'une substance insécable dont l'existence serait autosuffisante. D'un point de vue social, l'existence de cet individu totalement autosuffisant est une fiction, dont les mythes de l'enfant sauvage ou des robinsonnades représentent une forme de questionnement. Cela semble valable également en théorie des particules élémentaires, où l'existence des quarks comme ultime forme n'est qu'une hypothèse remise en question. Hamaguchi s'interroge même sur la classification de ces particules élémentaires en vertu de spécificités propres. Il rappelle que le physicien Yukawa Hideki, premier Japonais à avoir reçu le prix Nobel, aimait à citer un poème de Li Po : « The universe is an inn for all things : the time and tide is an eternal guest »[40]. S'appuyant sur ce poème, il niait la nature substantielle des particules élémentaires, préférant les définir par la position fluctuante qu'elles occupent au sein de l' « auberge ».

De l'individualisme au relationalisme

Hamaguchi invite donc à passer du paradigme de l' « individualisme méthodologique » (*hôhôronteki kobetsutaishugi* 方法論的個別体主義) à celui du « relationalisme méthodologique » (*hôhôronteki kankeitaishugi* 方法論的関係体主義) (Hamaguchi 1997, 57). Nous faisons le choix de traduire *kankeitai* 関係体 par le néologisme « relational » car il nous semble plus fidèle au japonais que le mot de *relatum* utilisé par Hamaguchi. Par ailleurs, et bien qu'il soit tentant de le traduire par « holisme méthodologique », il nous semble que ce dernier se situe encore dans le paradigme impensé d'un individualisme méthodologique où le *holon* ne serait que le pôle opposé de l'*individuum*. Or, si Hamaguchi fait bien référence à une théorie du holon, c'est à celle d'Arthur Koestler où le holon est à la fois « tout » et « partie ». Pour ce dernier, le holon n'est ni complètement un « tout », ni une « partie » séparée, mais un « nœud » intermédiaire dans une série de strates de systèmes interdépendants. A la manière des deux faces de Janus, l'une regardant vers le haut, l'autre vers le bas, le *holon* peut montrer la face d'un « tout » pour les strates inférieures, tout en montrant la face d'une « partie » pour des systèmes supérieurs. En conséquence, l'individual (*kobetsutai*), c'est-à-dire la substance insécable, n'existe pas à quelque degré divers dans l'univers :

[40] La citation que donne Yukawa Hideki dans son ouvrage traduit en anglais est en réalité légèrement différente, même si elle exprime la même idée : « "The universe is a wayside inn for all things…" followed by the phrase, "Time is an eternal wayfarer" » (Yukawa 1973, 178)

> « What does exist is, not a separate or independency of the individual itself, but the fact of mutual cooperation and inter-dependence » (Hamaguchi 1997, 51)

Le relationalisme méthodologique n'est donc pas un holisme au sens où l'entend Mary Douglas par exemple, lorsqu'elle définit un rapport hiérarchique dans la société japonaise où l'individu disparaîtrait derrière le corps social. Le sociologue japonais propose de penser au-delà d'une dichotomie atomiste individualisme/holisme, en montrant que la réalité est fait d'un entrelacement des deux au sein d'une structure, ce qu'il appelle « nexus », traduction féconde de sens qu'il donne au *ma/aida* 間. Ce *kanji* est celui formant avec le *kanji* de *hito* 人 (« dividu ») le mot d' « être humain » en japonais, *ningen* 人間. Inversant les deux *kanji*, Hamaguchi à crée le néologisme *kanjin* 間人, qu'il traduit ici par « relation-intensive persons ». Le relationalisme méthodologique peut être utilisé ainsi pour analyser différentes sociétés humaines, et dans ce cadre, les Japonais ne seraient pas irrémédiablement uniques mais auraient tendances à mettre plus l'accent sur les relations que les Occidentaux. Ils seraient ainsi des « êtres relationnels » (*kanjin* 間人), attribut qui pourrait être donné à d'autres peuples, notamment les Mélanésiens, prêtant plus attention aux relations liant les choses.

Le « nexus » (*aida* 間) semble être le lieu imaginaire où ces relations, ces « tout-parties » s'entremêlent pour former le tissu du réel. Hamaguchi ne le choisit pas par hasard : cette pensée de ce qu'Augustin Berque nomme l' « entre-lien » (Watsuji 2011) insuffle toute la philosophie japonaise moderne, avec notamment Nishida Kitarô et Watsuji Tetsurô. Cependant Hamaguchi n'évoque pas leurs travaux, préférant remonter à la racine de la pensée du « lien » (*en* 縁) en choisissant le philosophe de l'antiquité indienne Nâgârjuna comme assise ontologique à son relationalisme méthodologique. Ce dernier, dans son classique *Stances du milieu par excellence* qui fonde le bouddhisme mahâyâna au IIe siècle après J.-C., a développé une théorie relationale de l'*engi* 縁起 que l'on pourrait décrire comme une relation d'interdépendance où le soi n'existe pas sans l'autre et vice versa et en montre les implications dans la logique.

Une pensée du lien

Ainsi, ce relationalisme méthodologique nous permet, à un niveau supérieur, d'envisager le rapport entre non plus seulement les humains entre eux ou entre les humains et les non-humains, mais entre les choses et entre les signes. Il nous faut nous départir d'un dernier mot, la cause, pour utiliser celui plus pertinent dans le cadre de cette pensée du « lien », afin de comprendre la logique spécifique de ces analogies que nous avons décrites précédemment et nous interroger sur ce qui fait lien.

Notre hypothèse de départ était que la pensée japonaise procède d'une mise en lien pour donner sens à un évènement. Le fait d'associer culture national et désastre, 3.11 à 9.11, Fukushima à la Seconde Guerre mondiale, la Seconde Guerre mondiale à Meiji correspondrait à un savoir du quotidien où l'accent est mis sur la description du réel par des analogies. Or, comme l'a remarquablement démontré le philosophe Charles Sanders Peirce, toute logique se fonde sur une esthétique spécifique (Peirce 1931a, CP 1.574). Pour bien comprendre de quelle manière ce raisonnement par analogie se construit dans le contexte japonais, il nous faut donc au préalable introduire la base esthétique sur lequel il se fonde, et notamment une pensée du milieu spécifique au Japon qui indique un dépassement du dualisme nature/culture.

1.3.2 L'importance du « milieu » dans la pensée japonaise

Le rapport esthétique au monde développé au Japon comme en Chine, se base sur une mise en lien des êtres et des choses, pour donner sens à un monde perçu comme dominé par le hasard. Cette pensée se retrouve dans la perception taoïste d'un monde fondé sur le *ki* 気 (en chinois *qi*), le « souffle vital » liant les « dix milles choses» (en japonais *banbutsu* 万物) qui fonde un ordre naturel du monde immanent.

Le ki 気*, un symbole du lien*

La place de ce concept de « souffle vital » est centrale dans la langue japonaise, et se matérialise par un ensemble d'expressions utilisées au quotidien. Donnons-en quelques exemples :

- « Est-ce que tu vas bien ? » *genki desuka* 元気ですか, littéralement « Est-ce que le *ki* reste originel ? »
- « Je ne me sens pas bien » *kibun ga warui* 気分が悪い, littéralement « La partie du *ki* est mauvaise »
- « Je m'en moque » *ki ni shinai* 気にしない, littéralement « Cela ne concerne pas le *ki* »
- « Prends soin de toi » *ki wo tsukete* 気を付けて, littéralement « Attache-toi au *ki* »
- « C'est agréable » *ki mochi* 気持ち, littéralement « Je possède le *ki* »
- « J'ai remarqué » *ki ga tsuita* 気が付いた, littéralement « Je me suis connecté au *ki* »

L'utilisation constante de ce concept dans la langue japonaise n'en rend pas moins difficile la compréhension de son sens avec nos propres référents culturels. Le *ki*, souvent représenté sous la forme d'un souffle, relève en réalité de l'eau avec des sens originels proche de « brume » ou « vapeur ». Il pourrait avoir son origine dans la vapeur de riz que l'on faisait monter jusqu'au ciel pour honorer les dieux, comme le rapporte Yamamoto Shichihei (Ben-Dasan 1989, 29) et qui correspondait à un rite de sacrifice. Il est représenté dans la cosmologie chinoise par un fleuve s'écoulant de la cordillère de Kunlun et s'irrigant de manière harmonieuse dans tout l'univers en vertu des loi propres au taoïsme (Needham 1954), et se déplaçant dans le corps à travers les veines (Descola 2005, 93). Importé au Japon avec le taoïsme et le confucianisme, ce concept qui reste retors à toute traduction, s'oppose au dualisme et « remplace [les] notions d'âme et de corps » selon le politologue Maruyama Masao (Maruyama 1996, 51). Pour le psychanalyste japonais Doi Takeo, le *ki* n'a pas d'attache temporelle non plus, il est le « mouvement de l'esprit dans le temps » (Doi 1988, 72).

C'est donc bien le *ki* qui, par sa capacité à relier les éléments entre eux, redonnerait du sens à un monde perçu *a priori* comme dissemblant, c'est-à-dire où tous les dividus seraient dissemblants tant dans leur physicalité que dans leur intériorité, et que seul un élément d'énergie vital permettrait de rassembler dans un ordre cohérent du monde.

A travers le concept de « milieu » (*fûdo* 風土), emprunté au philosophe Watsuji Tetsurô, le géographe Augustin Berque a contribué à une synthèse de cette cosmologie japonaise. Par milieu ou plutôt « médiance » (*fûdosei* 風土性), Watsuji entendait un « moment structurel de l'existence humaine » (Watsuji 2011, 35), une relation de réciprocité entre l'homme et son milieu marqué par ce que Berque appellera plus tard la « trajectivité ». Le milieu est ce qui donne sens même aux différentes entités du monde dans un rapport de réciprocité entre le

monde intérieur et extérieur que le philosophe Peirce désigne par le terme d' « influx » (De Tienne 1996, 62).

Il y a de sérieux arguments pour penser que ce qui constitue la médiance (*fûdosei* 風土性), ce qui relie tous les étants au sens de Descola, c'est le *ki* 気. En effet, ce *ki* est à la fois symbolisé par un souffle et un fleuve, souvent même décrit comme la « vapeur » du riz en train de cuire, et relève donc des deux éléments du vent 風 et de l'eau 水. Ceci n'a rien d'étonnant puisque la géomancie chinoise dont est tiré le *ki*, le *feng shui*, s'écrit précisément avec le signe du vent et de l'eau, 風水, et est parfois traduite comme étant le « système du vent et de l'eau ».

Or, si le *fûdo* s'écrit aujourd'hui avec le signe du vent 風土, Watsuji rappelle lui-même en préambule à son ouvrage qu' « autrefois, cela s'appelait également *suido* 水土 » (Watsuji 2011, 39), c'est-à-dire qu'il s'écrivait avec le signe de l'eau. Il semble qu'il y ait donc un lien très étroit entre la mésologie de Watsuji, la pensée du *ki* et la géomancie *feng shui* (et le taoïsme). D'ailleurs, le *feng shui* s'écrivait originellement *kanyu shu* 堪輿術, « l'art de l'observation de la terre ».

Qu'est-ce alors plus précisément que ce « milieu » qui semble structurer le rapport au monde des Japonais ? Il s'agit d'une conception de la réalité où s'entrelacent nature et culture, sujet et objet, et où, pour reprendre une expression développée par Augustin Berque, la pensée semble échapper aux « chimères objectivores et subjectivores » (A. Berque 1990). Watsuji Tetsurô illustre parfaitement cet entrelacement avec son exemple du froid. En effet, écrit-il, « quand nous sentons le froid, nous habitons nous-même déjà la froideur de l'air extérieur » (Watsuji 2011, 44). Un passage par la langue japonaise aide à comprendre ce que Watsuji signifie par *habiter la froideur*. En japonais, on ne dira pas explicitement « j'ai froid » mais plutôt « il fait froid » (*samui desu* 寒いです). Seul le contexte permet de comprendre si l'on fait le simple constat que l'air est froid ou si l'on indique que nous ressentons le froid. Tout se passe comme si la sensation de froid décrite par l'individu était décrite du point de vue du milieu, ce que le philosophe japonais Nishida Kitarô a décrit comme la « logique du prédicat », (*jutsugo no ronri* 述語の論理), en opposition à la « logique du sujet » proposée par Aristote.

Dans une note à la traduction de *Fûdo*, Augustin Berque donne un autre exemple de cette logique du prédicat dans la langue japonaise. Il s'agit de la phrase « j'ai peur des serpents » qui en japonais se dirait *hebi ga kowai* 蛇が怖い, soit « les serpents sont effrayants ». Et de conclure : « Le sujet, à la fois grammatical et logique, [est] ici ce qui en français est l'objet de la peur qu'éprouve le sujet « je » ». A l'aune de cette explication sur la langue japonaise, l'on comprend mieux de quelle manière la logique qui la sous-tend prédispose à un changement de point de vue sur le monde, à partir d'une logique du milieu comme l'exprime explicitement Watsuji : « L'humain existe dans sa relation avec la nature, il se voit dans la nature. *De même qu*'il voit son appétit dans des fruits appétissants, son aise dans de vertes collines, dans des montagnes horribles, il voit son horreur » (Watsuji 2011, 90).

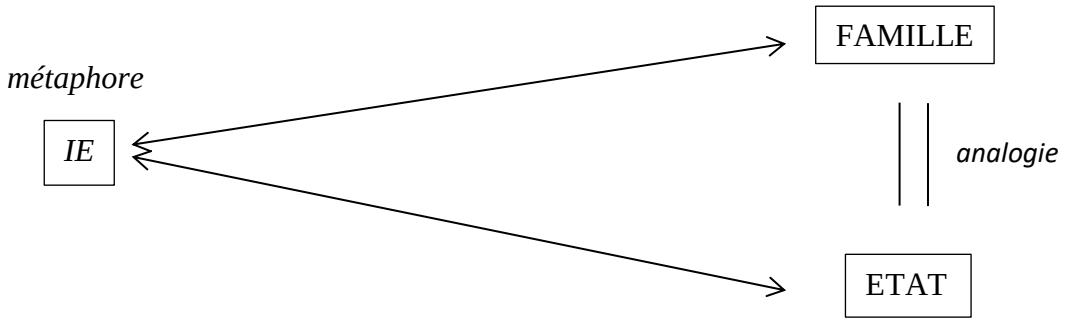
Un autre élément important de la langue japonaise apparait dans cette phrase, le « de même que » que Watsuji utilise souvent comme argument et qui est la traduction de *no yô ni* のように. Un élément que Berque avait déjà remarqué en 1986 dans *Le Sauvage et l'artifice* et qui lui faisait conclure à un travestissement de l'analogie en causalité chez Watsuji. Il dénonçait alors le « déterminisme crasse » propre à la mise en application par Watsuji lui-même de son concept de milieu :

> « Ce qui frappe donc n'est pas ce détournement naïf de la causalité, c'est que, fondamentalement, le propos de Watsuji n'est pas de nature causale. Il est de nature métaphorique. Plutôt qu'une articulation déductive, *Fûdo* est un parallèle inductif entre le climat et le tempérament des hommes. On y remarque en effet souvent la locution conjonctive *yô ni* (« de même que, comme »). Ainsi : « De même que se remarquant les changements saisonniers, de même les Japonais… » (A. Berque 1986, 55)

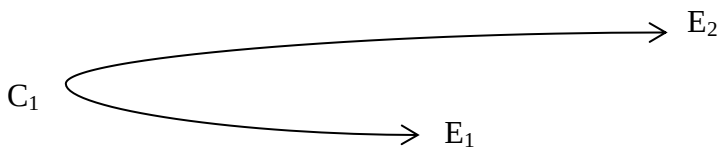
Ainsi, si la pensée du « milieu » développé par Watsuji fonctionne pour repenser et dépasser le dualisme moderne, son application se révéla par contre retomber dans un déterminisme environnemental. L'ouvrage de Watsuji, en raison de ce déterminisme fut souvent rejeté, mais tout l'art d'Augustin Berque fut de comprendre qu'il ne fallait pas pour autant jeter le concept de « milieu », très fécond pour questionner le rapport de l'homme à la nature ou la modernité incarnée par le dualisme sujet-objet.

La structure du ma 間*, lieu de rencontre des analogies*

Par ailleurs, le texte *fûdo* de Watsuji est intéressant pour observer la manière dont s'articule les analogies, autour d'une métaphore qui a quasiment le sens de structure chez lui. C'est la métaphore de l'*ie* 家 (maison) qui dans une série d'analogies permet d'expliquer le fonctionnement de n'importe quel groupe. Métaphore de la famille, elle l'est aussi de l'Etat, que Watsuji nomme « l'*ie* de l'*ie* » (*ie no ie* 家の家) et permet de tresser un lien d'analogie entre les deux. Autrement dit, le rapport entre métaphore et analogie fonctionne chez lui de cette manière :



L'argumentation du chercheur Matsumoto Miwao dans son ouvrage sur le « désastre structurel » (*kôzôsai* 構造災) fonctionne d'une manière similaire, bien que le point de rencontre des analogues ne soit plus une métaphore proprement dite, mais une structure agrégeant des caractères communs. En effet, c'est d'une structure commune défectueuse (C_1) que naissent deux désastres radicalement différents et très éloignés dans le temps, l'incident sur une turbine Kanpon à la veille de la Seconde Guerre mondiale (E_1) et l'accident de Fukushima (E_2) :



Ici, nous voudrions préciser ce que nous entendons par métaphore et analogie, en donnant une définition provisoire que nous affinerons au moment de la présentation de notre cadre méthodologique. La métaphore, dans sa définition classique donnée par Aristote, est la transposition « à une chose d'un nom qui en désigne une autre » et s'applique donc au mot, bien que Ricœur a plaidé pour son extension à la phrase ou au discours, c'est-à-dire à tout noyau sémantique (Ricoeur 1975). Son application est d'ordre esthétique et se retrouve dans la poésie et la rhétorique. Elle crée la similitude de toutes pièces, sans chercher *a priori* une vérité. C'est là sa différence avec l'analogie qui elle vise à trouver sous le voile de l'habitude et de la dissemblance apparente, une ressemblance latente mais réelle.

Cependant, au-delà de cette distinction entre deux pôles, création esthétique et recherche scientifique, il semble que la frontière entre les deux soit ténue : la métaphore, en inventant des liens, ne met-elle pas à jour des relations inconscientes entre les choses ? De même, l'analogie, en croyant rapprocher des choses dissemblables mais liées par des caractères communs n'invente-t-elle pas quelque chose d'irréel ? Pour Dedre Gentner, la métaphore littéraire tout comme l'analogie en science relèvent bien d'un même fonctionnement, la similarité analogique, et ce qui permet de les distinguer se joue au niveau de l'intention de celui qui crée cette analogie : l'analogie en science vise à *expliquer*, et se doit d'être claire, précise et systématique, tandis que la métaphore, souvent confuse et peu systématique a pour but d'*exprimer* une sensation (Gentner 1982).

Pour notre part, nous nous en tiendrons à cette définition de l'analogie et de son lien à la métaphore : l'analogie, au sens large, consiste à rapprocher deux objets en vertu d'une série de caractéristiques communes. C'est le cas par exemple de Matsumoto Miwao, qui rapproche l'accident de Fukushima de l'incident de la turbine Kanpon, en vertu de cinq caractéristiques communes symbolisées par la structure du désastre. Cet élément intermédiaire révélant le lien caché entre les deux objets prend parfois la forme d'une image. Dans ce cas, nous parlerons d'une analogie se faisant par lien métaphorique. C'est le cas du rapprochement qu'opère Watsuji Tetsurô entre l'Etat et la famille, via la métaphore de l'*ie*.

Ce rapprochement analogique est donc du même ordre : l'image de l'*ie* sous-entend une série de caractéristiques communes qui sont, dans une perspective néo-confucéenne, l'autorité du père/empereur, le respect filial/des sujets, etc. A l'inverse, au-delà des caractères communs mis en lumière par Matsumoto Miwao, son rapprochement s'opère autour d'une image, la structure du désastre, qui bien qu'imprécise joue le même rôle qu'une métaphore.

On retrouve cependant la différence dans l'*intention* de celui interprétant ce rapprochement. Watsuji Tetsurô, participant d'une tradition néo-confucéenne force la métaphore dans une visée politique – il n'est pas certain que les Japonais au lendemain de Meiji et dans le bouillonnement politico-intellectuel qui caractérisait la période « démocratique » de Taishô se sentent aussi naturellement « enfants de l'Empereur ». Sa métaphore de l'*ie* pour caractériser l'Etat et le rapprocher par analogie de la famille est donc une métaphore politique qui consiste non pas à mettre en lumière une similitude mais à la créer. A l'inverse, la démarche du sociologue des sciences relève d'une analyse scientifique qui vise par la comparaison à mettre en lumière une structure propre au Japon.

Pour conclure sur cette première définition de l'analogie, il est important de souligner que malgré la différence d'intention existant entre l'analogie métaphorique de Watsuji Tetsurô et l'analogie scientifique de Matsumoto Miwao, il subsiste un invariant dans le fonctionnement

du raisonnement analogique : celui de rapprocher deux objets en apparence dissemblants en vertu de caractéristiques communes sous-jacentes.

Ainsi au Japon, les analogies se croisent et tressent à leur point de rencontre ce qui constitue leur structure (構造 *kôzô*, en japonais). Cette structure qui lie les choses peut être symbolisée par le *ma/aida* 間, ce *nexus* qui forme la structure de la société chez Hamaguchi Eshun. Cette « porte entrouverte sur le soleil » comme le laisse voir le signe désigne l'*interstice*, ce vide entre les choses qui en même temps les lie et leur donne sens. On le retrouve ainsi comme second *kanji* des deux idéogrammes pour « être humain » en japonais, *ningen* 人間, le premier désignant une personne, qui n'acquiert son caractère d'« humain » que dans la « relation » (le *ma* 間), à l'autre. Selon Augustin Berque, c'est aussi l'esthétique du *ma* 間 qui gouverne la langue au Japon :

> « Celle-ci consiste […] à ménager dans un message des vides, des espacements qui se distribuent selon un certain rapport (un écart) avec les signifiants du reste du message. En tant que vide, le *ma* n'impose aucune signification au destinataire ; mais en tant que rapport, il propose un certain sens, que le destinataire se contente de suggérer. Dégagé de la tyrannie du signifiant, le *ma* peut donc être défini comme l'espace de la pleine communication entre un sujet (le destinateur) et un autre sujet (le destinataire), ou comme l'espace de l'*intersubjectivité*. » (A. Berque 1986, 258)

Cette esthétique du *ma* constitue aussi un des fondements de la linguistique japonaise depuis les travaux de Tokieda (Garnier 1982). Dans un article plus récent, la linguiste Koda Naomi s'intéresse aux mots de liaison, notamment ceux décrivant un rapport de causalité, et à contre-courant des études sur la question et par le biais d'un dispositif expérimental, elle démontre que leur absence favorise la compréhension d'un texte (Kôda 2001). Son postulat est que la structure du texte seule n'est pas suffisante pour transmettre la cohérence et que le contexte, des facteurs pragmatiques et des processus psychologiques d'inférence sont tout aussi importants. L'absence de mots de liaison semble donner plus de liberté au lecteur qui doit alors mobiliser son propre raisonnement pour créer l'inférence entre deux propositions. Ainsi, la présence de mots de liaison semble réduire le champ des possibles :

> « There are at least two reasons why connectives could reduce elaborating process. First, when connectives are absent, the semantic relations among the statements must be actively inferred by the reader. This inferential processing may result in an increased elaboration of the acquisition of material, resulting in a distinctive memory trace. Second, the memory of the connectives may reduce the conceptual scope of the elaboration. If a reader would normally generate several inferences between two classes, then the presence of a connective that denotes a symbol relation would prevent the reader from making additional reference. » (Kôda 2001, 39)

De la même manière qu'à la Renaissance les analogies pour se former passent par le prisme du microcosme et du macrocosme (Foucault 1966, 46‑47), la structure du *ma* autorise par ailleurs des bonds analogiques entre différents niveaux cosmiques. Augustin Berque dans *Le Sauvage et l'artifice* montre ainsi l'importance de l'usage de la métaphore dans la culture japonaise en lien avec l'esthétique du *mitate* 見立て (« voir-comme »), que l'on retrouve notamment dans les jardins zen qui sont des métaphores microcosmiques des paysages. Cette esthétique a peu à peu éduqué le regard – *mitate* signifie littéralement « dresser le regard » – en créant l'habitude d'analogie quasi-synesthésique entre différents éléments du milieu, à l'instar du jeu de cartes encore très prisé aujourd'hui, le *hanafuda* 花札 :

> « Gagnant peu à peu de la culture savante à la culture ambiante, cette évolution séculaire a fini par engendrer, au niveau du quotidien, des associations automatiques, un système de métaphores et des

métonymies sans failles entre les différentes figures du milieu, système dont le végétal forme la dominante. Ainsi le jeu de « cartes à fleurs », que tous les petits japonais pratiquent encore, les fait associer le pin à la grue, les pêches au rossignol, la lespédèze au sanglier, les érables au cerf, etc… » (A. Berque 1986, 105)

Une culture synesthésique ?

Ces habitudes de tresser des liens entre les choses, via un saut dans le vide de l'imaginaire, y compris relevant de sens différents, se rapproche de la synesthésie. Cette faculté propre à 4% de la population consiste à associer différents sens, un chiffre à une couleur par exemple, à voir ou gouter les sons, ou encore à percevoir des séquences temporelles selon des formes géométriques. Elle pourrait s'expliquer par la perception d'un « bruit blanc » mental , c'est-à-dire un processus inférentiel d'ordonnancement du réel qui normalement n'émerge à la conscience qu'une fois abouti et régulier (Mignerot 2016, 20‑21).

Certains éléments de la langue japonaise nous laissent à penser que la culture nippone serait synesthésique ou du moins qu'elle serait plus ouverte à cette faculté. C'est ce qu'observe par exemple Berque qui parle d'une « synesthésie du paysage » au sujet d'un *haiku* 俳句 du poète Bashô Matsuo sur le thème classique des *susuki* ススキ, dont nous proposons ici une traduction personnelle :

Ishiyama no 石山の
Ishi yori shiroshi 石より白し
Aki no kaze 秋の風

Plus blanc
Que les pierres d'Ishiyama
Le vent d'automne

Il est utile de préciser ici que cette synesthésie n'est ici pas innée mais culturelle. Le plus ancien dictionnaire chinois, le *Er Ya* 尔雅, fut le premier à instituer des associations entre couleur et saison, le vert pour le printemps, le rouge pour l'été, le blanc pour l'automne et le noir pour l'hiver. Il y aurait donc au Japon une culture synesthésique, donnant de la valeur à l'entrelacement des choses comme le souligna le spécialiste de la littérature Ueda Makoto au sujet des *haiku* 俳句 de Bashô :

« Dans ces poèmes une couleur est utilisée pour suggérer la qualité d'un parfum, d'un son, d'une sensation du toucher, ou d'une température. Une telle méthode est très efficace pour représenter une expérience dans sa totalité, à la différence de la méthode scientifique qui dissous le tout au profit de ses différentes parties. La synesthésie autorise un point de vue qui accepte l'entrelacement ultime des choses et des évènements. »[41]

La synesthésie en art, et en particulier en poésie, n'est bien entendu pas spécifique au Japon ou à l'Extrême-Orient. Claude Lévi-Strauss avait ainsi fait la remarque que chez les poètes anglais « les voyelles à haute fréquence (de *i* à *ε*) sont choisies de préférence […] pour

[41] Makoto UEDA, *Literary and Art Theories in Japan*, 1967, p. 163, traduit et cité par Steve Odin (Odin 1986, 261).

suggérer des teintes pâles ou peu lumineuses, alors que les voyelles à basse fréquence (de *u* à *a*) se rapportent aux couleurs riches ou sombres » (Lévi-Strauss 1958, 112). Mais il semble qu'il y ait une tendance plus nette au Japon à y avoir recours, qui s'exprime notamment par la publication quotidienne par les principaux journaux de l'archipel de *haiku* envoyés par les lecteurs.

Le philosophe américain Charles Sanders Peirce a très largement exploré et offre un autre exemple de synesthésie. Pour définir son concept central de priméité, il prend au sérieux un aveugle de naissance qui disait que pour lui, l'écarlate d'une couleur (*color scarlet*) devait être quelque chose comme l'éclat d'une trompette (*blare of a trumpet*) et fait le pari d'une explication derrière ce que certains auraient « appelé 'intuitions' avec un fort soupçon que ce n'était qu'illusions »[42] (Peirce 1931a, CP 1.313).

C'est d'ailleurs avec ce philosophe qui considéra l'analogie, la métaphore et la synesthésie comme relevant d'une rationalité particulière, celle de l'abduction, que nous reviendrons plus tard pour fixer une méthode d'analyse des discours scientifiques sur l'accident de Fukushima. Pour le moment, concluons ici ce premier chapitre par une définition claire de notre question de recherche, redéfinie au prisme des différents concepts évoqués.

1.3.3 Une « sensation de similarité » : une hypothèse de travail

Nous avons dans un premier temps observé des faits surprenants à la lecture de travaux scientifiques au Japon sur l'accident de Fukushima, notamment l'utilisation d'analogies vers d'autres évènements historiques, tous étant liés ensemble par une structure commune, une cause commune, la structure du désastre chez Matsumoto Miwao ou le « Made in Japan » chez Kurokawa Kiyoshi.

Pour comprendre le fonctionnement de cette causalité, qui se justifie par un renvoi d'évènement à évènement, nous avons exploré l'évolution du concept de causalité en Occident, sa critique notamment par l'anthropologie au contact d'autres cultures, et son évolution vers une pluralité de rationalités possibles, s'appuyant sur des bases ontologiques diverses. A ce stade nous avons vu avec Philippe Descola que le Japon, au même titre que la Chine, pouvait s'intégrer à une ontologie analogiste. Mary Douglas dans le même ordre d'idée a montré que des pratiques culturelles spécifiques, comme la lecture ou le calcul, de même qu'une trajectoire historique particulière avaient façonné au Japon une culture marquée par un rapport holiste au monde.

Pour affiner cette inscription du Japon dans une ontologie analogiste et une culture holiste, il nous a semblé nécessaire de prendre le point de vue japonais sur la question en s'intéressant aux écrits de ceux que nous nommons des « anthropologues indigènes ». Hamaguchi Eshun nous a ainsi permis d'affiner en quoi la pensée japonaise était holiste, au sens d'une attention esthétique portée plus sur les relations que sur les entités – le sens même des entités s'expliquant par leurs relations. Cette pensée selon Hamaguchi s'inscrit dans une longue tradition philosophique orientale fondant sa logique sur le « lien » entre les choses, et non les choses elles-mêmes comme en Occident. Nous avons donc fait le choix d'abandonner temporairement toute référence à la « cause », pour lui préférer le concept de « lien » et les sens qu'il prend dans la philosophie japonaise.

[42] Notre traduction.

Celui-ci s'incarne dans le « milieu » (*fûdo* 風土), un concept développé par Watsuji Tetsurô, puis repris par Augustin Berque et qui dépasse le dualisme sujet et objet, en faisant de la nature et de l'homme non pas deux entités séparées mais en relation d'identité permanente. L'homme dans la pensée japonaise ne peut exister qu'en lien avec son milieu, qu'il façonne tout aussi bien que son milieu façonne en retour sa vision du monde. Nous avons ensuite montré que toutes les choses prenaient leur sens par leur rattachement à la structure du *ma* 間, l'intermédiaire de toute chose qui autorise toutes les analogies possibles et un rapport synesthésique au monde.

Sentir la similarité

Cette synesthésie, qui est en somme une esthétique de l'analogie, se retrouve à rebours dans les propos des scientifiques japonais pour justifier leur propos. Une phrase de Kurokawa Kiyoshi a particulièrement éveillé notre attention sur ce point. Dans son épilogue d'un livre de Uda Sakon, le *project manager* de la commission NAIIC, il évoque une « sensation de similarité » entre l'accident de Fukushima et la Seconde Guerre mondiale en ces termes :

> « When listening to their stories, I believe that many people in Japan **have sensed a similarity** between the narratives of those in the government of Japan and Tepco and of those World War II survivors. » (Kurokawa 2014, 4)

Kurokawa donne en quelque sorte dans cette phrase la généalogie de la construction de l'analogie avec la guerre qui sert d'argument au « Made in Japan ». Elle ne procède pas d'une comparaison inductive entre les deux qui l'emmènerait à cette conclusion, ce qui vient seulement après, mais dans un premier temps d'un sentiment, d'une sensation, de quelque chose qui semble relever de l'intuition.

Cette attention au sentiment des choses au demeurant s'observe également chez Watsuji qui, dans sa volonté de prouver l'unicité du peuple japonais, n'en note pas moins un élément intéressant. Il y aurait quelque chose de différent chez les Japonais, explique-t-il, dans leur façon de penser ce qu'il nomme l'« intuition ». En japonais, il utilise le signe 勘 *kan* que l'on peut traduire par « faculté de ressentir directement les choses » ou encore par « sixième sens ». De manière remarquable, il lie cette faculté à la rationalité, une « rationalité surrationnelle qui, tout comme un typhon, soufflerait en nous » (Watsuji 2011, 172)[43]. Cette « intuition » du *kan* 勘 relève de la « force » comme l'indique la clé du *kanji* à droite, qui s'impose à la personne *via* le « sentiment ».

Notre hypothèse de travail peut à ce stade être reformulée ainsi : les analogies sur l'accident de Fukushima, semblent s'inscrire dans un rapport esthétique au monde basé sur une mise en « lien » des choses, *via* une structure commune, le *ma* 間. Il semble aussi qu'elles se manifestent par des « sensations de similarités », c'est-à-dire une faculté exacerbée de ressentir directement les choses.

[43] La langue japonaise opère d'ailleurs un glissement de « intuition » vers « rationalité » avec le sinogramme *kan* 勘. Il peut alternativement être utilisé pour le verbe « penser » (*kangaeru* 勘がえる); Il s'agit également pour la clé de gauche, du même signe que le signe chinois pour le *Kanyu shu* 堪輿術, l'ouvrage à l'origine de la géomancie chinoise, avec le sens ici d' « observation ».

Il s'agit dans la suite d'évaluer dans quelle mesure cette hypothèse permet, d'une part, d'expliquer les faits surprenants que nous avons relevés précédemment (cf. 1.1) et, d'autre part, de mettre au jour un raisonnement analogique spécifique qui structure les argumentations des intellectuels japonais pour « expliquer » l'accident de Fukushima.

* * *

Compte tenu de ce cadrage théorique, nous avons fait le choix d'utiliser les travaux du philosophe Charles S. Peirce pour analyser scientifiquement le fonctionnement du raisonnement par analogie chez les Japonais que nous avons rencontrés.

Sa philosophie est particulièrement pertinente pour notre analyse à bien des égards : elle dépasse le dualisme sujet-objet en se fondant sur une description triadique de l'univers marqué par une dépendance influxuelle ; elle permet d'explorer plus en profondeur cette « sensation de similarité » à travers l'abduction ; enfin, elle nous offre une posture scientifique cohérente, le pragmatisme, qui se propose de juger de la validité d'une idée par la possibilité d'agir qu'elle autorise.

C'est avec ce positionnement épistémique pragmatiste qu'offre l'œuvre de Peirce que nous aborderons les différents entretiens de notre corpus d'auteurs sur l'accident de Fukushima.

Chapitre 2 : Abord scientifique du « Made in Japan »

Pour penser l'analogie en rapport avec la causalité, nous avons fait le choix de nous placer dans le cadre de la pensée du philosophe américain Charles Sanders Peirce qui se décentre des relations causales de type déterministe pour redonner aux autres types de relations possibles une centralité. En effet, ce qui peut apparaître comme évident dans les traditions de sagesse extrême-orientale, ne l'est pas dans la philosophie occidentale moderne, où les relations régulières priment. La pensée de Peirce de ce point de vue-là, bien que se construisant à partir du prisme occidental, est originale et permet d'aborder de manière transculturelle la question du lien et de la causalité.

Charles Sanders Peirce est considéré comme le plus grand philosophe américain et l'un des plus grands logiciens, ayant eu lui-même la prétention de fonder un système philosophique nouveau à l'égal de celui d'Aristote. Mais Peirce ne fut pas qu'un philosophe. Fils du mathématicien Benjamin Peirce, il jouissait de solides connaissances en mathématique, en chimie ou en physique, et fit des avancées scientifiques notoires en astronomie, en photométrie et en géodésie. C'est à lui qu'on doit notamment la démonstration que la Terre n'est pas ronde, mais aplatie aux pôles (Padovani 2014, 186). Par ailleurs, il travailla toute sa vie à montrer la relation étroite entre l'esprit et la matière, c'est-à-dire à rejeter toute forme de dualisme cartésien.

Notre utilisation de la philosophie pragmatiste de Charles Sanders Peirce et de sa méthode sémiotique sera spécifique à notre questionnement sur les analogies japonaises apparues au moment de l'accident de Fukushima. Ainsi, nous commencerons directement par définir ce qu'est l'abduction pour Peirce, et comment ce mode de raisonnement nous sera utile pour expliquer cette « sensation de similarité » à l'origine de la formulation d'analogies chez les Japonais. Nous verrons ensuite comment la logique de l'abduction constitue le cœur de la méthode scientifique élaborée par Peirce, le pragmatisme, qui sera à la fois le prisme à travers lequel nous lirons les analogies mais aussi notre posture épistémologique : ainsi nous nous intéresserons plus à l'effet qu'à la cause du raisonnement analogique des Japonais, en nous demandant non pas pourquoi ils utilisent ce type de raisonnement, mais plutôt de quelle manière et dans quel but. Ceci nous emmènera naturellement à présenter enfin la formule logique du raisonnement analogique de Peirce et comment nous l'utiliserons pour passer au tamis les analogies sur l'accident de Fukushima enfin d'en révéler à la fois le fonctionnement et la structure sous-jacente (2.1).

Une fois notre posture épistémologique exposée, nous présenterons une cartographie resserrée d'un champ intellectuel particulier que nous nommerons « Made in Japan », et auprès duquel nous avons conduit deux phases de terrain en 2017 et 2018. Parmi cet ensemble de scientifiques, certains nous sont déjà familiers, à l'instar de Kurokawa Kiyoshi et Matsumoto Miwao. Nous verrons cependant que d'autres présidents et membres de toutes les commissions d'enquêtes ont recours à ce type de causalité supporté par un raisonnement analogique. Egalement, des universitaires pourtant critiques de la conclusion de Kurokawa, formulent eux aussi, sans s'en apercevoir, un raisonnement qui semble relever d'un même type de rationalité. Enfin, deux anthropologues japonais nous permettront d'avancer certaines hypothèses grâce à leur position particulière d'anthropologues indigènes. Nous présenterons enfin notre méthode d'entretien et la manière dont nous avons tenté de prendre en compte l'expérience même de l'entretien, que ce soit pour l'enquêté ou pour nous-mêmes (2.2).

Les textes des entretiens transcrits, il restait à trouver une méthode pour aborder leur analyse. Nous avons fait le choix de confronter deux approches. D'abord, nous avons abordé le texte sur le modèle de la « grounded theory », par une induction qui se revendique « à l'aveugle ». Mais conscient de la faiblesse de cette approche, et notamment de l'illusion de pouvoir se détacher au préalable de certains concepts présents à l'esprit, nous avons analysé à nouveau le texte à partir des différents éléments de la formule du raisonnement analogique de Peirce. La combinaison des deux nous a permis, grâce à une approche pragmatiste, d'avoir une structure claire du discours analogique et de ses différents éléments, et de faire ressortir certains concepts clés donnant sens aux analogies grâce à une approche plus « ancrée » (2.3).

2.1 Posture épistémologique : le pragmatisme

Notre étude prend appui, du point de vue de la démarche scientifique, sur le pragmatisme peircien que nous allons développer ici. La philosophie de Charles Sanders Peirce est essentiellement non-dualiste et s'articule autour d'un monde irrégulier, continu et régi par le hasard, que Peirce nomme le Premier (*the First*). Cette primauté du hasard sur la nécessité, qui elle ne correspond qu'à une portion congrue de l'univers, est la base sur laquelle se fonde la philosophie de Peirce :

> « We enormously exagerate the part that law plays in the universe. It is by means of regularities that we understand what little we do understand of the world, and thus there is a sort of mental perspective which brings regular phenomenon to the foreground. We say that every event is determined by causes according to law. But appart from the fact that this must not be regarded as absolutely true, it does not mean so much as it seems to do […] The doctrine is that the events of the physical universe are merely motion of matter, and that they obey the laws of dynamics. But this only amounts to saying that **among the countless system of relationships existing among thi ngs, we have found one that is universal and at the same time is subject to law**. There is nothing except this singular character which makes this partial system of relationships anymore important than the others. From this point of view, **uniformity is seen to be a really highly exceptional phenomenon**. But we pay no attention to irregular relationships, as having no interest for us. » (Peirce 1931a, CP 1.456)

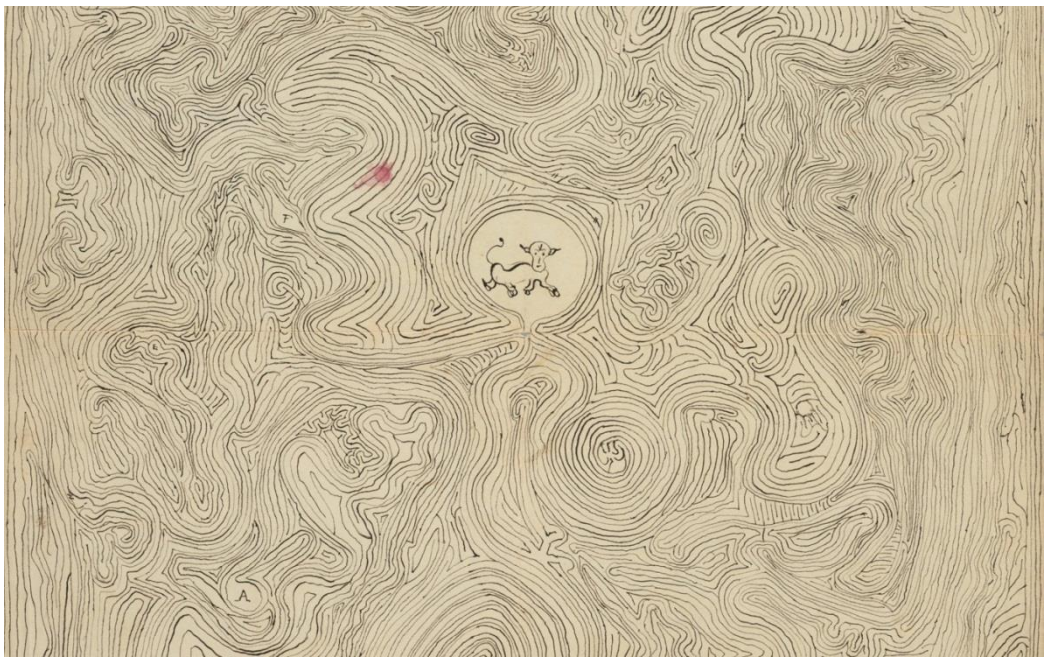


Image 1. Extrait du « Labyrinthe », issu des « Fragments on Games », Charles S. Peirce, non daté, Harvard.

Peirce, sans nier les relations causales ou lois, les remet à leur place au sein d'un monde globalement régi par le hasard, ce qu'il appelle le *tychisme*. La causalité s'inscrit pour lui dans une perspective évolutionniste où les lois émergent du hasard en devenant des habitudes – « *all things have a tendency to take habits* » – et où rien ne s'oppose à ce qu'elles se modifient avec le temps. D'une succession à trois niveaux de réalité émerge chez lui une

pensée centrée sur trois catégories, la trichotomie, qu'il applique à tous les éléments de la perception du réel[44].

Avant de présenter le pragmatisme qui constitue le cadre épistémologique de notre travail, nous évoquerons ce que sont ces trois niveaux de perception du réel, et les trois modes de raisonnement qu'ils impliquent. Le premier mode de raisonnement, l'abduction, fait l'originalité de la logique peircienne et nous intéresse de plus particulièrement car nous formulons l'hypothèse qu'il est celui à l'œuvre dans les analogies autour de l'accident de Fukushima (2.1.1).

Une fois ces trois modes de raisonnement peircien décrits, nous verrons comment leur articulation fonde la méthode du pragmatisme chez Peirce. Cette méthode débute avec le *doute* engendré par un ou plusieurs *faits surprenants* et abouti à la *croyance*, ce qui permet l'action sur le monde. Cette méthode d'enquête scientifique en philosophie, qui sera la nôtre, est aussi une posture épistémologique qui juge de la véracité d'un concept à partir de ses effets pratiques (2.1.2).

Enfin, nous verrons que Peirce propose une formule du raisonnement analogique rigoureuse, où s'articulent abduction et induction, et dont nous allons nous servir comme d'un filtre pour analyser les analogies formulées par des intellectuels japonais sur Fukushima. Nous proposerons une interprétation particulière de cette formule, en faisant de la propriété commune du raisonnement analogique peircien, une propriété structurelle permettant d'atteindre l'esthétique sous-jacente au raisonnement exprimé (2.1.3).

2.1.1 L'abduction, un raisonnement subconscient

Les trois catégories de Charles Sanders Peirce se fondent sur l'observation des phanérons qui représentent « l'ensemble de ce qui se présente à l'esprit par n'importe quel moyen ou sens, peu importe que cela corresponde à une chose réelle ou non »[45] (Peirce 1931a, CP 1.284) Dans ce qu'il appelle la phanéroscopie, Peirce distingue trois catégories de ces phanérons qui correspondent aux trois manières dont ils se présentent à l'esprit : la priméité, la secondéité et la tiercéité.

Les trois catégories

Dans la priméité (*firstness*), les phanérons sont des « qualités du sentiment » (*qualities of feeling*), sentiment devant être entendu comme une sensation de l'ordre de l'indicible, du « non-analysé » (Peirce 1931b, CP 2.85). Il définit ce qu'il nomme aussi parfois l'« Originel » comme étant « ce qui est sans référence à quelque chose d'autre ». C'est de cette ordre que relève par exemple la qualité de l' « éclat » qui sans raison apparente, mais pourtant avec justesse, fait percevoir à l'aveugle de naissance que l'écarlate du rouge est l'équivalent du sentiment que lui procure l'éclat d'une trompette. Cet exemple, relevant de la synesthésie, sert de premier exemple à Peirce pour expliquer la priméité. De la même manière, Claude Lévi-Strauss avait montré toute l'importance de l'intuition, en prenant pour exemple une sensation

[44] Peirce reconnaît ne pas être le seul philosophe à appliquer la trichotomie et indique qu'il « ressuscite Hegel, bien que dans un étrange costume » (Peirce 1931a, CP 1.42). Là s'arrête en effet la similarité avec la philosophie d'Hegel qu'il rejette « *in toto* » (Peirce 1931a, CP 1.368).
[45] Notre traduction.

relevant de la priméité. Il observait ainsi que l'intuition nous pousse à grouper l'oignon, l'ail, le chou, le navet, le radis et la moutarde, alors qu'en botanique on sépare les liliacées des crucifères. En réalité, la chimie a démontré plus tard le point commun que le sens commun pressentait : elles recèlent toutes du souffre. L'intuition était ainsi allé plus vite que la science (Lévi-Strauss 1962, 25).

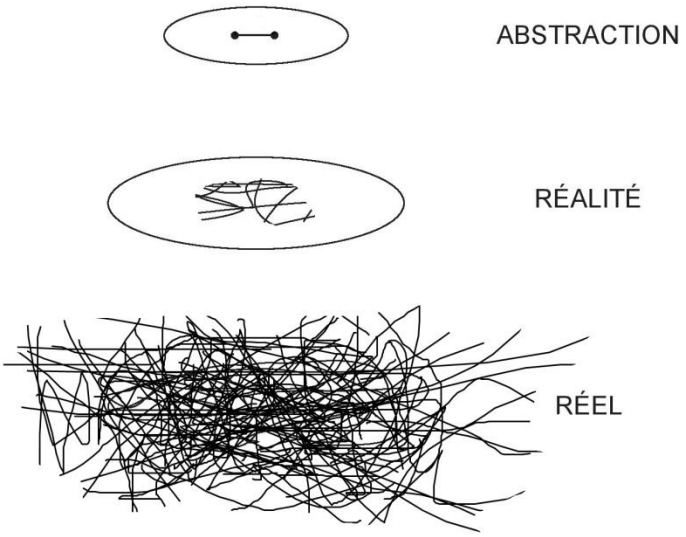


Image 2. Du réel chaotique à l'abstraction

La priméité est donc de l'ordre du sentiment indicible et sa description rappelle étrangement la « voie » (*dào* 道 en chinois) dans le taoïsme. Ainsi le « souvenez-vous seulement que toute description que nous en faisons [de la priméité] ne peut qu'être fausse » (Peirce 1978, 85) de Peirce est comme un écho aux premiers mots quelques siècles plus tôt du *Tao Te King* : « La voie qu'on peut énoncer n'est déjà plus la Voie et les noms qu'on peut nommer ne sont déjà plus le Nom » (Lao 2015, 29). La comparaison nous semble d'autant plus pertinente que Peirce a eu une connaissance directe du *Tao Te King* qu'il cite, notamment pour illustrer ce qu'il entend par la « lumière de la raison » (*light of reason*), le raisonnement fonctionnant au niveau de la priméité (Peirce 1931b, CP 2.24).

Face au calme plat du sentiment, la secondéité (*secondness*) est, elle, la catégorie des faits, de l'expérience qui surgit et bloque le cours normal de la vie, et de la lutte (*struggle*) qui en résulte. C'est la catégorie du *hic et nunc*. La secondéité s'établit relativement à quelque Premier et indépendamment de quoi que ce soit d'autre. Pour illustrer la différence entre priméité et secondéité, Peirce donne l'exemple du sifflet d'une machine à vapeur. La tranquillité qui précède est une priméité, tandis que le sifflet est une secondéité car il est une expérience. Or l'expérience est pour Peirce « *ce que le cours de la vie m'a forcé de penser* » (Peirce 1978, 28), c'est-à-dire ce qui s'oppose et résiste à l'habitude.

Enfin la tiercéité (*thirdness*) est la catégorie de la loi, de l'habitude qui « fige provisoirement le renvoi infini d'un signe à d'autres signes, permettant à des interlocuteurs de se mettre rapidement d'accord sur la réalité dans un contexte donné de communication » (Everaert-Desmedt 1995, 43). C'est cette catégorie qui permet une mise en relations des autres éléments,

l'émergence de lois via la croyance et l'habitude. Elle est, pour citer Peirce, « le caractère d'un objet qui incarne l'Entre-deux-ité (Betweenness) ou la Médiation sous sa forme la plus simple et la plus rudimentaire » (Peirce 2002, 347).

Les trois ne sont pas des catégories séparées du réel mais bien liées de manière continue entre elles. La priméité est inexprimable et, à peine est-elle pensée que surgit déjà la secondéité, qui ne tardant guère à se fixer peut devenir tiercéité. Mais celle-ci garde son lien avec la priméité, et par des jeux métaphoriques avec la tiercéité, l'artiste ou le poète peuvent faire surgir à nouveau un peu de priméité.

Pour résumer, on pourrait définir la Priméité comme relevant d'un sentiment de l'indicible (inconscient), la Secondéité comme l'irruption du réel (prise de conscience) et la Tiercéité comme l'explication (raisonnement explicite). Une autre manière d'envisager les trois catégories de Peirce est de renverser le point de vue en se demandant quelle classe d'Hommes s'intéresse à quelle catégorie. Peirce distingue ainsi les Artistes, qui sont intéressés par les « qualities of feelings », les Politiques, intéressés par les affaires du monde et l'exercice du pouvoir et les Savants intéressés par la raison. Pour les premiers le monde est une *image*, les seconds une *opportunité*, et les troisièmes un *cosmos* dont il faut comprendre le fonctionnement. De nouveau, face au dualisme d'un sociologue comme Max Weber qui quelques années plus tard ne verra que « le Savant et le Politique » (Weber 2003), c'est-à-dire la tiercéité et la secondéité, Peirce se distingue par son intérêt pour une troisième classe, les Artistes et leur goût pour les qualités des choses.

De cette phanéroscopie, Peirce tire une théorie des signes complexe permettant à la fois de décrire toute pensée et par revers d'élargir le concept même de pensée au-delà de l'humain, au-delà de la vie même, dans une explication totalisante de l'univers comme un renvoi permanent de signes aux signes dont la réflexion neuronale ne serait qu'une simple transposition (Padovani 2014; Kohn 2017). Père de la sémiotique, Peirce la considérera progressivement comme équivalente à la Logique.

Il a souvent été souligné que la plus grande originalité de la sémiotique peircienne est d'avoir introduit un troisième signe entre l'*objet* et sa représentation (*representamen*), à savoir l'*interprétant*. Le signe est ainsi formé dans cette relation triadique où l'interprétant joue un rôle fondamentale. Celui-ci doit être compris au sens littéral comme un *interprète* qui traduit l'objet sous la forme d'un representamen. Cet interprétant n'est cependant pas une personne, il est l'effet mental de cette relation sur une personne qui devient alors l'interprète.

Cette relation sémiotique où l'objet détermine son representamen, qui détermine à son tour son interprétant, est de plus fluctuante. D'abord, car l'interprétant est lui-même un signe qui dans une autre relation peut devenir representamen par exemple, tandis qu'un representamen peut se fixer en interprétant. Le monde des signes que cherche à décrire la sémiotique de Peirce englobe la totalité dans un *continuum* de relations fluctuantes où chaque signe occupe une position relative, ce qu'il nomme la *sémiose*. Seule l'habitude, qui relève de la tiercéité, fixe pour un temps et un lieu donné cette sémiose afin d'autoriser une action sur le monde.

Ces trois éléments de la sémiotique peircienne sont eux-mêmes subdivisés en trois termes selon leur lien avec les trois catégories, ce que Peirce nomme la trichotomie. La trichotomie du representamen par exemple le subdivise en *qualisigne* lorsqu'il relève de la priméité, c'est-à-dire lorsqu'il renvoie à une qualité. Ainsi, l' « éclat » de la trompette par lequel l'aveugle de naissance décrit ce qu'il pense être l'écarlate du rouge, est un qualisigne de la qualité

commune des deux ; lorsqu'il relève de la secondéité, le representamen est désigné sous le terme *sinsigne*, au sens d'une chose se produisant une fois et agissant comme signe. Pour reprendre un exemple donné par Peirce, le sifflement d'un train entrant en gare est le sinsigne de son arrivée ici et maintenant. Cependant, cet évènement peut-être codifié sous la forme d'un *légisigne*, un representamen relevant de la tiercéité, et qui fonctionne comme une loi. Ce signe s'appuie sur une loi de deux types possibles : soit une loi *a posteriori* parce que sa répétition entraine une habitude – un Achuar débarquant en ville apprendra vite ce légisigne du sifflement du train désignant son arrivée en gare, sans même avoir besoin de se retourner comme la première fois lorsque pour lui, surpris, il s'agissait encore d'un *sinsigne* ; soit ce légisigne relève d'une loi *a priori* c'est-à-dire une représentation conventionnelle d'une chose, ici le sifflement comme avertissement décidé par convention par la compagnie de train pour annoncer l'entrée du train en gare et connu tel quel par les usagers du train non-Achuar.

La manière dont un representamen renvoie à son objet se subdivise également dans une trichotomie de l'objet. Celui-ci peut-être une *icône* pour son representamen, c'est-à-dire que le signe entretient une relation de similarité à son objet. Cette relation iconique s'articule avec les trois subdivisions du representamen susmentionné : un *qualisigne iconique* sera dans un rapport d'identité totale, au point de n'être plus vraiment un signe, tandis qu'un *sinsigne iconique* peut être l'image d'une situation[46], et que le *légisigne iconique* des figures géométriques. Peirce reconnaissait un pouvoir heuristique très important à l'icône qui par la contemplation directe de l'objet qu'elle autorise permet l'émergence de connaissances nouvelles (Everaert-Desmedt 1995, 59). Lorsque le representamen renvoie à son objet non plus dans un rapport de similarité mais de contiguïté, l'objet est un *indice* pour son representamen. Ainsi, le *sinsigne* du sifflement du train renvoie par indice à l'arrivée du train en gare. Lorsqu'enfin le renvoi d'un representamen à son objet ne se fait plus en vertu d'une quelconque relation apparente, mais par une loi, il s'agit alors d'un *symbole*. Son representamen est alors nécessairement un *légisigne* : le *légisigne* du sifflement renvoyant par symbole à l'arrivée du train en gare.

L'interprétant est ce signe qui autorise le renvoi du representamen vers son objet, et se subdivise lui aussi en trichotomie. A l'état de priméité, c'est le *rhème*. Il ne dit rien et laisse le representamen exprimer en soi les objets possibles vers lesquels il renvoie. Au niveau de la secondéité, c'est une *proposition* (ou *dicisigne*) qui indique juste une relation entre un representamen et son objet. L'Achuar de la gare pourrait ainsi formuler après maintes expériences répétées du sifflement, qu'il s'agit d'un signe que le train entre en gare, sous la forme d'une proposition. A un troisième niveau, où l'Interprétant ne manipule désormais que des *légisignes symboliques*, apparaît l'*argument* qui ne se contente plus de dire si une relation entre un representamen et un objet existe ou pas, mais vise à expliquer sa raison d'être en la reliant à d'autres relations.

L'argument est ainsi le processus de pensée complet qui « *tend à produire une croyance définitive* » (Peirce 1934b, CP 6.456) en articulant ensemble diverses propositions. Il va particulièrement nous intéresser pour analyser les analogies formulées sur l'accident de

[46] Le representamen d'une icône peut fluctuer dans le temps par habitude à sa forme située. Ainsi, lors d'une des toutes premières projections de cinéma par les frères Lumières, les spectateurs furent pris d'effroi à l'*Arrivée d'un train en gare de la Ciotat*. Bien qu'agissant comme *sinsigne iconique*, l'image en mouvement du train n'était pas encore une possibilité inscrite dans l'habitude, et il y a tout lieu de penser que le representamen sur l'écran fut interprété comme un *qualisigne iconique* se ruant dans la salle accompagné d'un terrible sifflement – selon la légende qui entoure sa première projection du moins.

Fukushima. Cet argument se subdivise à son tour en trois modes de raisonnement différents : la déduction, l'induction et un troisième que Peirce met en lumière, l'abduction.

Une redéfinition de la déduction et de l'induction

Les deux premiers modes de raisonnement nous sont familiers. Ils ont déjà été largement définis dans la philosophie et la logique occidentale. Pour illustrer le fonctionnement de la déduction et de l'induction, Peirce utilise l'exemple du sac de haricots blancs qui a depuis été largement discuté par des sémioticiens et que nous avons tenté de poursuivre jusqu'à l'absurde au chapitre 4. Pour le moment, contentons-nous de décrire ce qu'il met en lumière sur chaque mode de raisonnement, en partant de la formule même (Peirce 1931b, CP 2.623) :

DEDUCTION

Rule.- All the beans from this bag are white.
Case.- These beans are from this bag.
∴*Result*.- These beans are white.

INDUCTION

Case.- These beans are from this bag.
Result.- These beans are white.
∴*Rule*.- All the beans from this bag are white.

La déduction (ou syllogisme) est un mode de raisonnement qui explique la survenue d'un signe par une loi générale. Celle-ci se fonde sur des prémisses qui tant qu'ils sont vrais valident la conclusion de l'argument. Dans l'exemple de Peirce, il nous est indiqué que des haricots dans une pièce proviennent d'un sac (mineure) ; nous savons par ailleurs que tous les haricots de ce sac sont blancs (majeure). Par un processus de pensée qui lie les deux propositions et que Peirce nomme la *colligation*, il est possible d'arriver à la conclusion, sans même être entré dans la pièce que ces haricots sortis du sac sont blancs. On pourrait même prédire qu'à l'avenir tous les haricots qui seront sortis de ce sac seront irrémédiablement blancs.

La déduction ne repose donc sur aucune observation directe des choses, et c'est la logique par excellence des mathématiques. Elle se situe dans le monde éthéré de la tiercéité où tout est vrai pour peu qu'on y croit. Elle se méprend même de la réalité des choses : peu lui importe que ce sac de haricots blancs existe ou non en somme, il lui suffit que l'inférence de la mineure vers la majeure soit parfaite pour arriver à sa conclusion. Elle tourne dans un sac fermé cousu de fil blanc.

L'induction elle, met la main à la pâte, ou dans le sac ici en l'occurrence. Elle nous oblige à entrer dans la pièce à présent, car si des haricots ont bien été extraits d'un sac, nous n'avons plus de majeur nous indiquant s'il s'agit d'un sac de haricots blancs, noirs ou rouges. Nous n'avons pour seul indice que la présence de cette poignée de haricots blancs. L'induction consiste alors, à partir de cette poignée de haricots blancs, à conclure que l'ensemble des haricots du sac sont blancs. L'induction est donc ce processus d'inférence qui à partir d'un

échantillon certain établit une conclusion qui elle ne relève plus de la certitude, mais de la probabilité[47].

L'induction, tout comme la déduction, ne peuvent jamais être à l'origine d'une idée nouvelle. « Ni la déduction, écrit Peirce, ni l'induction ne contribuent de la plus petite manière qu'il soit à la conclusion finale de l'enquête. Ils rendent l'indéfini défini. ; la Déduction explique ; l'Induction évalue ; c'est tout » (Peirce 1934b, CP 6.475). L'induction en science, selon lui, ne peut en effet avancer par sérendipité. Elle doit se contenter de vérifier de manière expérimentale une théorie émise suite à un raisonnement déductif, lui-même construit à partir d'une hypothèse.

L'abduction, une « attirance pour l'instinct »

Cette hypothèse, que Peirce ne nomme pas encore abduction dans ses premiers écrits, est présentée comme un troisième mode de raisonnement. Pour comprendre son fonctionnement, il faut nous replacer dans la pièce à haricots, où des haricots blancs sont posés sur une table. Par ailleurs, nous savons que l'ensemble des haricots se trouvant dans un sac posé non loin de là sont blancs. L'abduction consiste à formuler l'hypothèse que les haricots posés sur la table proviennent du sac, en vertu d'un seul lien entre les deux, leur couleur blanche. Ce qui n'est qu'une hypothèse dans cette expérience de pensée, fonctionne dans la vie quotidienne dans la plupart des cas comme une conclusion, une croyance permettant d'agir :

HYPOTHESIS

Rule.- All the beans from this bag are white.
Result.- These beans are white.
Case.- These beans are from this bag.

Ce troisième mode de raisonnement, l'abduction, est le thème central autour duquel s'articule la logique de Peirce. Nous venons d'en ébaucher le fonctionnement avec le cas de l'hypothèse, qui est en quelque sorte le résultat du processus abductif. Mais alors, qu'est-ce que l'abduction ?

L'abduction est une forme de raisonnement qui face à une masse de faits, les ordonne de manière à formuler une hypothèse explicative. Son fonctionnement est cependant bien plus complexe à définir. Tournée vers l'action, elle fonctionne comme un saut dans l'imaginaire pour faire face à une situation inexplicable ou palier à l'absence de certains éléments de compréhension comme dans l'exemple des haricots blancs sur la table. Elle est alors un pari risqué formulé pour pouvoir agir. Voici comment Charles S. Peirce définit le *phénomène* de l'abduction :

> « Nous nous trouvons en présence d'une masse de faits. Nous les parcourons. Nous les examinons. Ils nous donnent l'impression d'un embrouillamini confus, d'une jungle impénétrable. Nous sommes incapable de les garder présents à l'esprit. Nous nous efforçons de les mettre par écrit, mais ils semblent si multiplement imbriqués que nous ne pouvons ni nous persuader que ce que

[47] En réalité des règles sous-jacentes se glissent dans les processus d'inférences incertains, comme par exemple le fait qu'en général les sacs sont remplis de haricots de même couleur. Nous revenons au chapitre 4 sur les implications que peuvent avoir ces règles inconscientes ou implicites.

> nous avons couché par écrit représente les faits, ni parvenir à une idée claire de ce que c'est que nous avons couché par écrit. Mais voici que tout à coup, alors que nous sommes absorbés à digérer les faits, et nous efforçons d'y mettre de l'ordre, il nous vient à l'esprit que si nous devons admettre pour vrai quelque chose dont nous ignorons qu'il l'est, ces faits s'arrangent de façon lumineuse. Telle est l'abduction. » (Peirce 2002, 429)

Il s'agit donc bien ici de repartir en arrière et d'imaginer la mineure d'un syllogisme parfait à venir. Ce qui est cependant très surprenant comme l'a souligné Peirce, c'est que l'irruption de cette mineure se fait « tout à coup » et qu'elle ne résulte pas, du moins en apparence, d'un calcul. De nombreux auteurs ont perçu ce phénomène, le décrivant comme un flash soudain, incongru, mais ont conclu à l'impossibilité de comprendre ce phénomène, à l'instar du philosophe des sciences Thomas Samuel Kuhn par exemple :

> « Le nouveau paradigme, ou une indication qui permet sa formulation future, apparaît tout à coup, parfois au milieu de la nuit, dans l'esprit d'un homme profondément plongé dans la crise. Quel est la nature de ce stade final ? Comment un individu invente-t-il ou s'aperçoit-t-il qu'il a inventé une nouvelle manière d'ordonner les faits, maintenant tous rassemblés ? Ce sont là des questions ici intraitables et qui le resteront peut-être de manière permanente » (Kuhn 1962, 131).

Seul Peirce semble être allé aussi loin dans une tentative de nommer, comprendre ce phénomène et le définir clairement. Pour définir l'abduction, Peirce commence par énoncer ce qu'elle n'est pas. L'abduction n'est d'abord pas un état donné mais doit être pensée comme une relation, un mouvement, un flux permanent qui nous traverse :

> « A aucun instant, il n'y a dans mes états d'esprits ni cognition, ni représentation ; il y en a, en revanche, dans la relation de mes états de conscience à différents instants [note de C.S Peirce: c'est pourquoi, exactement comme nous disons qu'un corps est en mouvement, et non que le mouvement est dans un corps, nous devrions dire que nous sommes en pensée et non que les pensées sont en nous]. En un mot, l'Immédiat (qui n'est donc pas en lui-même susceptible de médiation) – l'Inanalysable, l'Inexplicable, le Non-Intellectuel – parcourt en un fleuve continu toute notre vie, il est la somme totale de la conscience dont la médiation qui en constitue la continuité est produite par une force réelle, effective derrière la conscience » (Peirce 2002, 55).

De la même manière que Kamo no Chômei usait de la métaphore de la rivière pour décrire l' « impermanence des choses et des êtres », Peirce recourt à cette métaphore pour décrire la pensée comme un « flux » sans origine ni fin :

> « On peut dire que la pensée, telle que nous la connaissons est un cours d'eau (*stream*), qui, en poursuivant sa route, s'enrichit de nouveaux apports. Et pourtant tout ce que nous pouvons distinctement retracer, c'est le flux (*flow*) ; nous ne pouvons mettre le doigt où la nouvelle matière émerge » (Peirce 2002, 186).

L'abduction est plus que tout autre raisonnement un phénomène non-conscient et non contrôlable. Elle ne fait pas partie au même titre que la déduction et l'induction d'une cognition visible et contrôlée. Peirce présente d'ailleurs à un moment la déduction et l'induction comme étant des versions « self-control » de la faculté innée qu'est l'abduction. Déduction et induction ne sont d'ailleurs pour lui qu'une infime partie des raisonnements à l'œuvre chez l'homme, et la majeure partie, enfouie, ambigüe, relève de processus liés à l'instinct et aux sentiments :

> « It is **the instincts, the sentiments**, that make the substance of the soul. Cognition is only its surface, its locus of contact with what is external to it. » (Peirce 1931a, CP 1.628)

> « The third kind of reasoning tries what *il lume naturale*, which lit the footsteps of Galileo, can do. It is really **an appeal to instinct**. » (Peirce 1931a, CP 1.630)

L'abduction semble donc se rapprocher de l'instinct auquel Peirce voue une foi illimitée. De même, le Pragmatisme, sa posture épistémologique qu'il développa par la suite, « implique une foi dans le sens commun et l'instinct » (Peirce 1934b, CP 6.480). Il nomme d'ailleurs parfois sa pensée un « sentimentalisme philosophique » ou un « vrai conservatisme ». Il oppose à la raison, « partie de l'esprit qui est la plus superficielle et faillible », l'instinct, une « partie de l'esprit qui est profonde et sûre » (Peirce 1931a, CP 1.647).

L'abduction est ainsi une faculté adaptive apparue dans l'évolution pour faire face à des situations nouvelles. Fonctionnant comme un traitement de fond des données, elle est un « calcul rétrospectif inconscient » (Levesque 2015) qui vient *retirer* les hypothèses les moins probables, un calcul probabiliste caché et permanent. Cette définition très large d'une abduction comme pratique quotidienne propre à l'être humain, mais aussi sans nul doute à une partie du règne animal – « nos humbles cousins » pour Peirce – permet de rapprocher l'abduction d'autres concepts, comme ceux de l'imagination ou de l'intuition. Un lien peut être fait par exemple avec la méthodologie de l'expérience inspirée de la phénoménologie husserlienne où à *l'époché* qui serait l'équivalent du « fait surprenant » chez Peirce, succède une « évidence intuitive », une forme de mise en ordre du réel, pré-conceptuel, et qui est à la base de la connaissance chez Husserl, de la même manière que seule l'abduction permet des connaissances nouvelles chez Peirce (Depraz, Varela, et Vermersch 2011, 77).

Un détour par l'étymologie des idéogrammes utilisés en japonais montrent d'ailleurs les liens existants entre ces notions. L'intuition par exemple s'écrit en japonais *chokkan* 直感, avec les caractères de la « sensation » 感, et de l' « immédiateté » 直, une définition proche de celle d'un saut dans la priméité, d'une attention aux sensations décrites par Peirce pour définir l'abduction. Idem pour l'imagination, *sôzôryoku* 想像力, dont les idéogrammes en japonais la définissent littéralement comme la « force des idées iconiques ».

L'abduction survient la plupart du temps pour Peirce dans des « affaires d'importance vitale » (*matters of vital importance*) (Peirce 1931a, CP 1.637) où la prise de décision pour agir doit se faire rapidement, et qui s'appliquerait donc aux situations extrêmes, à savoir des situations marquées par un effondrement des représentations instituées et des normes du groupe, où « les conditions de vie sont radicalement différentes de celles d'une vie dite "normale" et se caractérisent par une intensité qui sort de l'ordinaire, pour atteindre la démesure, voire l'insupportable » (Guarnieri et al. 2016).

Pour tenter de définir ce qu'il se passe lors du processus abductif menant à l'action, Peirce accorde une attention toute particulière à cette démarche d'errance aux portes de la perception, qu'il nomme le *musement*. Il le définit par son caractère de « jeu pur » (*Pure Play*) où l'esprit vagabonde d'un univers à l'autre, que ce soit par une contemplation esthétique ou la construction de châteaux en Espagne dans l'imaginaire :

> « In fact, it is Pure Play. Now, Play, we all know, is a lively exercise of one's powers. Pure play has no rules, except this very law of liberty. It bloweth where it listeth. It has no purpose, unless recreation. The particular occupation I mean – a *petite bouchée* with the Universes – may take either the form of aesthetic contemplation, or that of distant castle-building (whether in Spain or within one's own moral training) or that of considering some wonder in one of the Universes, or

some connection between two of the three, with speculation concerning its cause » (Peirce 1934b, CP 6.458).

Le *musement* est comme une conversation avec soi-même, « pas seulement avec des mots, mais illustrée, comme une conférence avec des diagrammes et avec des expérimentations » (Peirce 1934b, CP 6.461). Pur jeu de l'esprit du quotidien ou raisonnement instinctif en situation extrême, l'abduction est aussi la première étape de tout raisonnement scientifique et vient alors s'articuler avec la déduction et l'induction. L'abduction serait ce phénomène de raisonnement qui apparait entre l'observation des faits et la déduction, et Peirce en fait la pierre angulaire de la méthode qu'il fonde, le Pragmatisme.

2.1.2 Le pragmatisme peircien

L'abduction fonctionne selon Peirce comme la première étape de tout raisonnement logique qu'il nomme enquête (*inquiry*). Bien loin d'être un mode de raisonnement particulier à mettre en parallèle et en alternative à la déduction ou à l'induction, il constitue la prémisse de toute idée nouvelle. Cependant, il n'est pas l'intuition au sens d'une idée qui viendrait de manière transcendantale du dehors de la conscience. Il est le produit de l'habitude, d'une cognition antérieure qui va orienter la perception d'éléments aux portes du réel. Bien que dégagée de tout support conceptuel au moment où elle se forme, l'abduction, tout comme l'acte intuitif, reste tout de même « médié[e] par l'horizon de la culture de chacun, par les instruments expressifs que l'on maitrise, par le contexte dans lequel s'inscrit l'acte » (Depraz, Varela, et Vermersch 2011, 82).

Par le processus obscur de l'abduction, actif mais non-contrôlé, émerge une hypothèse, qui pour être validée scientifiquement devra être ensuite passée au tamis du processus déductif et inductif. Peirce ébauche ainsi une méthode qu'il nommera par la suite Pragmatisme, puis pragmaticisme pour se démarquer d'autres auteurs pragmatistes comme William James.

L'articulation de l'abduction avec la déduction et l'induction

Abduction, déduction et induction s'articulent ensemble pour produire des théories. Dans une première étape, l'abduction *suggère* une hypothèse. Cette hypothèse paraît d'autant plus vraie qu'elle donne sens à une situation donnée où les faits semblaient confus. Dans une seconde étape, il est possible de *déduire* de manière abstraite cette fois-ci les conséquences logiques et nécessaires de cette hypothèse. À ce niveau-là de la déduction, l'hypothèse née de l'abduction s'épanouit en une ou plusieurs théories qui attendent d'être validées empiriquement. C'est la troisième étape qui consiste à retourner aux portes de la perception, cette fois-ci avec un cahier des charges précis pour *vérifier* et *valider* la conformité de ces théories avec le réel.

Figure 3. Articulation des trois modes de raisonnement dans l'enquête

Si ce schéma permet bien de comprendre la manière dont ces trois modes de raisonnement s'articulent, son aspect linéaire pose problème. En effet, l'induction achève un cycle commencé avec un *doute* face à l'inconnu ou des « faits surprenants », en fournissant une *croyance* permettant de prendre prise dans le réel et d'agir. Ce qui n'était encore qu'une branche quelques secondes auparavant devient désormais une prise permettant de se hisser dans l'arbre. Mais cette croyance est selon Peirce nécessairement fragile et temporaire. Très vite, un doute s'installe, la branche menace de rompre, ne constitue plus une prise solide, obligeant à enclencher un nouveau cycle de raisonnement. L'irritation du doute qu'une nouvelle croyance était venue apaiser resurgit sous une forme nouvelle. La croyance ne peut donc constituer un point d'arrivée, elle est au mieux un point de repos qui sous la pression du doute devient le point de départ d'une nouvelle inférence.

Peirce insiste beaucoup dans ces écrits sur l'importance de la continuité et de « laisser la porte ouverte à la recherche ». Le plus important barrage à la science, explique-t-il, est la croyance en l'assertion parfaite, à l'idée qu'une théorie peut atteindre le stade parfait et fini. Il y a donc une manière différente de représenter l'articulation Abduction-Déduction-Induction, comme celle de tourbillons du courant d'une rivière.

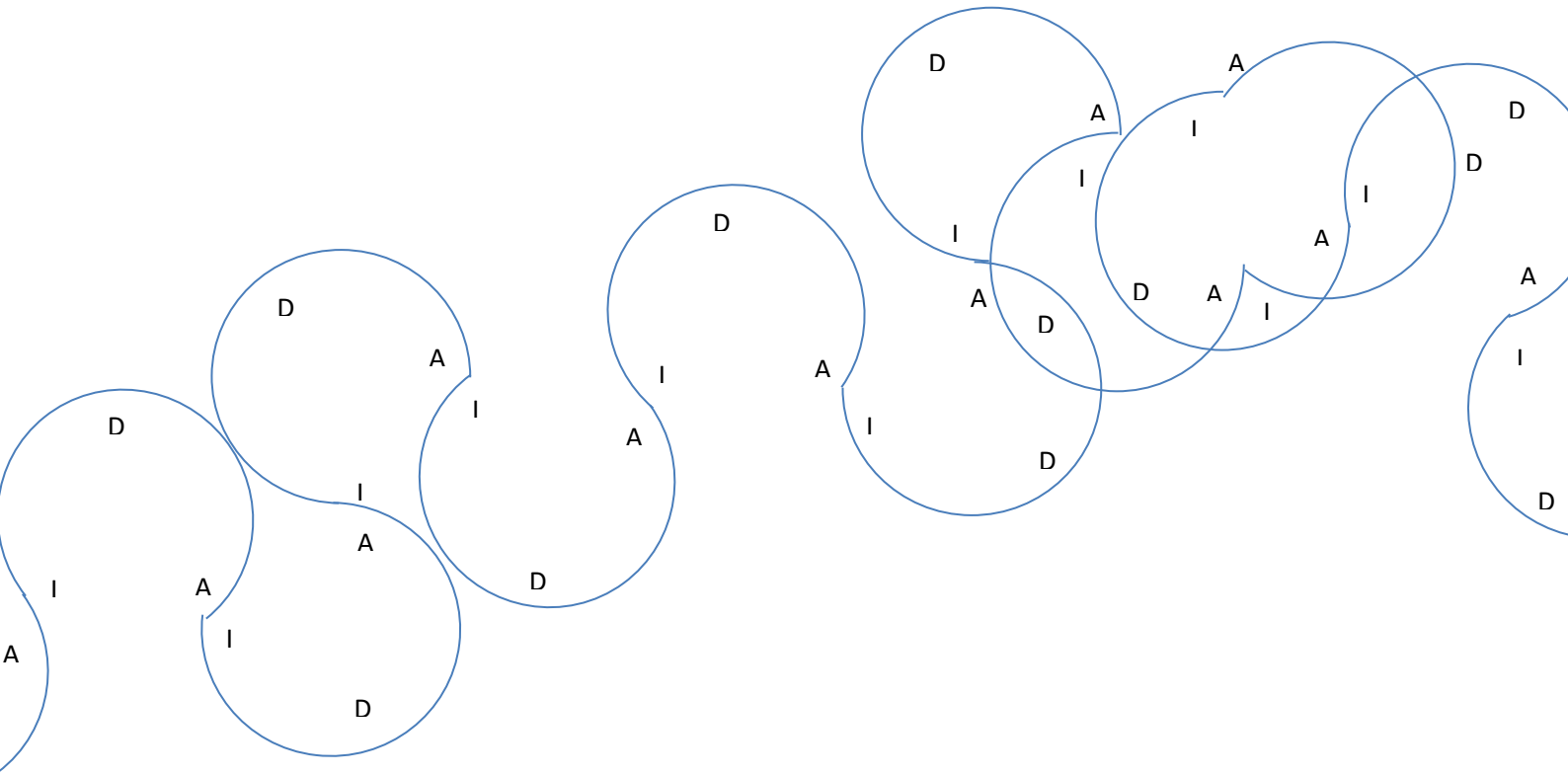


Figure 4. Le courant continu et infini de la pensée

La pensée fonctionne donc par un aller-retour aux portes de la perception, et d'une certaine manière l'abduction et l'induction sont similaires. Ce sont des inférences synthétiques, là où la déduction est une inférence analytique. Peirce donne une valeur tout aussi importante à l'induction qu'à l'abduction, la nommant parfois la « vérification » et qui constitue le socle

ayant assuré le succès à la science moderne. Il défend notamment la « laboratory-philosophy »[48] contre la « seminary philosophy » (Peirce 1931a, CP 1.129) :

> « Les chercheurs scientifiques de l'époque moderne ont eu du succès, parce qu'ils ont passé leur vie non dans des bibliothèques et des musées, mais dans leur laboratoire et sur le terrain – et alors qu'ils étaient dans leur laboratoire et sur le terrain, ils ne sont pas restés là à contempler la nature d'un œil vide, c'est-à-dire en percevant passivement sans être guidés par la pensée –, mais ils se sont employés à observer – c'est-à-dire à percevoir à l'aide de l'analyse – et à tester les suggestions des théories. S'ils ont connu des succès, c'est parce que le motif qui les a mené jusqu'au laboratoire et sur le terrain est la soif de connaître comment sont réellement les choses, et un intérêt à découvrir si oui ou non des propositions générales sont vraiment valables – ce qui a balayé tout préjugé, toute vanité et toute passion. » (Peirce 2002, 115)

Mais là s'arrêtent le point commun entre abduction et induction : alors que l'abduction opère en errance aux portes de la perception, l'induction en revient avec une méthode de vérification rigoureuse.

Pour résumer, l'abduction est ainsi un phénomène actif et inconscient, lié à l'habitude, qui consiste face à un ensemble de faits surprenants à voir surgir soudainement aux portes de la perception une idée nouvelle qui paraît d'autant plus vraie qu'elle fournit l'agencement logique le plus probable de ces faits. Cette idée, une hypothèse, est un pari intellectuel pour tirer des déductions logiques et qui ultimement doit être validé empiriquement pour obtenir le statut faillible de théorie.

Bien que le terme abduction soit circonscrit à cette étape du raisonnement humain, il semble qu'il soit possible, et Peirce le suggère parfois, de parler de logique de l'abduction pour définir l'ensemble de cette articulation A-D-I. Pour distinguer les deux, nous parlerons du raisonnement de l'abduction pour le premier (Ar) et de logique de l'abduction (Al) pour le second. Cette logique de l'abduction, qui part de l'irritation du doute pour atteindre une nouvelle croyance est aussi la base d'une méthode scientifique qu'il forge, le pragmatisme.

Le pragmatisme, une logique d'action

Le pragmatisme est une posture épistémologique qui fait de la pensée non pas le réceptacle du réel, mais l'émetteur vers le réel, une méthode permettant d'agir. Pour qu'une idée soit juste, il faut que ses conséquences dans la réalité le soit[49]. Telle est la maxime du pragmatisme que Peirce expose dans deux articles célèbres, *The fixation of belief* (1877) et *How to make our ideas clear* (1878). Le principe fondamental du pragmatisme est que l'esprit a pour fonction de produire de la croyance sur laquelle il s'appuie en retour pour agir. Sa méthode scientifique, le pragmatisme, vise ainsi à produire des concepts permettant d'agir.

Peirce construit sa méthode contre deux autres méthodes dont il rejette l'aspect scientifique : la « méthode d'autorité », qui est celle de la religion et des scolastiques, forge la croyance à partir de concepts dogmatiques dont on ne peut jamais contester la véracité ; la « méthode

[48] Si l'on considère que ce laboratoire est le monde, alors on pourrait dire que ce « philosophe de laboratoire » qu'évoque Peirce est l'anthropologue contemporain, scrutant les différentes communautés à travers le monde pour en faire ressortir des concepts.

[49] Cet intérêt pour une vérification *a posteriori* de la validité d'une idée, qui constitue la doctrine pragmatique, lui fut inspiré à la lecture d'Auguste Comte (Peirce 1931b, CP 2.7).

aprioriste » kantienne, centrée sur l'homme et sa seule raison, lui permet de manière abstraite de définir si une idée est claire ou obscure, distincte ou confuse. Ces distinctions classiques en logique, Peirce les rejette au profit d'un retour aux sensations du réel, et au besoin permanent d'apaiser l'irritation du *doute* par une *croyance* qui n'est plus cependant une croyance dogmatique.

Les pensées se greffent sur des sensations, et relèvent d'un rapport différent au réel. Les sensations sont classées par Peirce comme étant *immédiates*, c'est-à-dire comme relevant d'une qualité, d'une sensation continue impossible à définir à l'instant t. A l'inverse, les pensées ne saisissent jamais le réel, elles le mettent en forme pour lui donner l'apparence d'une réalité. Elles procèdent d'une relation *médiate* au réel et sont circonscrites à la forme A-D-I, allant du doute à la croyance. Pour l'illustrer, Peirce compare les sensations immédiates à l'air d'une musique, et les pensées médiates aux notes composant cet air :

> « Ces deux sortes d'objets [éléments] que la conscience perçoit, les uns *immédiatement*, les autres *médiatement*, se retrouvent dans toute conscience [perception intérieure]. Certains éléments (les sensations) sont complètement présents à chaque instant, aussi longtemps qu'ils durent ; les autres (comme la pensée [les pensées]), sont des actes ayant un commencement, un milieu et une fin, et consistent dans un accord de sensations qui se succèdent et s'écoulent à travers l'esprit. Ils ne peuvent être présents pour nous d'une façon immédiate, mais ils doivent s'étendre quelque peu dans le passé et dans l'avenir. La pensée est comme le fil d'une mélodie qui parcourt la suite de nos sensations. » (Peirce 2002, 243; 1934a, CP 5.395)

Pour le dire autrement, les sensations sont immédiates et relèvent de la priméité. Elles sont perçues via l'abduction (Ar) et sont des relations de similarité et d'identité. Les pensées elles sont médiates (ou dynamiques) et relèvent de la secondéité. Elles sont perçues essentiellement via l'induction, et se forment dans une logique de relation fondée sur la présence d'un « autre », d'une différence.

Les sensations *immédiates* sont *analogiques*, au sens où elles se construisent par similarités entre objets. Les pensées *médiates* elles relèvent de la différence et de la contradiction et Peirce les décrits comme *hémilogiques*. Enfin, nous pourrions ajouter un troisième type, les pensées *amédiates* coupées du réel et fonctionnant selon le raisonnement de la déduction, ce que semble ébaucher Peirce avec un troisième ordre, celui des pensées *alogiques* où l'ordre de l'univers est atomisé en objets dissociés (Peirce 1931a, CP 1.567).

Du doute à la croyance : la méthode abductive

Les deux bornes d'entrée et sortie des pensées médiates sont le doute et la croyance. Peirce montre leurs limites et leur nécessaire complémentarité cyclique. Le doute ne doit pas être ici entendu comme le doute cartésien qui prétend faire table rase de toute connaissance pour repartir à zéro. Peirce a ainsi développé dans des articles sur les facultés cognitives humaines l'idée que toute connaissance est nécessairement inférée par une connaissance antérieure et qu'une idée *sui generis* est donc impossible car incognoscible (Peirce 2002, 20). Le doute est à comprendre ici comme un moment où une croyance a failli, appelant à la reconstruction d'une architecture d'idées selon un agencement différent pour fixer à nouveau une nouvelle croyance, qui à son tour sera susceptible d'être mise en doute, relançant un autre cycle de destruction et de reconstruction.

La croyance est elle-aussi de nature temporaire, et est donc différente de la croyance chez les scolastiques s'imposant par l'autorité de Dieu. Pour reprendre une métaphore de Peirce dans

ses conférences de Harvard de 1903 sur le pragmatisme, le doute vient irriter la conscience de l'homme, et par un raisonnement logique une nouvelle croyance vient apaiser cette irritation pour un temps, un point de repos susceptible à tout moment d'être un point de départ d'un nouveau doute.

L'autre concept clé définissant le pragmatisme est celui de faillibilisme, c'est-à-dire l'idée que toute connaissance paraissant vraie à un moment est susceptible de tomber en disgrâce et de devenir fausse sous les coups de burin d'un ou plusieurs nouveaux faits surprenants. La posture épistémique du pragmatisme consiste donc à refuser en science toute certitude, exactitude ou universalité absolue tout en se fondant sur une croyance temporaire pour avancer.

Le pragmatisme, comme méthode et posture épistémologique consiste ainsi à prendre en compte le caractère faillible de toute connaissance, à l'anticiper en laissant en permanence la porte ouverte à la poursuite de la recherche. Dans l'esprit du pragmatisme, tout comme il n'y a pas une connaissance première d'où découlerait toute inférence, il ne peut y avoir de théorie parfaite et finie. A ces deux extrémités, les inférences de l'homme n'ont pas de bornes et sont marquées du sceau étrange de l'infini. D'ailleurs, selon Peirce, il faut se départir de l'idée qu'il y a des pensées que l'on peut circonscrire. La pensée doit être décrite comme un mouvement continu, comme le flot d'une rivière dont on ne connaîtrait ni le point de départ, ni le point d'arrivée.

Maxime du pragmatisme : l'effet plutôt que la cause

Prenant acte de l'impossibilité de percevoir dans sa globalité le flux du réel, Peirce oriente sa méthode scientifique vers une validation *a posteriori* de l'idée vers le réel. Un concept n'a de sens que par l'observation de ses effets, et c'est ce qu'il exprime très tôt dans sa maxime du pragmatisme, en français, dans un article de la *Revue philosophique* :

> « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. [p. 48]
>
> Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. Le caractère d'une habitude dépend de la façon dont elle peut nous faire agir non pas seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être. Ce qu'est une habitude dépend de ces deux points : quand et comment elle fait agir. Pour le premier point : quand ? tout stimulant à l'action dérive d'une perception ; pour le second point : comment ? le but de toute action est d'amener au résultat sensible. Nous atteignons ainsi le tangible et le pratique comme base de toute différence de pensée, si subtile qu'elle puisse être. [p. 47] » (Peirce 1934a, CP 5.18).

Cette « conception complète de l'objet », Peirce l'illustre avec l'exemple du concept de « dur », le caractère d'une chose dont on ne peut concevoir complètement l'existence que par l'expérience et le rapport avec d'autres objets :

> « Let us ask what we mean by calling a thing *hard*. Evidently that it will not be scratched by many other substances. **The whole conception of this quality, as of every other, lies in its conceived effects**. There is absolutely no difference between a hard thing and a soft thing so long as they are brought to the test » (Peirce 1934a, CP 5.403).

Peirce rejette en fait une grande partie de la philosophie occidentale pour deux raisons. Plutôt que de rechercher une description des choses par leur qualité intrinsèque, il juge plus scientifique de les expliquer en vertu de leurs relations. Cette logique de relations comporte de nombreuses similitudes avec les logiques développées dans la pensée japonaise et extrême-orientale, que ce soit le relationalisme méthodologique du sociologue Hamaguchi Eshun, la logique du prédicat du philosophe Nishida Kitarô ou pour remonter à la source de ces pensées, les stances de la voie du milieu dans le bouddhisme mahâyâna de Nâgârjuna.

Alors que la philosophie occidentale a fait de l'abstraction et de la déduction la pierre angulaire de la pensée moderne, Peirce replace au milieu du jeu l'expérience et le sensible, que ce soit par l'induction mais aussi de manière plus originale, par un pur jeu de l'esprit, l'abduction. L'analogie, opération mentale combinant de manière particulière l'abduction avec l'induction est précisément un de ces raisonnements, discrédité en Occident, et que Peirce défend comme source d'idées nouvelles.

2.1.3 Le raisonnement analogique chez Peirce

Outre le cadrage épistémique qu'il nous fournit pour ancrer nos travaux dans une démarche scientifique, Peirce propose à travers le pragmatisme, une caractérisation intéressante du raisonnement par analogie. A partir des trois modes de raisonnement présentés précédemment, se combinent différents raisonnements synthétiques, avec en particulier le raisonnement analogique.

Le raisonnement par analogie entretient une relation particulière avec l'abduction. Peirce dans des écrits de 1896 par exemple ne parle pas de trois modes de raisonnement, mais de quatre. Dans la continuité d'Aristote, il énumère trois mode de raisonnement, la déduction, l'induction et la rétroduction (ou abduction) auquel il ajoute un quatrième mode de raisonnement, l'analogie qui « *combine les caractéristiques de l'Induction et de la Rétroduction* » (Peirce 1931a, CP 1.65). Il détaille dans d'autres écrits cette combinaison :

> « L'argument par analogie qu'un auteur populaire [J.S Mill] en matière de logique appelle le « raisonnement du particulier au particulier » tire sa validité du fait qu'il combine les caractères de l'induction et de l'hypothèse et qu'il peut s'analyser soit comme une déduction ou une induction, soit comme une déduction et une hypothèse » (Peirce 2002, 42).

Peirce donne deux définitions du raisonnement analogique qui toutes deux mettent l'accent sur des propriétés communes permettant de faire le lien entre deux objets, par exemple la Terre et Mars, comme dans cet exemple d'une analogie fausse :

> « *Analogy* is the inference that not a very large collection of objects which agree in various respects may very likely agree in another respect. For instance, the Earth and Mars agree in so many respects that is seems not unlikely they may agree in being inhabited » (Peirce 1931a, CP 1.69).

Le raisonnement analogique procède en plusieurs étapes autour de ces propriétés communes. Pour développer son fonctionnement, Peirce prend l'exemple des planètes, en insistant sur l'importance d'un échantillon pris au hasard dans une classe mal définie. Dans son exemple, est pris au hasard comme échantillon du groupe planète, la Terre, Mars, Jupiter et Saturne qui tournent autour de leur axe, pour arriver à la conclusion que quatre autres objets célestes, Mercure, Venus, Uranus et Neptune font probablement de même.

Il s'agit là d'un raisonnement par analogie, et pour en arriver à cette conclusion, trois étapes ont été nécessaires : l'abduction et l'induction, suivies d'une déduction. En effet, on peut supposer que Mercure, Venus, Uranus et Neptune (Q) ayant la plupart des propriétés (P', P'', P''') de la classe naturelle des planètes (X), sont aussi des planètes et en adoptent l'ensemble des caractéristiques (every Q is an X). Par ailleurs, Peirce constate que l'échantillon Terre, Mars, Jupiter et Saturne (S', S'', S''') de la classe indéfinie planète (X) ayant comme caractéristique de tourner sur elles-mêmes (R), *probablement* l'ensemble du groupe planète possède cette caractéristique (every X is an R). Par déduction, on peut alors conclure que Mercure, Venus, Uranus et Neptune ont la caractéristique de tourner sur elles-mêmes (every Q is an R).

Charles S. Peirce donne à partir de cet exemple la formule suivante pour décrire tout raisonnement analogique que nous reproduisons *in extenso* :

« The formula of the analogical inference presents, therefore, three premises, thus :

S', S'', S''', are a random sample of some undefined class *X*, of whose characters *P', P'', P'''*, are samples,
Q is *P', P'', P'''*;
S', S'', S''', are *R*'s;
Hence, *Q* is an *R*.

We have evidently here an induction and an hypothesis[50] followed by a deduction; thus:

Every *X* is, for example, *P', P'', P'''*, etc.,
Q is found to be *P', P'', P'''*, etc.;
Hence, hypothetically, *Q* is an X.

S', S'', S''', etc., are samples of the *X*'s,
S', S'', S''', etc., are found to be *R*'s;
Hence, inductively, every *X* is an R.

Hence, deductively, *Q* is an *R*. » (Peirce 1931b, CP 2.733)

Nous proposons de redéfinir les termes de cette formule du raisonnement analogique et d'en donner une application possible à l'interprétation de l'accident de Fukushima dans son rapport au « Made in Japan » :

Analogie : Une classe C mal définie se caractérise par les propriétés P^1, P^2, P^3…
Un objet S a les propriétés P^1, P^2.
Par abduction, S est un objet de C.

Des objets O, O', O'' sont de la classe C.
Les objets O, O', O'' ont chacun la propriété P.
Tous les objets de C ont la propriété P (induction).

[50] Comme l'a souligné Reichertz, la notion d' « hypothesis » dans les premiers écrits de Peirce n'est pas liée uniquement à l'abduction (Reichertz 2009) et pourrait tout aussi bien renvoyer à ce que Peirce appellera plus tard une « qualitative induction » (Peirce 1931b, CP 2.755). Notre but n'étant pas de discuter ici de manière approfondie les liens entre ces trois notions, nous considérerons provisoirement que les notions de « qualitative induction » et d' « abduction » renvoient à la même inférence. Cependant, nous revenons au chapitre 4 sur ce débat autour de différentes abductions.

Si tous les objets de la classe C ont la propriété P, alors S a aussi la propriété P (déduction).

Application : Une classe « Made in Japan » mal définie se caractérise par les propriétés P^1, P^2, P^3…
Fukushima a les propriétés P^1, P^2.
Par abduction, Fukushima est « Made in Japan ».

Une classe « Made in Japan » a notamment deux objets WW2, Lost Decade, qui ont chacun la propriété P.
Tous les « Made in Japan » ont la propriété P (induction).

Si tous les « Made in Japan » ont la propriété P, alors Fukushima aussi possède la propriété P.

Cette application particulière de la formule du raisonnement analogique de Peirce à notre cas d'étude révèle des voies inattendues et va nous permettre d'explorer plus en profondeur le sens du « Made in Japan ». La première partie de l'énoncé affirme qu'une abduction est à l'œuvre lorsque Kurokawa Kiyoshi fait l'analogie entre Fukushima et la défaite de la Seconde Guerre mondiale ou lorsque Matsumoto Miwao fait le lien avec l'incident de la turbine Kanpon. Pour lier leurs analogues à la structure inconsciente d'un « Made in Japan », des caractéristiques communes sont bel et bien détaillées, que ce soit celle du « groupisme », de « l'obéissance à l'autorité » chez Kurokawa ou celle parfaitement définie des cinq caractéristique du désastre structurel dans le cadre théorique proposé par Matsumoto Miwao. Nous avons déjà donné ces éléments au chapitre 1. Reste alors à identifier la propriété P du raisonnement analogique tel que le décrit Peirce, ce qui nous permettra d'aller plus en profondeur dans la caractérisation du « Made in Japan » et le fonctionnement de la causalité au Japon. Ceci esquisse la démarche que nous suivrons au cours de l'étude.

Nous aurions pu appliquer la formule plus simplement en partant d'une classe « désastre » et en aboutissant à « Made in Japan » comme propriété commune P des différents désastres analogues. Mais s'eut été rester à la surface des discours de nos enquêtés. Partir de « Made in Japan », en laissant la case de la propriété P vide nous permet d'explorer ce lien caché, cette cause commune, cette caractéristique inhérente aux désastres « Made in Japan » et dont « hérite » instantanément Fukushima dès lors que l'accident est inclus dans cette classe. Car cette propriété devient ici la cause ultime, inconsciente, structurelle et ontologique qui a causé l'accident de Fukushima. Cette application, bien entendu, est complexe. Cette propriété P qui vient éclairer le sens de « Made in Japan » n'est pas toujours explicitement exprimée tel quel et une partie importante de notre recherche consistera à tenter de la débusquer dans le discours de nos enquêtés.

Il peut être utile de rappeler ici que chez Peirce, la logique s'appuie nécessairement sur une esthétique particulière du monde. Son sens est à comprendre non pas comme la simple recherche du Beau, mais comme le premier abord qualitatif du monde, une première catégorisation du multiple. En ce sens, Peirce définit l'esthétique comme la première étape nécessaire à toute logique :

> « Esthetics, therefore, although I have terribly neglected it, appears to be possibly the first indispensable propedeutic to logic, and the logic of esthetics to be a distinct part of the science of logic that ought not to be omitted. » (Peirce 1931b, CP 2.199)

Au sein de la philosophie, en sus de la phénoménologie et de la métaphysique, Peirce distingue un troisième ordre qu'il nomme « sciences normatives » et qui sont « les plus théoriques des pures sciences théoriques » au sens où elles décrivent non pas ce qui *est* mais ce qui *doit* être (Peirce 1931a, CP 1.282). Ces « sciences » sont la logique, l'éthique et l'esthétique, mais Peirce insiste sur leurs relations entre elles et non sur ce qui les distingue, une « question secondaire » pour lui. En effet si l'esthétique est liée aux sentiments, l'éthique (ou pratique) à l'action et la logique à la pensée, Peirce insiste sur leur but commun, la vérité, à entendre au sens kantien comme la conformité d'une représentation avec son objet (Peirce 1931a, CP 1.574). Dans un sens pragmatiste, on pourrait dire que toute logique, de même que l'éthique ou l'esthétique, juge de la véracité d'une représentation en fonction de sa conséquence effective. Ainsi pour Peirce, la logique tend ultimement dans sa quête du raisonnement vers la satisfaction du beau, vers le plaisir esthétique provoqué par les qualités de sentiments dans l'accord d'une démarche d'enquête avec la recherche du « vrai ».

Dans ce contexte, c'est vers une onto-logique du désastre « Made in Japan » que nous tournerons notre questionnement, avec pour but ultime de mettre au jour l'esthétique sur laquelle elle s'appuie, et dont la propriété P est un des éléments structurels.

La propriété structurelle (P) comme fondement esthétique

L'analogie lie donc deux objets en vertu non pas d'une similarité, mais d'un processus cognitif complexe, mêlant l'attachement d'un objet à une classe mal définie en vertu de similitudes, d'une généralisation d'une propriété dans cette classe par induction, et du rattachement finalement de cet objet à une propriété commune, permettant de le lier par association à d'autres objets devenant analogues, dans un rapport nécessaire « esthétique ». Ce raisonnement fonctionne en grande partie comme une expérience de pensée visant à mettre en lumière une structure invisible faites d'autant de liens qu'il y a des propriétés communes liant des objets que l'on pouvait penser disparates.

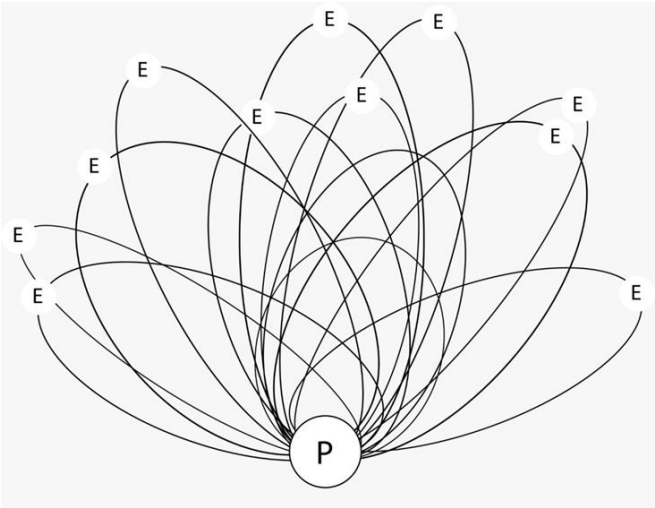


Figure 5. La propriété P en tant que cause des désastres « Made in Japan »

Les liens entre ces objets via l'existence d'une ou plusieurs propriétés communes forment une structure qui porte l'analogie. Ces propriétés sont en quelque sorte les « signatures » décrites par Foucault et qui permettaient de refermer le cercle des similarités et des analogies en

Europe jusqu'au XVIe siècle (Foucault 1966, 40‑45). Elles sont des marqueurs visibles permettant de mettre à la lumière du jour ce qui n'était que ressemblance invisible. Cependant, Peirce en ajoutant la propriété P au raisonnement analogique poursuit le processus en faisant de cette propriété une étape invisible, comme oublié du processus cognitif, jouant le rôle d'une cause mais aussi d'une conséquence, vers et à partir de laquelle tendent les analogies.

L'originalité de la définition de Peirce est ainsi de faire de la propriété commune P non pas une étape dans le processus d'inférence analogique, mais son aboutissement. Le processus n'aboutit pas seulement à dire que Mercure (Q) est un objet analogue à l'échantillon Terre (S'), mais il conduit aussi vers la déduction que Mercure (Q) possède la propriété de tourner sur elle-même (P). Par inférence rétrospective, c'est bien parce que Mercure (Q) tourne sur elle-même (P) qu'elle est un objet analogue à l'échantillon Terre (S'). La cause est comme mêlée à la conséquence dans cette propriété commune P, ou pour le dire plus précisément, l'aboutissement de l'inférence conduit à la cause d'un raisonnement inverse déductif.

* * *

Arrivé à ce point, nous pouvons reformuler notre questionnement de recherche au sein du paradigme de pensée pragmatiste. Alors que nous nous interrogions sur l'utilisation de l'analogie chez les chercheurs japonais travaillant sur Fukushima, avec la formule proposée par Peirce l'objet de notre investigation prend une nouvelle forme et peut se formuler ainsi : de quelle manière les chercheurs et scientifiques japonais ont-ils recours à une abduction ou à un raisonnement par analogie ? Quelle est cette similarité particulière entre l'évènement Fukushima et l'ensemble des autres désastres « Made in Japan » qui autorise le déroulement du raisonnement analogique ? Et enfin, à quelle propriété P ce raisonnement peut-il aboutir ?

Nous proposons d'étudier ces questions à partir d'un corpus de textes et d'entretiens auprès de scientifiques japonais utilisant des analogies pour expliquer l'accident de Fukushima que nous allons présenter, avant d'expliciter la méthode d'enquête et d'analyse de nos entretiens.

2.2 Du recueil de données au Japon

Les données que nous avons récoltées au Japon et sur lesquels va s'appuyer notre analyse de la formation des analogies et de l'abduction chez des intellectuels japonais, sont principalement des entretiens effectués avec les auteurs d'un champ intellectuel que nous appellerons le champ « Made in Japan ».

Nous allons dans un premier temps présenter ce champ et les raisons pour lesquelles nous l'avons circonscrit à quelques auteurs, que nous avons classés en trois groupes distincts. Nous présenterons alors chacun de ces intellectuels sur lesquels s'est portée notre enquête (2.2.1).

Une fois ce champ construit, et pour observer et analyser les analogies formulées autour de Fukushima *en acte*, c'est-à-dire sous forme d'un dialogue, nous avons mené au Japon une série d'entretiens en deux phases, entre 2017 et 2018, dans les villes de Tôkyô, Kyôto, Sendai, et Tsukuba. Nous expliciterons notre méthode d'entretien, ce que nous avons voulu *saisir*, et comment notre observation constitue en soi une *expérience* à prendre en compte (2.2.2).

Enfin, nous expliquerons de quelle manière nous avons figé en données textuelles les enregistrements sonores rapportés en France, quels ont été nos choix dans la manière de transcrire ces entretiens, et quelles difficultés particulières a posé la transcription de la langue japonaise (2.2.3).

2.2.1 Cartographie du champ intellectuel « Made in Japan »

Ce champ est très vaste. Autour du duo Kurokawa Kiyoshi et Matsumoto Miwao, qui présentent une structure de construction des analogies sur l'accident de Fukushima très similaire, existe un ensemble d'auteurs, scientifiques ou essayistes qui ont exprimé des propos du même ordre. Ce sont les présidents de deux autres commissions, Funabashi Yôichi et Hatamura Yôtarô, certains membres de ces commissions comme le spécialiste en science de gestion Nonaka Ikujirô, l'économiste Uda Sakon, l'essayiste et spécialiste des accidents d'avions Yanagida Kunio, le politologue Suzuki Kazuto et le professeur de droit Nomura Shûya.

Parmi les nombreux essais, interviews ou propos similaires tenus sur l'accident de Fukushima entendu comme lié à quelque chose de commun avec d'autres évènements historiques de nature différente, on retrouve également le philosophe Uchida Tatsuru, l'économiste Sakaiya Taichi, l'anthropologue Ueda Noriyuki ou encore les auteurs et activistes Iwata Otaru et Kôso Sabu[51].

La liste pourrait être sans doute plus longue mais notre but n'était pas d'aboutir à un inventaire exhaustif des discours similaires à celui de Kurokawa Kiyoshi. Au contraire, pour analyser en profondeur les analogies exprimées par des intellectuels de ce champ « Made in Japan », nous avons resserré nos entretiens autour d'un nombre nécessairement limité de personnes mais suffisamment représentatif du débat autour de cette question des analogies

[51] Nous ne revenons pas ici sur le détail de leurs publications et propos qui ont déjà été exposés au 1.1.3. Une liste d'intellectuels nippons ayant travaillé sur l'accident de Fukushima est cependant proposé en annexe (cf. annexe 1).

« Made in Japan ». Ce cercle d'intellectuels a en grande partie animé le débat autour de la question du « Made in Japan ».

Nous avons pu déterminer trois groupes liés à ce champ intellectuel : un premier est constitué de notre corpus originel formé de Kurokawa Kiyoshi et Matsumoto Miwao, auquel nous avons joint les présidents des deux autres commissions d'enquête sur l'accident de Fukushima, Funabashi Yôichi, président du think tank à l'origine de la Commission d'enquête indépendante dite « société civile », et Hatamura Yôtarô, président de la Commission d'enquête gouvernementale ICANPS.

Tous ne soutiennent pas Kurokawa Kiyoshi dans sa conclusion du « Made in Japan » mais tous font des analogies très similaires dans leurs textes. Il en va de même pour Suzuki Kazuto, président de la nouvelle Commission d'enquête indépendante dite « 10 ans après » et qui rendra son rapport en 2021[52]. Ces intellectuels peuvent être considérés au même titre que Kurokawa et Matsumoto comme des « analogistes déterminés ».

Un autre groupe, constitué d'universitaires résolument positionnés contre Kurokawa, et Matsumoto pour deux d'entre eux, entrent dans la catégorie des opposants au discours essentialiste, tout en étant ce que l'on pourrait dire des « analogistes sans le savoir ». Il s'agit de quatre universitaires, Yoshioka Hiroshi, Juraku Kohta, Itô Kenji, Mizushima Nozomi. Nous développerons ce dernier aspect lors de la présentation des résultats et nous nous en tiendrons pour le moment à leurs critiques des « analogistes déterminés ».

Enfin, deux anthropologues japonais, Uchiyamada Yasushi et Kimura Toshiaki nous ont été utiles pour prendre en compte le point de vue indigène sur leur propre culture et élaborer certains concepts sous-jacents au discours analogique japonais.

Des analogistes déterminés…

Kurokawa Kiyoshi constitue le point de départ d'une réflexion sur le « Made in Japan » comme cause de l'accident nucléaire de Fukushima comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. Son statut, président de la principale commission d'enquête sur l'accident de Fukushima, et sa phrase dénonçant la « mentalité japonaise » comme cause profonde de l'accident ont été le déclencheur d'une controverse au Japon sur le sens à donner à cette conclusion. A l'étranger, cette conclusion a surpris par son aspect peu conventionnel dans un rapport d'enquête technique et généralement circonscrit temporellement et spatialement à l'accident lui-même.

L'impact de sa conclusion s'explique aussi par le statut de scientifique et de personnalité publique de Kurokawa, proche des milieux d'affaires et du monde politique. Médecin, diplômé de l'université de Tôkyô, Kurokawa est aussi un chercheur qui a enseigné pendant plus de dix ans aux États-Unis, principalement à l'université de Californie. De retour au Japon, il a enseigné à l'université de Tôkyô, première université d'Asie.

Successivement à la tête de différents instituts de recherche, il a aussi été de 2003 à 2006, président du Conseil scientifique japonais et membre du Conseil pour la Science, la Technologie et l'Innovation auprès du Premier ministre, avant de devenir un conseiller spécial

[52] À ne pas confondre avec une autre Commission d'enquête qui devrait aussi remettre son rapport en 2021, celle mise en place par l'Autorité de régulation nucléaire (NRA).

auprès du Premier ministre. Enfin, en décembre 2011, il est nommé à la tête de la Commission NAIIC.

Depuis sa conclusion du « Made in Japan » dans le rapport NAIIC de juillet 2012, le corpus de textes où il la reprend s'est étoffé. On peut citer d'abord son épilogue à l'ouvrage d'Uda Sakon, l'ex-*project manager* de la Commission NAIIC, à l'origine de l'utilisation du concept de *regulatory capture* et de mentalité japonaise. Dans ce court texte, écrit en japonais mais traduit en anglais pour ses interlocuteurs étrangers, Kurokawa revient sur les critiques en nippologie dont il a été la cible, notamment en raison du concept de « mentalité japonaise » et les rejettent en invoquant le « point de vue professionnel » d'un spécialiste en gestion des organisations :

> « In this book, Mr. Uda has presented the problem of being fixed in a certain mindset, which he faced in the post service reform and when leading the investigation as the Managing Director of Investigation of NAIIC. Not to be mistaken, this understanding was not derived from reductionist theories on Japan, such as "Nihonjin-ron" or "collectivism" **but rather from a professional standpoint**, which developed out of Mr. Uda's extensive work in organizational reform and was informed by many examples observed throughout his consulting career » (Kurokawa 2014, 3).

Il insiste aussi sur le caractère scientifique du rapport NAIIC, revu par un groupe indépendant de lecteurs, « de la même manière que les revues académiques ont un comité de lecture » (Kurokawa 2014, 5). Il rappelle avec fierté que son travail a été reconnu à l'étranger, avec une nomination pour le « Scientific Freedom and Responsibility Award » de l'American Association for the Advancement of Science (AAAS) et son nom listé dans le « 100 Top Global Thinkers 2012 » par la revue *Foreign Policy*.

Ne reniant absolument rien à ces propos sur la « mentalité japonaise » comme cause de l'accident de Fukushima, Kurokawa enfonce le clou de ce qu'il avait écrit en 2012, en insistant sur des similitudes entre la défaite de la Seconde Guerre mondiale et l'accident de Fukushima. Dans le paragraphe ci-dessous, toujours extrait de son épilogue à l'ouvrage d'Uda Sakon, il insiste sur la répétition d'erreurs du passé sans correctif, une des cinq caractéristiques définissant le désastre structurel chez Matsumoto Miwao :

> « When listening to their stories, I believe that many people in Japan have sensed a similarity between the narratives of those in the government of Japan and Tepco and of those World War II survivors. This leads to the observation that in Japan, people in position of high responsibility **are repeating the same errors of those in high positions in the past and have not learned from history** » (Kurokawa 2014, 4).

Plus loin, il développe ce qu'il entend par « pensée de groupe », une mentalité qui se retrouve dans différents pays mais est particulièrement présente au Japon selon lui, et donne des exemples nouveaux pour étayer son propos : le fait que les Japonais insistent plus volontiers sur l'entreprise auquel ils appartiennent que la fonction qu'ils occupent ou encore l'importance du rôle de la langue japonaise qui en renvoyant l'affirmation ou la négation en fin de phrase permet d'ajuster son propos en fonction des réactions de l'interlocuteur.

Il revient sur ces thèmes également dans son livre « Regulatory Capture. La pensée de groupe qui détruit le Japon » (*Kisei no toriko. Gurûpushinku ga nihon wo horobosu* 規制の虜—グループシンクが日本を滅ぼす). Publié en 2016, il y expose de manière plus détaillée ce qu'il a voulu exprimer en parlant d'une « mentalité japonaise », répond à nouveau à la controverse qu'elle a suscitée en invoquant un malentendu et décrit les coulisses de la Commission NAIIC.

Plus récemment encore, c'est dans un article publié en 2018 dans la revue américaine *Asian Review of Law* qu'il revient sur les conclusions du rapport NAIIC et l'évolution de la situation post-Fukushima. Dans cet article, Kurokawa abandonne désormais le terme de « Made in Japan » pour se concentrer sur le concept de « regulatory capture ». Pour lui, Fukushima n'est pas un problème d'ingénierie ou de technologie, mais de gouvernance. L'agence de sureté nucléaire (NISA) ainsi que d'autres agences gouvernementales ont servi les intérêts de l'industrie nucléaire plutôt que le bien public, en vertu d'un « regulatory capture ». Depuis Fukushima, la création de la nouvelle autorité de régulation nucléaire, la NRA, n'est pour lui qu'un « changement cosmétique » car les structures du « regulatory capture » de l'agence de contrôle sont toujours intacts (Kurokawa et Ninomiya 2018, 48‑49). Le « mindset » est cependant évoqué comme une structure profonde de la société à faire évoluer.

Le propos de Kurokawa a suscité un débat au Japon, avec quelques opposants dans le champ universitaire lui reprochant principalement de ne pas être issu des sciences sociales et d'avoir été perméable aux thèses d'essayistes appartenant aux *nihonjinron*. Cependant, il existe un cas limite à cette critique, Matsumoto Miwao, qui avec son concept de « désastre structurel » est comme le pendant universitaire de Kurokawa.

Matsumoto Miwao est lui aussi issu de l'université de Tôkyô. Ayant achevé sa thèse en 1993, il commence à enseigner à l'université de Tôkyô dont il devient professeur à partir de 2003. Son domaine de recherche couvre la sociologie des sciences, la sociologie du risque et l'histoire des techniques. Ses premières recherches ont porté sur un incident ayant survenu sur une turbine de type Kanpon sur les navires militaires à la veille de la Seconde Guerre mondiale et dont aucune leçon ne fut tirée, ce qui laissa planer pendant toute la guerre une épée de Damoclès au-dessus de la marine impériale[53].

Cette incapacité à changer, Matsumoto la nomme « structure du désastre » (*kôzôsai* 構造災) et lui donne cinq caractéristiques qui se trouvent dans les interstices de l'interface Science-Technique-Société[54]. Ce sont ces cinq caractéristiques « organisationnelles » qui permettent à Matsumoto d'affirmer que l'accident de Fukushima et l'incident de la turbine Kanpon sont de même nature – un désastre structurel – de même que ce sont cinq caractéristiques « culturelles » qui autorisent Kurokawa à expliquer que l'accident de Fukushima est de même nature que la défaite de la Seconde Guerre mondiale.

Bien que différentes pour certaines, leur articulation semble similaire et valide à elle-seule le recours à l'analogie comme mode d'explication de l'accident :

[53] Nous renvoyons à la section 1.1.3 pour plus de détails sur la manière dont Matsumoto forge son concept de désastre structurel à partir de l'incident de la turbine Kanpon.
[54] *Ibid.*

FUKUSHIMA

« Désastre structurel »	« Made in Japan »
1- Répétition d'erreur	1- Réflexe d'obéissance
2- Complexité du système	2- Refus de questionner l'autorité
3- Normes informelles supérieures	3- Respect des règles
4- Traitement circonscrit	4- Mentalité groupiste
5- Culture du secret	5- Caractère insulaire

SECONDE GUERRE MONDIALE

Figure 6. Comparaison des caractéristiques du « désastre structurel » et de « Made in Japan »

Il conviendra au moment de l'analyse des discours de ces auteurs, d'une part de voir si ces cinq caractéristiques peuvent signifier la même chose, et d'autre part si elles sont les propriétés communes de raisonnements analogiques. Pour l'heure, présentons les autres acteurs qui ont pris part à ce débat du « Made in Japan » au Japon, qu'ils soient des opposants ou des partisans.

Funabashi Yôichi peut être perçu comme le double de Kurokawa Kiyoshi au sein de la Commission dite « société civile », en n'étant non pas le président de la commission mais son instigateur. Soulignons qu'à certains égards, les rapports de la Commission « société civile » (*minkan jiko chô* 民間事故調) et de la NAIIC sont très proches, au point que les noms mêmes de ces commissions autoproclamés toutes deux « indépendantes » puissent apporter une certaine confusion. Cette confusion se comprend d'autant mieux lorsque l'on sait que Kurokawa Kiyoshi a été pendant plusieurs mois membre de la Commission « société civile », avant de prendre la tête de la Commission NAIIC.

Diplômé de l'université de Tôkyô en 1968, Funabashi Yôichi devient journaliste au sein du *Asahi Shimbun*, second journal au Japon, où il évolue au sein du département économie, avant de devenir correspondant à Washington D.C. durant les années 1980. Il est reconnu internationalement en 1988 pour son livre d'investigation sur les accords du Plaza de 1985 visant à la dépréciation du dollar. En 1992, il achève une thèse sur le même thème et obtient un doctorat en droit de l'Université Keiô.

Après avoir été rédacteur en chef pendant 28 ans de l'*Asahi Shimbun*, il exerce aujourd'hui encore l'activité de journaliste à travers la rédaction d'éditoriaux, de tribunes et la publication d'essais. En parallèle de cette activité, il a enseigné à Harvard, à l'université de Columbia, à l'Institut de Politiques Economiques Internationales de Washington D.C., à l'Institut de Politique Publique de Tôkyô, et après 2011, à l'Université Keiô.

Fondateur et président de Rebuild Japan Initiative Foundation (*nihon saiken inishiatibu* 日本再建イニシアティブ, RJIF), c'est avec ce think tank qu'il forme la « Commission d'enquête indépendante sur l'accident de Fukushima Daiichi » (*fukushima genpatsu jiko dokuritsu*

kenshô iinkai 福島原発事故独立検証委員会)[55]. Personnage influent au Japon, il est aussi membre de la Commission Trilatérale, du World Economic Forum, du Committee for Reforming TEPCO and Overcoming 1F Challenges, et du Cabinet Office's Disaster Risk Reduction 4.0 Future Framework Project.

La Commission d'enquête indépendante dite « société civile » a été créée en réaction à la mise en place de la Commission d'enquête gouvernementale (ICANPS), perçue à l'époque comme étant potentiellement trop proche du gouvernement, et susceptible d'être influencée par le « village nucléaire ». Dans un premier temps, le *think tank* Rebuild Japan Initiative Foundation (RJIF) a été créé en septembre 2011 pour répondre à la catastrophe nucléaire de Fukushima Daiichi, et avec l'appui de Kondo Masaakira James, directeur-général de Twitter Japan, et de Niinami Takeshi, président de la chaîne de superettes Lawson. Cette fondation a ensuite créé en octobre 2011 la commission d'enquête indépendante avec à sa tête Kitazawa Kôichi, ex-président de l'Agence japonaise pour la science et la technologie (*kagaku gijutsu shinkô kikô* 科学技術振興機構).

A partir des travaux de cette commission, Funabashi Yôichi a publié divers ouvrages sur l'accident de Fukushima. Son principal ouvrage, *The Fukushima Daiichi Nuclear Power Station Disaster: Investigating the Myth and Reality*, publié en anglais en 2014, est une traduction et synthèse du rapport de 2012 (The Independent Investigation Commission on the Fukushima Nuclear Accident 2014). Il y insiste, comme dans d'autres articles précédemment publiés, sur le caractère anthropique du désastre de Fukushima, en raison principalement de ce qu'il nomme, à la suite de Kitazawa, le « mythe de la sûreté » (*anzen shinwa* 安全神話), c'est-à-dire une croyance à l'impossibilité de l'accident qui a rendu toute amélioration de la sûreté impossible.

Si Funabashi Yôichi se refuse à franchir le pas d'une responsabilité collective des Japonais et d'une causalité culturelle, il n'en développe pas moins de surprenantes analogies. Dans « La défaite du nucléaire. Du leadership en temps de crise » (*Genpatsu haisen. Kiki no rîdâshippu toha* 原発敗戦。危機のリーダーシップとは), il établit un parallèle avec la défaite de la Seconde Guerre mondiale qu'indique le titre même de l'ouvrage, *haisen* 敗戦 (« défaite », dont le second caractère 戦 signifie « guerre ») (Funabashi 2014). Dans un autre ouvrage qu'il a dirigé, *Examining Japan's Lost Decades* (Funabashi et Kushner 2015), il établit une analogie entre l'accident, les différentes crises économiques et financières qui ont touché le Japon du début des années 1990 à 2011, la défaite de la Seconde Guerre mondiale et l'Incident de Mandchourie en 1931 qui déclencha l'entrée en guerre du Japon contre la Chine. Enfin dans *Japan in Peril ?* (Rebuild Japan Initiative Foundation 2014), il imagine par un raisonnement contrefactuel, avec une équipe de chercheurs du projet *Crisis management*, neuf scénarios de crises analogues à l'accident de Fukushima qui pourraient se produire à l'avenir en raison d'une même causalité, notamment des problèmes de gestion face à un méga tremblement de terre à Tôkyô, une attaque terroriste sur les centrales nucléaires ou la chute de la Corée du Nord.

[55] Le président de cette commission était Kitazawa Kôichi. Il aurait été intéressant de pouvoir également le rencontrer mais il est décédé en 2014. Diplômé du département de chimie de l'Université de Tôkyô en 1966, puis titulaire d'un doctorat au département de science des matériaux du MIT en 1972, Kitazawa Kôichi a été professeur à l'université de Tôkyô pendant toute sa carrière. En octobre 2007, il devient président de l'Agence japonaise pour la science et la technologie, qu'il quitte en septembre 2011 lorsque Funabashi Yôichi l'invite à prendre la tête de la commission dite « société civile ».

Suzuki Kazuto, politologue et membre de la commission initiée par Funabashi Yôichi, élargit la responsabilité de ce « mythe de la sûreté » aux antinucléaires, ce mythe étant selon lui une co-production du village nucléaire et des antinucléaires. Diplômé de l'université Ritsumeikan de Kyôto, puis d'un doctorat en relations internationales à l'université de Sussex en Grande-Bretagne, ce spécialiste de l'Union européenne a fait partie du groupe de travail de la première Commission d'enquête indépendante dite « société civile ». Il est désormais à la tête de la seconde Commission d'enquête indépendante dite « Commission 10 ans après », toujours chapeautée par la fondation RJIF. Directeur adjoint de l'école supérieure de politique publique de l'université de Hokkaidô, Suzuki Kazuto est aussi un spécialiste du programme spatial européen et nippon et a enseigné à l'université Tsukuba. Il a également été membre d'une commission aux Nations Unies sur les sanctions contre l'Iran de 2013 à 2015.

Hatamura Yôtarô, ex-président de la Commission d'enquête gouvernementale (ICANPS) professeur émérite à l'université de Tôkyô, a comme Funabashi Yôichi recours à un raisonnement contrefactuel pour expliquer les « échecs » qu'il entend étudier de manière scientifique. Diplômé en master de génie mécanique à l'université de Tôkyô en 1966, il entre la même année à Hitachi. Dès 1968, il est de retour dans le département d'ingénierie de l'université de Tôkyô où il enseigne toute sa carrière. Il devient professeur titulaire en 1983, et rédige une thèse sur « les mécanismes de la coupe du sol ». Dans les années 2000, alors qu'il devient professeur émérite, il se spécialise peu à peu dans ce qu'il nomme la « science de l'échec ». Il participe à la création de l'Association for the study of failure qu'il dirige toujours aujourd'hui.

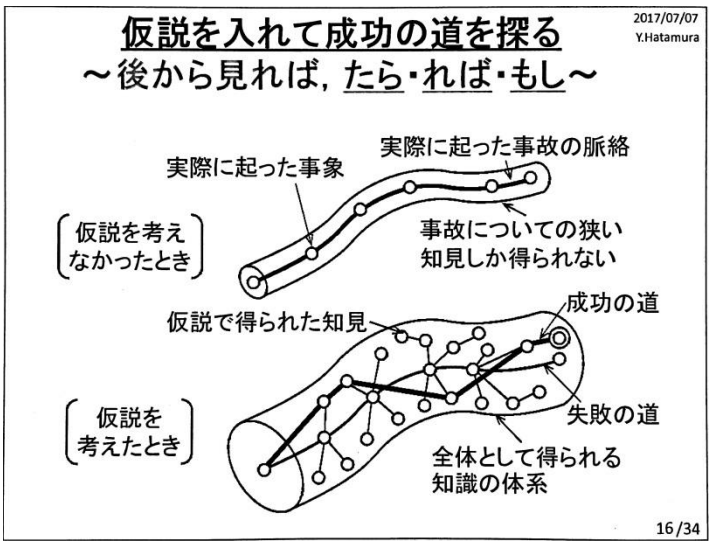


Figure 7. Explorer le chemin du succès (Hatamura 2017)

Pour Hatamura, il est nécessaire de replacer l'accident de Fukushima Daiichi dans une trajectoire particulière qui débute avec la restauration de Meiji, et est marquée par un rapport difficile à l'individualisme occidental pour les Japonais. De manière générale, il défend l'idée d'utiliser le raisonnement contrefactuel en formulant des hypothèses imaginaires autour d'un « chemin » menant au succès. Seule cette extension des causes possibles de l'échec par la formulation d'hypothèses de type « s'il y aura, s'il y a eu, s'il y aurait » (*tara* たら, reba れば, moshi もし) permet d' « explorer la voie du succès » (*seikô no michi wo saguru* 成功の道を探

ろ). Ce système de connaissance ne doit pas se construire uniquement selon lui en utilisant des cas d'accidents mais aussi avec des cas imaginaires.

… aux analogistes sans le savoir

Face aux analogistes déterminés, nous avons identifié des adversaires de leurs concepts dans le champ universitaire. **Juraku Kohta**, professeur de sociologie à l'université de Tokyo Denki en est un des principaux. Comme nous l'avons vu précédemment au chapitre 1, sa thèse principale est que la conclusion « Made in Japan » de Kurokawa et les traits culturels associés sont la marque d'un « auto-orientalisme ». Celui-ci a pour défaut de clore le débat sur l'accident de Fukushima car il fournit une explication confortable pour les Japonais, comme si la croyance dans l'explication par l'orientalisme calmait le doute provoqué par l'accident de Fukushima et achevait un cycle de questionnement. Nous avons mené deux entretiens avec lui, dont le premier avec sa doctorante Watanabe Rin qui sera parfois citée.

Cette idée d'un « auto-orientalisme » a été empruntée à un historien des sciences, **Itô Kenji**, adversaire résolu de toute explication par la culture. Outre sa thèse d' « auto-orientalisme » à propos de Kurokawa Kiyoshi, Itô Kenji a dénoncé les écrits du prix Nobel de physique Yukawa Hideki qui justifiait ses découvertes sur les particules élémentaires par son rapport esthétique au monde mettant en valeur les relations plutôt que les choses. Il utilise pourtant des analogies dans ses propres écrits, tout comme sa collègue au Collège doctoral de recherche avancée (*Sôkendai*) **Mizushima Nozomi**, biologiste de formation et sociologue des sciences, qui nous a été présenté lors de l'entretien et qui fait donc partie de notre corpus d'enquêtés.

Un quatrième adversaire, le philosophe et artiste **Yoshioka Hiroshi** de l'université de Kyôto, dénonce l'« auto-colonialisme » que révèlent selon lui des concepts antagonistes comme « Made in Japan » ou « Cool Japan ». Il a cependant conscience du risque de tomber dans une « spirale » car en dénonçant l'implication de la culture dans la manière de raisonner comme un trait culturel spécifique au Japonais, il retombe de manière tautologique, bien qu'avec des éléments différents, sur cette manière de penser spécifique, comme si en chassant le culturel, celui-ci revenait au galop.

Nous verrons comment d'une part dans les entretiens ces quatre auteurs développent leurs concepts, réagissent aux critiques, mais aussi et surtout comment ils en viennent eux aussi à fonder une partie importante de leur argumentation sur des analogies similaires.

Le point de vue des anthropologues natifs

Enfin, nous avons recueilli l'avis de deux anthropologues japonais sur la question de ces analogies et leurs utilisations au Japon. Le premier, **Kimura Toshiaki**, est un anthropologue du religieux, dont la recherche principale porte sur l'utilisation des religions en Indonésie pour faire face au désastre du tsunami de 2004. Professeur à l'université du Tôhoku de Sendai, il s'est naturellement interrogé sur ces mêmes questions dans son propre pays et a notamment travaillé sur des rituels *shintô* effectués après la catastrophe du 11 mars et leurs fonctions. Il a conclu à l'utilisation du rite pour redonner du sens face au désastre, apaiser les âmes, clore le questionnement qu'il a suscité et relancer un nouveau cycle[56].

[56] La nouvelle Ere impériale proclamée en avril 2019 a également fait figure de rite collectif permettant d'en finir avec les « décennies perdues » (*lost decades*) dont l'accident de Fukushima serait le dernier épisode.

De même, l'anthropologue **Uchiyamada Yasushi** s'interroge dans plusieurs articles sur la nécessité de redonner du sens après le 3.11, notamment en prenant en compte le caractère protéiforme de la catastrophe et en refusant de la simplifier à quelques évènements s'enchaînant causalement. Sa rencontre a été aussi le moment de discuter de la manière dont Alfred Gell, dont il est le traducteur au Japon, utilise le concept d'abduction dans sa théorie sur l'art.

2.2.2 L'expérience de l'entretien : méthode et terrain

Lors de deux terrains au Japon, l'un en juillet 2017 et l'autre en juillet-août 2018, nous avons effectué des entretiens avec ces différents auteurs. En amont des entretiens, nous avons fait le choix d'adopter une démarche d'« entretien ethnographique » (Beaud 1996), c'est-à-dire d'entretiens semi-directifs s'accompagnant d'une description de la situation d'entretien comme situation d'observation, avec une prise en compte de l'expérience partagée entre nos interlocuteurs et nous-même en tant qu'observateur. Comme l'écrit le sociologue Stéphane Beaud, « la situation d'entretien est, à elle seule, une scène d'observation, plus exactement seule l'observation de la scène sociale (lieux et personnes) que constitue l'entretien donne des éléments d'interprétation de l'entretien » (Beaud 1996, 236).

L'entretien, une situation d'observation

Nous nous sommes astreints comme l'invite Beaud à ne pas nous munir d'un guide d'entretien, afin de ne pas accentuer la relation asymétrique existant en partie entre l'enquêteur et l'enquêté. Bien entendu, chaque entretien était préparé en amont par la lecture d'un corpus de textes publiés par chaque personne interrogée et une liste de thèmes à aborder écrite, mais en laissant la discussion la plus libre possible pour que nos interlocuteurs puissent développer leur argumentaire. L'enjeu était de libérer la parole en faisant valoir que l'intérêt se porte moins sur des réponses précises aux questions que sur le point de vue général de l'interlocuteur sur l'accident de Fukushima Daiichi.

Notre démarche d'entretien relève de la description ethnographique telle que l'a exposée l'anthropologue François Laplantine, à savoir qu'il s'agit de *voir pour faire voir* par une « transformation du regard en langage » (Laplantine 2015). Mais de quel regard s'agit-il ? On a vu précédemment que notre propre culture orientait notre regard vers des catégories spécifiques, en fonction de schèmes particuliers, introduisant des biais dans ce que nous voyons. Pour réduire ces biais, il est donc nécessaire de s'engager physiquement, « avec le corps tout entier » comme le dit Laplantine dans la culture que nous décrivons. Cela ne s'est pas opéré en quelques semaines d'entretiens entre Tôkyô, Sendai et Kyôto, mais au cours de six ans de vie au Japon qui nous ont permis de nous fondre dans le champ de l'observation et d'en acquérir certains schèmes perceptifs et cognitifs. Les personnes que nous avons observées et avec qui nous avons conversées ne nous ont ainsi pas semblé si « étrangères » mais ont, au contraire, éveillé chez nous une certaine familiarité.

L'effort que demandent le « décentrement radical » et la « révolution du regard » (Laplantine 2015) avait déjà été préparé en amont par cette vie en immersion au Japon, à Fukuoka (2005-2006), Rokkasho-mura (2009) et Tôkyô (2011-2016). Ayant appris la langue, il nous a paru évident alors de tenter de mener nos entretiens en japonais, pour se rapprocher culturellement de nos interlocuteurs – l'apprentissage d'une langue comme le japonais obligeant de manière

même imperceptible à opérer des changements par rapport à sa façon d'appréhender le monde. Dans de nombreux cas, ce fut malheureusement impossible : la plupart de nos interlocuteurs maitrisait l'anglais et en tirait même une certaine fierté. Dans le cas de Kurokawa Kiyoshi par exemple, notre insistance à « rebondir » avec des questions en japonais se manifesta par un certain échec et nous ressentîmes aussi que cela pouvait être perçu comme une impolitesse, une façon de signifier que l'anglais de l'interlocuteur n'était pas suffisant. Nous avons cependant pu effectuer deux entretiens entièrement en japonais, avec Hatamura Yôtarô, qui avait longuement hésité en amont car il ne parlait précisément pas anglais, et Kimura Toshiaki, qui s'employa cependant à parler un japonais compréhensible pour un étranger. Avec deux autres interlocuteurs nous avons également pu alterner entre anglais et japonais (Itô Kenji et Yoshioka Hiroshi).

Nous nous sommes aussi efforcés de décrire les entretiens, ce qui s'est dit, en prenant le point de vue de la personne interrogée. La traduction, au sens de changement de perspective, est malgré cela inévitable. La mise en écrit des résultats relève d'une interprétation, de la même manière que le lecteur en fera lui-même une autre interprétation. A cet égard, il faut se prémunir de toute illusion chimérique de pouvoir complètement « décentrer » son regard. Enfin, et dans une moindre mesure, la biographie d'un chercheur aide aussi parfois à comprendre les orientations de recherche[57].

Présence de l'observateur et contre-transfert

Les schèmes culturels sont cependant plus difficiles à percevoir qu'une simple filiation intellectuelle. Comme l'écrit Georges Devereux, « les déformations ethnocentriques caractéristiques, dues à la culture à laquelle on appartient, sont inévitables. Plutôt que de les déplorer, nous devons en tenir compte, comme des sources d'erreurs systématiques » (Devereux 1980, 198). Pour dépasser ces biais, il prône la pratique d'une « triangulation » par la comparaison des données de deux observateurs de cultures différentes, méthode qu'il applique avec brio aux données de Cook et Bougainville sur la sexualité polynésienne, mais que nous n'avons pas pu appliquer comme telle. Notre description n'est donc pas « pure », mais nous avons pris soin de repousser le moment de l'explication à l'analyse des résultats. Nous avons aussi pris des notes concernant la mise en scène de l'entretien, l'attitude des interviewés, et les personnages secondaires.

Certes, la scène de l'entretien n'est pas « naturelle » au sens où nous la provoquons. Comme l'a montré Devereux, la présence de l'observateur et son activité induisent une « perturbation » qu'il peut constater immédiatement. Il est ainsi nécessaire « d'accepter et d'exploiter la subjectivité de l'observateur, d'accepter le fait que sa présence influence le cours de l'évènement observé aussi radicalement que l' "observation" influence ("perturbe")

[57] Ainsi pour prendre un exemple renvoyant au chapitre 1, Augustin Berque aurait-il su capter autant le sens du « milieu » chez Watsuji Tetsurô si son père, le spécialiste du monde arabe Jacques Berque, n'avait pas décrit avec fascination le Haut-Barrage d'Assouan ainsi : « Le Nil de la Nature était un fait. Le Nil du socialisme est un projet, donc un dynamisme et un symbole […] L'ingénieur peut évaluer en modules et kilowatts, donc en énergie de tous ordres, donc en calories végétales et animales, en peine et en subsistance humaines, le docile déferlement. Le sémiologue pourrait aussi en évaluer les significations. L'Egypte entière est là, sous nos yeux, dans cette eau tout à la fois causale et sémiotique. Le principe, la détermination, le signe, le logos même se sont donné rendez-vous dans le jet colossal qui fuse par sept bouches […] *Le milieu n'est pas seulement base écologique. Il est aussi projection de la société* » (J. Berque 1970, 83, 89) Du reste, Augustin Berque reconnait cette filiation lorsqu'il se dit « redevable » de son père pour l'expression de « causalité métaphorique » (A. Berque 1986, 131; J. Berque 1970, 413)

le comportement d'un électron » (Devereux 1980, 30). Pour lui, il faut réintroduire l'observateur non pas comme source de perturbations mais comme « source importante et même indispensable, de nouvelles données comportementales pertinentes » (Devereux 1980, 60).

Ainsi, de la même manière que l'arrivée de l'ethnographe dans une tribu permet d'observer la manière dont celle-ci réagit à des situations inattendues, nos demandes d'entretiens et nos questions ont obligé Kurokawa Kiyoshi, Matsumoto Miwao ou Itô Kenji à reformuler leur concepts, à en expliciter le raisonnement les ayant emmené à cette conclusion. Dans la plupart des entretiens, notre regard d'observateur sur leur culture et leur rationalité a provoqué des réactions défensives, les obligeant à développer des arguments sur les concepts de « Made in Japan », « désastre structurel » ou « auto-orientalisme », et à en révéler ainsi les soubassements intellectuels, les influences et les intuitions premières.

De plus, l'entretien a pu provoquer dans certains cas un retour à l'expérience du désastre et à une explication de l'émergence d'une idée à travers une sensation. Ce fut le cas notamment avec Funabashi Yôichi qui se mit à décrire avec détails un instant, celui où il se trouve à l'aéroport, quelques jours après le 11 mars, en proie à de multiples réflexions sur l'accident en cours, et où il se met d'accord avec le président de Twitter Japan avec lequel il se trouve, de la nécessité de fonder une commission d'enquête indépendante pour explorer ce qui lui semble être une « essence commune » avec d'autres évènements comme la défaite de la Seconde Guerre mondiale et les « décennies perdues » (*lost decades*).

Saisir l'indicible de l'expérience

Cet *instant de l'expérience* peut être analysé avec une méthode décrite par Nathalie Depraz, Francisco J. Varela et Pierre Vermersh, mêlant phénoménologie husserlienne et pratiques méditatives des traditions de sagesse bouddhique (Depraz, Varela, et Vermersch 2011). La situation d'entretien oblige l'enquêté à reproduire devant nous le geste de l' « époché », cette phase de suspension initiale pour Husserl qui peut être individuelle, intersubjective ou dans le cas qui nous intéresse, mondaine. Comme l'écrivent les auteurs, « un évènement existentiel externe est susceptible de jouer le rôle d'un déclencheur de l'attitude suspensive. Par exemple, la rencontre avec la mort d'autrui ou la surprise esthétique » (Depraz, Varela, et Vermersch 2011, 48). Ainsi, l'accident nucléaire de Fukushima Daiichi a pu jouer le rôle de déclencheur d'une suspension menant à l'intuition d'analogies possibles avec d'autres évènements distants. Cette première phase de l'*époché* est suivie d'une seconde phase de « conversion de l'attention de "l'extérieur" à "l'intérieur" » :

> « [Cette seconde phase] est un changement de *direction* de l'attention, laquelle se déprend du spectacle du monde pour faire retour sur le monde intérieur. En d'autres termes, à la perception se substitue de façon majoritaire un *acte aperceptif* » (Depraz, Varela, et Vermersch 2011, 57).

Cette seconde phase de l'*époché* est suivie d'une dernière phase consistant à ne plus seulement « laisser venir » mais à « lâcher prise » et accueillir pleinement l'expérience. Apparaît alors, avant qu'elle ne soit exprimée puis validée ou non dans le monde extérieur, l' « évidence intuitive », étape intermédiaire succédant à l'*époché*. L'ensemble forme le « cycle de base » (Depraz, Varela, et Vermersch 2011) et peut être compris à bien des égards comme une description fine du mécanisme de l'abduction.

La médiation, via un entretien, est parfois indispensable au passage à l'expression et à la validation qui restent des étapes optionnelles :

> « Le remplissement initial peut simplement conduire au non-dit, à l'indicible. Il est facile d'imaginer que cette expérience de réfléchissement puisse être vécue comme complète en elle-même, qu'un sujet donné ne possède pas les mots pour verbaliser ou bien qu'il ne soit pas en projet de lui donner une expression » (Depraz, Varela, et Vermersch 2011, 102).

Il faut enfin passer d'une observation à la « troisième personne », neutre, à une approche à la « deuxième personne », approche compréhensive à même de saisir l'expérience de la « première personne », c'est-à-dire de l'enquêté. En effet, tout le paradoxe réside dans le fait que l'expérience à la première personne est irréductible, qu'il faut lui donner une valeur de témoignage et l'aborder dans sa globalité, ce que permet l'approche à la « deuxième personne », tout en acceptant que la donnée finale ne sera qu'une traduction de cette expérience et non l'expérience véritable :

> « Le sujet qui "s'introspecte" n'accède au mieux qu'à la description des différents aspects de son vécu. C'est le chercheur qui peut faire des inférences sur la verbalisation recueillie, et ce, dans le cadre d'une méthodologie à la seconde personne. Si la recherche vise les inférences que le sujet peut faire sur les causes de son comportement, soit le chercheur peut lui demander directement : il est alors dans le cadre d'une "folk psychology", et étudie les croyances et les théories naïves des sujets ; soit il demande simplement la description de ce qui s'est passé par le sujet, la chronique de son vécu, en espérant que, si le sujet a été conduit à faire des inférences, elles apparaîtront directement dans la verbalisation, ou indirectement dans la manière dont il décrit son expérience » (Depraz, Varela, et Vermersch 2011, 212).

C'est cette seconde option que nous avons mise en œuvre lors de nos entretiens, en faisant revenir nos interlocuteurs sur les *insights* qui les avait menés à formuler des analogies pour expliquer l'accident de Fukushima. On voit donc, avec Devereux mais aussi Pierre Vermersch avec ce passage sur la « deuxième personne », toute la valeur de la *présence* du chercheur qui permet de provoquer l'introspection et d'en « dégager sa dynamique structurelle » (Depraz, Varela, et Vermersch 2011, 222). Mais on ne saurait éluder complètement les biais que pose une commune humanité entre le chercheur et l'observé :

> « Dans les sciences dites exactes, lorsqu'un chercheur observe un phénomène au microscope, on distingue : l'œil qui regarde, l'instrument dont il se sert, l'objet qu'il étudie — tandis qu'une noble froideur (dite scientifique) préside à l'opération... Dans les sciences humaines, au contraire, l'observateur, la lunette grossissante et le microbe qui s'agite sur la plaque de verre ne sont séparés que par d'incertaines cloisons, tandis que l'« expérience » (souvent faite « à chaud ») remplit de buée les microscopes, et communique aux préparateurs l'énervement des bactéries » (Tillion 2009).

Il existe en effet dans les sciences humaines et sociales, outre l'existence d'une perturbation de l'observateur, une complète réciprocité entre observateur et observé, au point que Devereux développe un autre concept, celui d'un contre-transfert opéré par l'observateur sur l'observé et que Devereux définit en ces termes à partir de la psychanalyse :

> « Le contre-transfert est la somme totale des déformations qui affectent la perception et les réactions de l'analyste envers son patient ; ces déformations consistent en ce que l'analyste répond à son patient comme si celui-ci constituait une image primitive, et se comporte dans la situation analytique en fonction de ses propres besoins, souhaits et fantasmes inconscients – d'ordinaire infantiles » (Devereux 1980, 75).

Ceci est surtout vrai quand le matériau est anxiogène, comme le montre Devereux avec une projection d'un rite de subincision du pénis chez des Aborigènes d'Australie qui conduit par la suite les spectateurs à tenter d'évacuer l'angoisse de différentes manières. Le chercheur peut ainsi se protéger « par omission, mise en sourdine, non-exploitation, malentendu, description ambiguë, surexploitation ou réaménagement de certaines parties de son matériau » (Devereux 1980, 77).

Une introspection du chercheur est donc nécessaire aussi dans toute méthodologie d'entretiens. Chez nous, après réflexion, l'angoisse suscitée par la radioactivité que nous avons fréquentée dans le réel et l'imaginaire depuis de nombreuses années avec Fukushima, remontant sans doute à des images entraperçues de Tchernobyl, nous semble l'exemple le plus pertinent. Sa nature frappée du sceau de l'étrangeté, du mythe, de l'inconnu, de l'incertitude et de l'atemporel, suscite en nous, mais aussi sans doute chez beaucoup de personnes lorsque l'on évoque l'atome, une peur mêlée de fascination. Il semble à rebours d'ailleurs que tout a été entrepris de manière inconsciente pour ne pas l'évoquer clairement dans les entretiens, que ce soit chez nous ou chez les personnes interrogées. Pourtant, c'est bien sa présence, sa mesure, sa persistance qui fait de Fukushima un désastre, et autour duquel tournent tous les entretiens.

2.2.3 De la transcription aux données de l'étude

La transcription des entretiens est une étape fondamentale dans la production de données. C'est elle qui fixe pour la première fois de manière définitive le mouvement linéaire des mots. Désormais, l'expérience de ce qui a été raconté et échangé avec l'enquêteur se cristallise sous la forme d'un document visible à l'écran ou sur papier. Le langage en action se retrouve comme figé[58]. Certes, un retour en arrière est toujours possible avec l'enregistrement sonore, ou en retournant voir les enquêtés, mais la transcription est une étape charnière, qui fixe les choses dites en les transformant en données, permettant d'enclencher une nouvelle phase d'interprétation.

Transcrire le silence

On comprend donc que cette étape est primordiale, et qu'elle ne peut faire l'économie d'une méthode et d'une approche réflexive. Il n'y a en effet pas une mais de multiples manières de transcrire. Doit-on inclure les à-côtés, les personnes intervenant au cours de la conversation pour parler d'autre chose ? Doit-on tout rédiger, y compris les *small talks* du début ou de la fin qui n'ont pas grand-chose à voir avec l'objet de l'entretien, mais plus avec notre présence au Japon, le temps qu'il fait ou parfois, comme avec Kurokawa, les frasques de la vie intime des Présidents français ? Sur ces questions nous avons décidé de tout transcrire, notamment car au moment de la transcription nous ne savions pas encore jusqu'où pouvait aller notre analyse de ces discours.

Mais d'autres questions sont plus complexes. La langue orale est faite d'un certain rythme, les mots sont hésitants, lancés puis remplacés par d'autres, entrecoupés de silence, plus ou moins longs, et d'interjections. Les enquêtés ne font pas que rapporter des faits, ils laissent entendre aussi le sens qu'ils entendent leur donner, explicitement, mais aussi implicitement par une certaine manière de dire les choses. Par le choix du style dont ils expriment les choses, écrit Catherine K. Riessman, ils indiquent comment ils doivent être interprétés :

[58] Paul Ricœur parle d'une « fixation de l'action » (Riessman 2002, 11).

> « Something said in a whisper, after a long pause, has a different import that the same words said loudly, without a pause. Tellers use elongated vowels, emphasis, pitch, repetition, and other devices to indicate what is important. Emotion is also carried in these and other audible aspects, although much more research is needed on how affect enters into a narrative. Forms of transcription that neglect feature of speech miss important information » (Riessman 2002, 20).

Un exemple tiré de nos entretiens peut illustrer, nous l'espérons, l'importance du non-dit ou l'importance d'indiquer de longs silences. En l'occurrence, il s'agit ici de Yoshioka Hiroshi, professeur d'esthétique à l'université de Kyôto et critique comme nous l'avons vu du concept de « Made in Japan » de Kurokawa. Ce qu'il avait déjà remarqué dans un article, à savoir que sa critique le conduisait dans une spirale où il se trouvait lui-même à reconnaître une unicité aux Japonais se reproduit durant notre discussion. Mais cette fois-ci, ce n'est plus la culture unique de se penser comme culture unique que nous avions précédemment montré. En effet, une rupture se produit une première fois lorsque nous évoquons le nom d'Augustin Berque. Yoshioka ironise, le ton de sa voix monte, il s'emporte un peu et part dans une longue description expliquant, pour résumer succinctement, que des étrangers peuvent bien décrire tant qu'ils veulent l'esthétique du Japon, ils ne la comprendront jamais car elle est ineffable (et que donc seuls des Japonais peuvent la comprendre). Au fur et à mesure, Yoshioka glisse lentement vers un discours très proche finalement des *nihonjinron* qu'il critique, de ce discours sur l'unicité culturelle du peuple nippon. Puis soudain, il s'arrête, observe un long silence, qui nous a paru très long tant Yoshioka semblait en proie à une réflexion :

> « YH: Yes, yes. *Nihonjinron* is functioning the same way than, it will explain the uniqueness of Japanese culture and Japanese people in a positive and negative way, but in explaining this way. **The more you can explain, the more you are away from some true Japaneseness**. So it's a kind of paradoxical situation. It's ok to have, a lot of things are talked about Japanese culture, but it's ok, we are protected, because the true Japanese culture is not… you cannot understand by words. If it is theorized, if it is spoken, it's not the true Japanese culture. So that the way.
>
> MG: Ok.
>
> YH: It's very you know huh… **[long silence]** So, the… **[long silence]** I think we are a little bit far away from your point » (Yoshioka 2018).

Il est sans doute possible d'interpréter le silence de Yoshioka de diverses manières, mais tel que nous l'avons vécu, et tel que nous essayons de le transcrire ici, il n'est pas anodin. Il succède à un long développement sur l'esthétique japonaise où s'exprime une certaine émotion chez Yoshioka, où il semble s'impliquer personnellement dans ce qu'il dit de ce qui est dit. Ces deux long silences s'achèvent par sa décision d'arrêter subitement son propos, car il se rend compte être allé « un peu trop loin » de « notre point ». Notre interprétation ici serait plutôt que Yoshioka réalise alors avoir été pris à nouveau dans la « spirale nippologique » (*nihonjinron loop*) et qu'au contraire il se retrouve comme projeté trop près de notre point, celui du « Made in Japan » de Kurokawa ou du « désastre structurel » de Matsumoto.

Saisir le rythme alterné des signaux d'écoute

Il nous est donc apparu important d'inclure tant que faire se peut l'ensemble des émotions exprimées dans le rythme du langage. Dans le cas du japonais, cela s'est avéré fastidieux car pour corser le tout, la langue japonaise est une des langues au monde contenant le plus d'interjections, certaines prenant la forme d'une onomatopée pour mimer une action, d'autres ceux de « signaux d'écoute » ou « régulateurs ». Comme l'écrit Catherine Kerbrat-Orecchioni,

« les Occidentaux régulent certes plus que les Apaches, mais nettement moins que les Japonais. Les Japonais sont en effet particulièrement prodigues en régulateurs (trois fois plus que les Américains, toutes les études nous le confirment) » (Kerbrat-Orecchioni 1994, 30).

En japonais, ces interjections de « signaux d'écoute » prennent une forme très particulière. Des interjections comme *sôdesune* そうですね, très utilisée, visent à la fois à montrer à l'interlocuteur qu'on l'écoute, mais aussi à épouser son discours au moins temporairement. Leurs fonctions ainsi est de « marquer son désir de "coopération" et d'"empathie" ». そうですね qui signifie littéralement « oui, c'est ainsi » sera utilisé même lorsque l'on est d'un avis contraire au locuteur. La fonction en effet de ces signaux est, dans le contexte d'une discussion entre deux Japonais, de « maximiser leurs similitudes et minimiser leurs différences » (Kerbrat-Orecchioni 1994, 83). Il ne s'agit pas pour les Japonais de défendre une opinion contre une autre, mais de co-construire de manière solidaire un discours, à partir de points de vue différents. D'où sans doute l'origine de l'étymologie surprenante d'« interjection » en japonais, *aizuchi* 相槌, qui renvoie au « martèlement alterné des forgerons sur l'enclume » comme l'illustre l'image ci-dessous[59] :

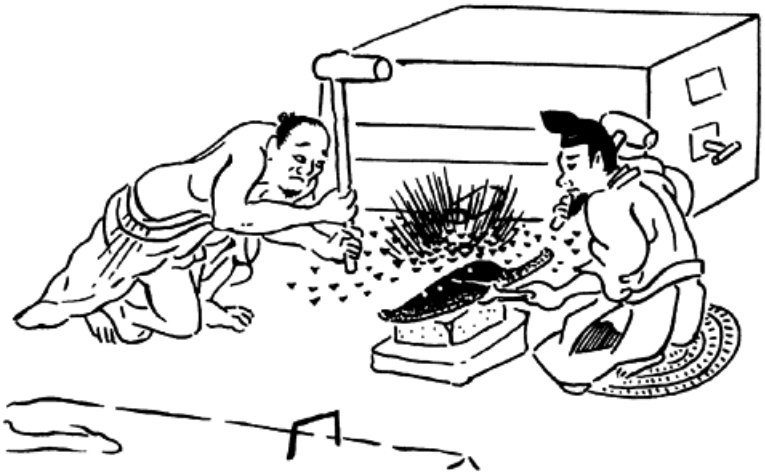


Image 3. Illustration du dictionnaire Nihon kokugo daijiten 日本国語大辞典 à l'entrée « interjection » (相槌)

Nous avons donc fait le choix d'inclure toutes ces interjections, nombreuses dans les interviews en japonais, mais aussi en anglais car les enquêtés ont tendance à « traduire » ces interjections en anglais.

Pour les entretiens en japonais, celui de Hatamura Yôtarô est celui qui nous a donné le plus de difficultés, en raison de la présence de ces interjections constantes quand il parlait. Et Hatamura parla beaucoup, ce fut de loin l'interlocuteur le plus volubile, car fort de son statut, de son âge, il ne nous laissa ni à nous, ni à Juraku Kohta qui nous accompagnait l'occasion de parler voire de le questionner, même dans une première partie de l'entretien. Ses longs monologues de plusieurs minutes nous ont laissé face à un problème. Fallait-il tout transcrire d'un bloc sans espace ou artificiellement séparer par paragraphes ? C'est sur le second choix

[59] Ce passage doit beaucoup aux travaux de feu notre professeur de japonais Suzuki Masaaki, développés dans sa thèse, *La langue comme phénomène social et code : didactique de l'apprentissage du japonais*, soutenue en 2001.

que nous nous sommes portés, en restant au plus près du discours de Hatamura en s'efforçant de donner à chaque développement d'idée un paragraphe. Cette présentation avait pour but de faciliter la tâche du lecteur de la transcription brute, c'est-à-dire nous, au moment de l'analyse.

Rendre compte de l'incertitude

Précisons aussi que pour cet entretien, il nous fut difficile de tout comprendre en raison de la vitesse ou de l'articulation, et que nous avons opté pour la graphie [inaudible] à chaque fois qu'un mot était incompris. Cela a également été le cas pour d'autres entretiens, mais ce sont ceux de Hatamura en japonais et Kurokawa en anglais qui en contiennent le plus. Quand il régnait une incertitude autour d'un mot, celui-ci fut rédiger entre crochets également, de cette [manière].

Ces choix de présentation, tout comme la manière d'aborder ensuite ces entretiens transcrits avec une grille d'analyse tirée de la philosophie de Peirce, orientent l'interprétation et le point de vue et il nous apparaissait important de les présenter en détails. On peut d'ailleurs comme l'avait fait Mishler, repris ici par Riessman, comparer l'activité de la transcription à celle de la photographie :

> « Transcribing discourse, like photographing reality, is an interpretive practice […] By displaying text in particular ways, we provide grounds for our arguments, just like a photographer guides the viewer's eye with lenses and by cropping images. Different transcription conventions lead and support different interpretations and ideological positions, and they ultimately create different worlds » (Riessman 2002, 13).

Ces choix de tout transcrire ont également eu une conséquence pratique, celle de ralentir et compliquer considérablement le travail de thèse. Nous avons effectué au Japon 12 entretiens avec 15 interlocuteurs différents – certains entretiens étaient en binôme – pour un total de plus de 16 heures d'enregistrements. Les enregistrements ont été effectués à l'aide de notre smartphone, en demandant toujours au préalable l'accord de l'enquêté. Un des entretiens que nous ne comptons pas ici, celui avec l'anthropologue Uchiyamada Yasushi, n'a pu être réalisé en raison notamment d'un dispositif non-choisi mais néanmoins intéressant, une errance dans la « technopole de Tsukuba » (*tsukuba kenkyû gakuen toshi* 筑波研究学園都市) pendant six heures. La description de cet entretien « raté » est reportée en annexe. Nous avons également interrogé rapidement l'ancien Premier ministre Kan Naoto concernant son opinion sur la conclusion de « Made in Japan » formulé par Kurokawa Kiyoshi, dans un entretien bref de 12 minutes. En raison de son caractère trop bref, nous avons fait le choix de ne pas l'exploiter.

L'ensemble des entretiens transcrits fait pour l'heure 202 pages, mais tous les entretiens n'ont pas pu être transcrits à la date de finalisation du manuscrit. Trois entretiens n'ont ainsi pas été transcrits en entier. D'abord l'entretien avec l'ancien Premier ministre Kan Naoto, en raison de son caractère improvisé après une émission de radio, nous a paru après coup peu pertinent. De même, le second entretien avec Juraku Kohta en 2018 n'apportait guère d'éléments nouveaux par rapport à celui de 2017, et sa retranscription a été repoussée. Enfin, celui de Hatamura Yôtarô a été, en raison de la difficulté qu'il nous pose, transcrit de moitié, et à partir de nos notes nous avons transcrit quelques extraits qui nous paraissaient pertinents dans la seconde partie. Notre sélection d'entretiens a cependant été largement suffisante pour nous permettre d'analyser de nombreuses analogies autour de l'accident de Fukushima Daiichi.

Le choix de tout transcrire, y compris les mouvements, humeurs, hésitations, explique en partie cette difficulté de transcription. Les passages de *small talk* en début ou en fin de

conversation, parfois très longs – environ 15 minutes en début d'entretien avec Kurokawa Kiyoshi – ont également été transcrits tels quels, bien que n'ayant aucun rapport avec le sujet d'entretien, et ce afin de capter tous les éléments de la situation d'entretien.

Par ailleurs, le choix a été de fait transcrire à la lettre près – ou au *kanji*, *hiragana* et *katakana* près – dans les langues originelles, c'est-à-dire en anglais et japonais. Précisons pour cette dernière que nous les avons réalisé seul, sans aide ni relecture par une personne japonaise, et ce afin de rester dans un rapport de deuxième à première personne y compris au moment de la transcription, sans qu'une tierce personne puisse ajouter une étape d'interprétation de la donnée. Cela a été aussi l'occasion d'une réécoute longue, fractionnée et rigoureuse de l'ensemble des entretiens.

2.3 Méthode d'analyse des entretiens

Face à nos entretiens désormais figés sous la forme de centaines de pages de traitement de texte, nous avons mis en place une méthodologie de l'abord de l'analyse textuelle. Nous avons ainsi procéder à une analyse qualitative, avec le logiciel Nvivo qui nous a permis de thématiser de manière assez rapide et efficace nos données, bien que nous nous en sommes tenus à une utilisation instrumentale (2.3.1).

Pour aborder nos données insérées dans Nvivo, nous avons mis en place une méthode mixte : d'abord, nous avons utilisé une approche de type *grounded theory* visant à faire émerger d'eux-mêmes les thèmes à partir de la donnée, en interrogeant à la fois ce que disaient les enquêtés et ce qu'ils voulaient dire. Mais cette approche a ses limites, notamment celle de créer l'illusion de créer des catégories extérieures à celle de l'observateur qui pourtant projette une partie de lui-même dans le texte (2.3.2).

Nous avons donc de nouveau abordé le texte dans une deuxième phase, avec cette fois des catégories bien définies, à savoir les différents éléments de la formule du raisonnement analogique de Peirce (2.3.3). Ces deux approches combinées nous ont permis de mettre en lumière autour de quelles propriétés communes s'articulaient les analogies et les différents thèmes esthétiques sous-jacents à cette logique.

2.3.1 Analyse thématique au sein de l'environnement Nvivo

Pour mener l'analyse de ce matériau de manière thématique, nous avons choisi le logiciel Nvivo qui offre différentes options en termes de thématisation. Nvivo est un logiciel d'analyse qualitative développé dans les années 1990 et 2000 par la société QSR International. Nous avons utilisé la version 11 de ce logiciel, datant de 2005.

L'analyse qualitative est une démarche qui vise à dégager les grandes idées et faire émerger le sens de ce qui se dit en entretiens. Différents types d'analyses qualitatives existent, mais avec Nvivo, nous avons privilégié le principe de « décontextualisation-recontextualisation » du corpus de textes rentrés dans un projet :

> « Cette décontextualisation consiste à sortir de son contexte un extrait du texte afin de le rendre sémantiquement indépendant, dans le but de créer des catégories ou des thèmes regroupant tous les extraits traitant d'un sujet en particulier […] La recontextualisation, quant à elle, est obtenue en amalgamant les codes ou les catégories préalablement décontextualisés pour en faire un tout intelligible et porteur de sens » (Deschenaux et Bourdon 2005, 7).

La première phase, celle de la décontextualisation, est ce qu'on appelle en analyse thématique la *thématisation* – et sous Nvivo le *codage*. La seconde étape, se fait lors de la présentation des résultats, c'est-à-dire ici dans la thèse elle-même au chapitre 3. Précisons bien que le logiciel Nvivo n'est qu'un outil. Bien que des options de thématisation automatique existent, nous en avons fait un usage purement manuel, c'est-à-dire comme une aide à un découpage des textes, réagencement, mise en exergues de thèmes – appelés *nœuds* sous Nvivo – et

construction d'un arbre thématique nous permettant ultimement de porter un regard neuf sur les données et d'en faire l'analyse[60].

Concrètement, nous avons procédé à une lecture rigoureuse de chaque texte et une thématisation consistant à « surligner » paragraphe ou phrase, à les classer dans différents nœuds émergents, à réorganiser ces nœuds dans un arbre thématique, à affiner les thèmes, relire à nouveau pour réintroduire certains extraits, ou au contraire les en faire sortir, faire passer tel ou tel nœud du statut de « nœud enfant » à « nœud parent » et vice versa, agencer et réagencer en permanence cette masse d'extraits dispersés, ces bouts épars, pour faire émerger un sens nouveau. L'exercice ressemblerait à quelqu'un découpant aux ciseaux des centaines de paragraphes, les classant par catégories, les collants ensemble puis les décollant, les redécoupant en fonction de nouvelles catégories impliquant une nouvelle façon de les appréhender, les changeant de places continuellement, jusqu'à ce que de cette vision panoptique des mots émerge un ordre des choses, l'ordre des choses d'une partie de la réalité circonscrite.

Cet outil autorise deux approches. La première consiste à se demander en permanence ce que le texte dit, ce que l'enquêté veut dire, à « coller » fidèlement aux idées développées, en se prémunissant au maximum de toute tentative de conceptualisation rapide. Cette démarche peut même être comparée à une sorte d'errance, de volonté de se laisser surprendre par le texte, sans conceptions ni préjugés. Comme nous allons le voir, son principal écueil est qu'elle ne peut jamais réellement éviter les biais de la traduction et consiste en grande partie, selon nous, à favoriser non pas l'induction mais l'abduction. Cette approche est celle que nous avons adoptée au départ, et nous allons voir que malgré cet écueil elle présente un intérêt non-négligeable.

La seconde approche, que nous avons utilisée par la suite, consiste à faire le deuil d'une approche inductive pure et du chercheur à la neutralité objective, en avançant vers le corpus avec une grille de lecture préétablie, en l'occurrence chez nous le cadre peircien des modes de raisonnement.

2.3.2 Première approche : de la *grounded theory* au *musement*

L'approche prétendument inductive du corpus a été théorisée sous le nom de *grounded theory* (ou « théorie ancrée »). Elle vise, en partant de ce que disent les enquêtés, « avec leurs termes [et non] les nôtres » (Gioia, Corley, et Hamilton 2013, 6) à faire émerger des concepts, puis des thèmes qui sont ensuite agencés et organisés de manière à donner les résultats de l'analyse.

La structure menant des concepts aux thèmes puis à l'arbre thématique, visible et traçable de manière transparente dans un projet Nvivo, constitue en quelque sorte la preuve des idées avancées dans les résultats ou du moins ses traces.

La théorie ancrée : une stratégie confuse d'attaque de la donnée

La *grounded theory* a été développée à partir d'un ouvrage des sociologues Barney G. Glaser et Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory* (1967), et a connu un certain succès dans le monde anglo-saxon tout au long des années 1970 et 1980 comme méthodologie pour

[60] Cf. Image 5 pour une illustration de la structuration de ces nœuds dans le logiciel Nvivo (p. 102).

l'approche qualitative des données en sciences sociales, avant d'être adoptée dans le monde entier. Elle puise ses racines dans l'anthropologie sociale et culturelle américaine et dans les réflexions sur l'enquête ayant eu lieu aux États-Unis au début du XXe siècle, notamment dans le courant du pragmatisme. Bien que largement adoptée dans les sciences sociales, cette méthodologie ne fait pas pour autant consensus et a fait l'objet de critiques. En effet, l'idée développée dans l'ouvrage original de 1967 d'aborder le terrain sans préjugés ni même travail de lecture préalable a été critiquée et finalement peu adoptée dans les pratiques courantes de la recherche (Paillé et Mucchielli 2012, 28).

Par la suite, Strauss, en 1987 puis avec Corbin en 1990, a reconnu la nécessité d'aborder la donnée avec des pré-connaissances et qu'il n'était pas possible de faire autrement. Mais Glaser lui, a insisté en 1992 sur le fait que les codes et les catégories devaient émerger de la donnée, continuant le débat sur ce que fait réellement un chercheur utilisant la théorie « ancrée ». Jo Reichertz a tenté de résoudre la confusion qu'implique cette méthode, en la rapprochant du concept d'abduction de Peirce (Reichertz 2009). En effet, l'espoir de faire émerger des concepts nouveaux à partir de la donnée sans lectures ou grille de lecture préalable, se rapproche plus d'une abduction que de la prétendue approche inductive prônée par Strauss et Glaser en 1967. Pour résoudre l'ambivalence que constitue cette méthode, Reichertz avance qu'il est possible que la théorie ancrée soit une combinaison d'une induction qualitative visant à trouver des similarités à partir de nœuds existants et d'une abduction qui permet de faire émerger des nouveaux nœuds (Reichertz 2009).

En pratique, nous avons tout d'abord codé chaque entretien un par un, en s'attachant et se répétant cette question « qu'est-ce que l'enquêté veut dire ? » et en tenant à distance du mieux possible nos référents conceptuels théoriques développés au chapitre 1 : analogisme, pensée du milieu, temporalité cyclique, etc. Cette approche eut la vertu de faire remonter nombre d'informations et d'éviter que notre regard soit trop orienté vers des concepts ou idées attendus. D'entretien en entretien, certain concepts étaient peu répétés tandis que d'autres revenaient souvent, ce qui nous permit d'ébaucher un premier arbre thématique. Celui-ci révéla pourtant ses failles : non seulement, les concepts repoussés s'y sont retrouvés, mais surtout la mise en ordre du réel auquel il aboutissait consistait en une synthèse simple des propos de nos enquêtés. Il fallait donc procéder autrement et c'est dans cette perspective que nous avons établi une seconde lecture des données en nous munissant explicitement cette fois d'une grille d'analyse, un tamis formé des formules de modes de raisonnement élaborés par Peirce, nous permettant de dégager la structure argumentative des enquêtés, la manière dont les analogies s'articulaient, et de pointer vers quelle propriété P commune elles tendaient.

N'en reste pas moins un intérêt majeur de la *grounded theory* qui malgré ses limites devrait toujours être abordée en première approche de la donnée, mais dans un sens radicalement différent de celui pour lequel Glaser et Strauss l'ont introduit. Elle peut fonctionner en effet comme une errance, ou pour reprendre un terme cher à Peirce, un *musement*. Ce jeu libre, moteur de l'abduction, est la nécessaire première étape à tout raisonnement scientifique. Ici, il permet de porter un regard panoptique sur la donnée résumée par un arbre confus de codes, reprenant des propos des enquêtés ou les catégorisant déjà de manière plus ou moins conscientisée. Emergent alors lentement quelques hypothèses possibles, qui restent en suspens et en arrière-fond de la seconde approche visant à dégager la structure argumentative et les points et propriétés saillants du discours.

Une illustration de la limite de la première approche

L'approche réputée purement « inductive » (non pas au sens de Peirce) et tant recherchée en analyse qualitative a, comme nous l'avons vu, pour objectif d'opérer un premier classement d'une masse importante de données, d'en avoir une première vision panoptique avec plusieurs centaines de références classées dans une arborescence d'une dizaine de nœuds. Ce premier arbre thématique épouse parfaitement et le discours des enquêtés, et les catégories embarquées avec nous pour aborder ces entretiens. On retrouve donc par fréquence d'apparition les principaux concepts évoqués sur l'accident de Fukushima – Made in Japan, désastre structurel, mythe de la sureté – avec en nœuds-enfants un panel de thèmes définissant ces concepts, les récusant, les complétant ou en donnant une interprétation possible.

Mais on reste à ce niveau-là à errer à la surface des flots du discours. Cet arbre ne nous offre qu'un renvoi permanent de références les unes aux autres sans jamais proposer une explication ou une description des eaux profondes dans lesquelles elles sont apparues avant d'émerger. Prenons un exemple avec les concepts de « désastre structurel » de Matsumoto Miwao et de « Made in Japan » de Kurokawa Kiyoshi. Trois enquêtés, Juraku Kohta, Kimura Toshiaki et Yoshioka Hiroshi notent une « essence commune » entre ces deux concepts. L'anthropologue Kimura Toshiaki suggère même que le « désastre structurel » de Matsumoto serait la continuation du « Made in Japan » de Kurokawa, avec la volonté de transposer et comprendre l'origine de ce « Made in Japan » :

> « KT : だから、構造災はそのMade in Japanストップしないで、ちゃんとその意味考えたじゃないと思ったですけど。どこが、「How is it Made in Japan? 」　構造災じゃないかなと思います。
>
> (KT : C'est pourquoi je me demande si le "désastre structurel" au lieu de s'arrêter au "Made in Japan", n'en explorerait pas plutôt en profondeur le sens. "A quel endroit ?", "Comment est-ce Made in Japan ?", est-ce que ça ne serait pas ça le "désastre structurel" ?)
>
> MG: 構造災とMade in Japanを似てると思いますか。
>
> (MG : Vous pensez que le "désastre structurel" est similaire au "Made in Japan" ?)
>
> KT: 似てるっていうか…多分、松本先生は「Made In Japan」ストップしなかったかなと思います。そして、どうして「Made In Japan」になった、多分調べて、それが構造災じゃないと思ったんですけど私は。
>
> (KT : Similaire… Peut-être que le professeur Matsumoto ne s'est pas s'arrêté au "Made in Japan". Ainsi, je me demande si le désastre structurel ne serait pas une recherche à partir d'un questionnement sur le pourquoi du Made in Japan.)
>
> MG: あー。
>
> (MG : Ah !)
>
> KT: んー、「Made In Japan」で終わったらもう直すことが出来ない、何が問題が分らない。でも松本先生そこ調べたじゃないと思います。
>
> (KT : Hmm, même si le "Made in Japan" est terminé, il est impossible de le réparer, il y a un problème que nous ne comprenons pas. N'est-ce pas ça que recherche le professeur Matsumoto ?)

MG: 「Made in Japan」から構造災を考えて？

(MG : Le désastre structurel pensé à partir du “Made in Japan ?”)

KT: そそそ。

(KT: Oui, c’est ça.) » (Kimura 2018).

Cette impression de Kimura Toshiaki s’avère tout à fait juste puisque Matsumoto lui-même, dans une présentation à Mines ParisTech, expliquait avoir développé son concept de « structural disaster » en réaction au concept de « Made in Japan » de Kurokawa Kiyoshi qu’il jugeait trop « essentialiste » et « lié aux *nihonjinron* » (Matsumoto 2017b).

Dans le même ordre d’idée, le concept de Kurokawa serait lui-même inspiré d’un ouvrage collectif, un best-seller des années 1980 et 1990, « L’Essence de l’échec » (*shippai no honshitsu* 失敗の本質), dont l’un des auteurs, le professeur Nonaka Ikujirô, est également membre de la Commission d’enquête indépendante dite « société civile ». C’est la thèse que défend Juraku Kohta, tandis que le professeur d’esthétique Yoshioka Hiroshi lui défend plutôt l’idée qu’il s’agirait directement de la source d’inspiration de Matsumoto Miwao en raison du succès phénoménal du livre (16 éditions) et d’une définition de la structure très proche.

Quoiqu’il en soit, et de quelque manière qu’on mette en ordre ces différents renvois de référence à une autre, on aboutit toujours au même écueil tautologique que nous avons vu avec l’hypothèse nippologique : cela n’explique rien. Il y a fort à parier même qu’une recherche génétique de l’influence de « L’Essence de l’échec » nous mènerait à d’autres références sans vraiment en trouver la source. Il nous faut donc pour sortir de cette « spirale » plonger dans les eaux profondes de ces idées, voire comment autour de cette « essence » les analogies se construisent dans le discours. C’est alors qu’intervient le mécanisme abductif, qui peut ici être grandement favorisé par le travail préparatoire de thématisation.

2.3.3 Seconde approche : la structure argumentative

La seconde approche a consisté à aborder les textes avec cette fois-ci une grille de lecture explicite, inspirée du cadre théorique peircien choisi et expliqué précédemment, à la recherche d’une structure argumentative. Sous le nœud parent de « Structure argumentative », devenu un mode d’entrée particulier vers les données, nous avons donc mis en place une série de codes pour chaque mode de raisonnement peircien – déduction (DE), induction (IN), abduction (AB), analogie (ANA) – auquel nous avons ajouté « absence d’argumentation » pour les cas où aucune articulation particulière apparaissait entre les propositions. Nous avons ensuite passé l’ensemble des entretiens à nouveau au tamis de ce cadre théorique.

De la difficulté à faire émerger la propriété P

Pour chaque mode de raisonnement particulier, la déduction (DE), l’induction (IN), l’abduction (AB) et l’analogie (ANA), nous nous sommes servis des formules données par Peirce (cf. 2.1). En procédant ainsi, nous nous sommes tenus à extraire la structure argumentative derrière chaque argument. Notre lecture s’est faite de manière linéaire, par paragraphe, en décontextualisant chaque élément dans son code afférent. Lorsqu’une analogie était croisée, celle-ci était renvoyée également dans le nœud ANA, puis décomposée en son sein. Très rapidement, est apparu le fait que l’élément le plus complexe à faire apparaître

serait la propriété P commune à l'ensemble de la classe « Made in Japan », soit parce qu'elle se trouvait séparée dans l'argumentaire dans un autre endroit du texte, soit parce qu'elle pouvait se confondre avec les propriétés P^1, P^2, P^3, etc., du rapprochement abductif entre un objet et une classe d'objet mal définie. Prenons un exemple de thématisation pour illustrer ce second écueil :

> « Référence 15 - Couverture 1,03%
>
> MG: But you are talking about a different mindset, more specific to the national culture.
>
> KK: No, but why Japanese bankers think when you are in Mitsubishi you cannot move to Sumitomo Bank? You can move to a non-Japanese bank but not to a Japanese bank. In a way, you can, but all the social system is fixed in a way you cannot move. That is the mindset of Japan. Can you think any other country, that's what I am all the time saying to the bureaucrats, can you think any other country you cannot move like Japan? So if you cannot move, then you tend to obey your superior. So that's a mindset! That's a culture! » (Kurokawa 2017).

Nous discutons ici en début d'entretien avec Kurokawa Kiyoshi de son concept de *mindset* qu'il emprunte au rapport Kemeny sur l'accident nucléaire de Three Mile Island et lui faisons remarquer que d'une simple « mentalité » propre aux cadres de la centrale, son rapport extrapole le concept à l'ensemble du peuple japonais. Pour justifier cela, Kurokawa fait un pas de côté et argumente en prenant le cas des cadres des banques japonaises, en l'occurrence la banque Mitsubishi dans son exemple.

Notre traduction en code selon les éléments du raisonnement analogique se fait ainsi : l'objet « Japanese bankers » appartient à une classe mal définie relevant du « mindset » japonais, fonctionnant comme un ensemble des caractéristiques communes du « Made in Japan ». Bien que cela ne soit pas dit explicitement, dans le contexte de la discussion nous comprenons que ce groupe « Japanese bankers » est analogue au groupe « Single-track elites » de Tepco et de la haute-administration. Leur rapprochement, par abduction, s'opère bien en vertu d'un ensemble de caractéristiques communes, le « mindset », dont une est précisée, l'« obéissance au supérieur » qui, rappelons-le, est une des cinq caractéristiques du « Made in Japan » pour Kurokawa. L'abduction fonctionne donc bien ici, avec seulement le groupe « Single-track elites » responsable de Fukushima en aveugle mais évident dans le contexte :

(Made in Japan = Classe d'objet mal définie)
Mindset = P^1, P^2, P^3, etc.; Obey your superior = P^1
(Fukushima = P^1)
(Fukushima appartient à Made in Japan/Mindset)

Le rapprochement des deux analogues – décennie perdue[61] ; Fukushima – n'est cependant pas le but de Kurokawa ici, mais le moyen d'appuyer l'idée que le *mindset* est généralisable à l'ensemble des Japonais et responsable donc d'un rapport causal « Crise - Made in Japan ». Son propos vise par induction à montrer qu'une des propriétés communes de l'objet « Japanese bankers » est généralisable à l'ensemble de la classe « Mindset/Made in Japan » :

[61] Un des analogues à Fukushima souvent utilisé par les enquêtés est la « décennie perdue » (*lost decade*) ou « décennies perdues » (*lost decades*) et qui désigne au Japon une période longue de récession entamée par une crise financière au début des années 1990. C'est à cette crise que fait implicitement référence Kurokawa Kiyoshi dans cet exemple. Nous reviendrons plus en détails sur ce point au chapitre 3.

il s'agit de la caractéristique « you cannot move », répétée plusieurs fois, et qui est donc la propriété P ici de son propos :

Par ailleurs,
Mindset = S, S', S'', etc
Japanese bankers = S'
You cannot move = propriété P de Japanese bankers
You cannot move = propriété P de Mindset/Made in Japan

(Donc Fukushima a la propriété P « you cannot move »)

Nous avons alors « you cannot move » qui apparait comme propriété P de « Made in Japan ». Nous la rentrons sous le nœud « propriété P » dans Nvivo, qui de référence en référence va s'étoffer et que peu à peu nous généraliserons en deux grandes propriétés P pensées par nos enquêtés en tant que cause profonde de Fukushima. Le choix des propriétés relevant du rapprochement abductif (P^1, P^2, P^3, etc.), et celle relevant de l'orientation de l'analogie (propriété P) a parfois été difficile.

Par ailleurs, par soucis de clarté pour nous-même, nous avons toujours codé de manière large les passages, afin de contextualiser rapidement la présence du nœud. Par exemple, dans l'exemple du codage de l'entretien avec Hatamura Yôtarô que nous donnons ici, nous avons codé des paragraphes entiers contenant la propriété P :

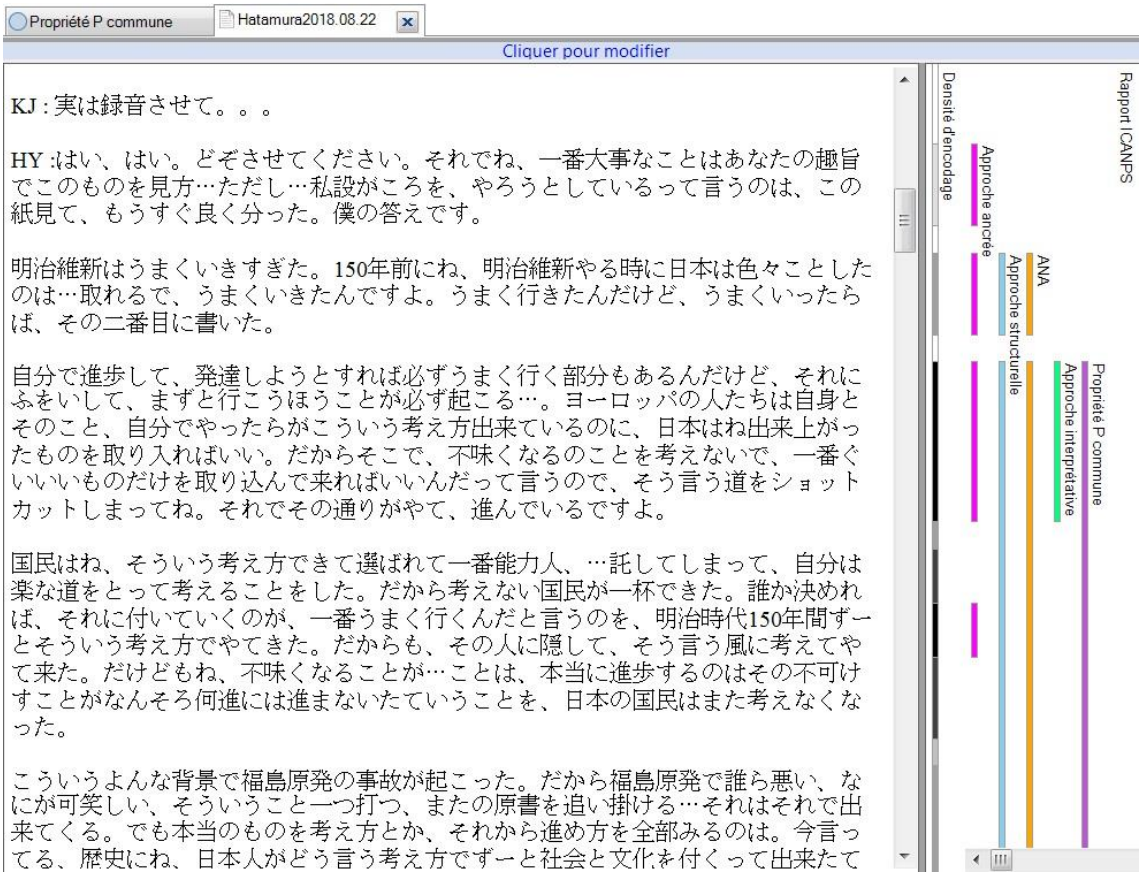
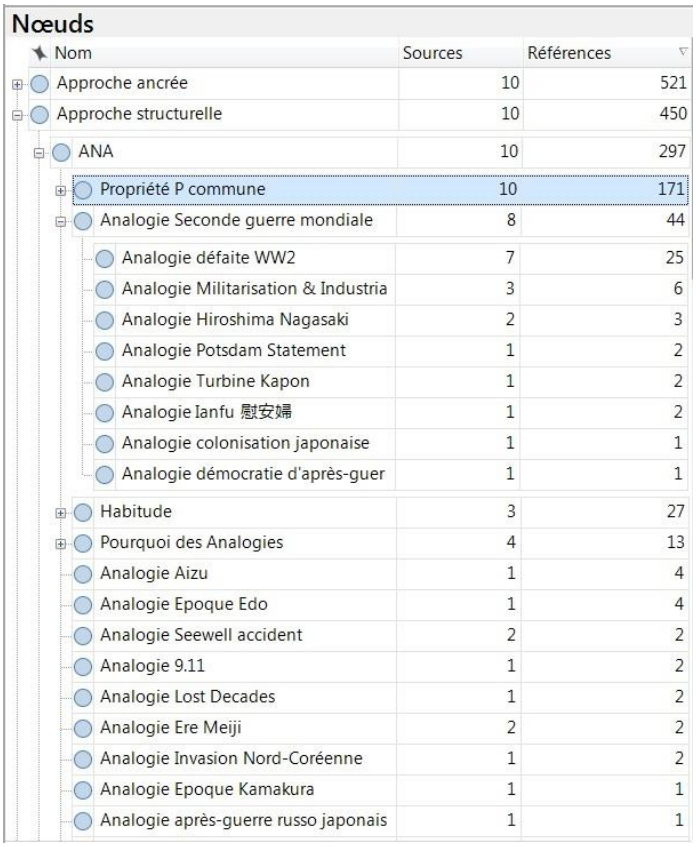


Image 4. Exemple d'encodage de l'entretien avec Hatamura Yôtarô

Souvent, nous avons dû procéder ainsi car la propriété P ne se résumait pas en un mot, mais dans une ou plusieurs phrases, exprimant parfois un concept obscur. Ainsi, nous avons compris peu à peu que cette évanescence du sens de la propriété P était précisément ce qui la distinguait des caractéristiques communes P^1, P^2, P^3, etc., et ce en raison du choix opéré d'aller sonder le subconscient esthétique des enquêtés. Nous avons ainsi réalisé peu à peu que celles relevant du rapprochement abductif relevaient de l'évidence, du visible, tandis que celles vers lequel pointe l'argumentation ont valeur plus de sens profond, de structurel. Mais n'anticipons pas sur les résultats que nous allons présenter au chapitre 3 et revenons à l'aboutissement du travail de thématisation avec les deux approches différentes sous Nvivo.

De l'intérêt de croiser approche ancrée et approche structurelle

Nous nous sommes retrouvés face à deux arbres thématiques très différents : l'un rigide, formé d'articulations, de propriétés, de classes et d'échantillons, mais aride de sens ; l'autre généreusement rempli de contenus, d'ébauches de sens et de concepts, mais désespérément informe. Les deux s'opposaient et une des solutions aurait pu être d'abandonner l'arbre de la première approche, et de repartir de la structure argumentative en pointant un à un les éléments pour en faire ressortir une consistance. C'eût été abandonner le *musement* propre à la première approche et si important dans la démarche scientifique prônée par Peirce. Nous avons donc préféré réconcilier les deux en faisant rentrer une partie du contenu informe dans le nœud-parent « structure argumentative », en le réorganisant selon cette nouvelle structure mise à jour.



Nœuds

Nom	Sources	Références
Approche ancrée	10	521
Approche structurelle	10	450
ANA	10	297
Propriété P commune	10	171
Analogie Seconde guerre mondiale	8	44
Analogie défaite WW2	7	25
Analogie Militarisation & Industria	3	6
Analogie Hiroshima Nagasaki	2	3
Analogie Potsdam Statement	1	2
Analogie Turbine Kapon	1	2
Analogie Ianfu 慰安婦	1	2
Analogie colonisation japonaise	1	1
Analogie démocratie d'après-guer	1	1
Habitude	3	27
Pourquoi des Analogies	4	13
Analogie Aizu	1	4
Analogie Epoque Edo	1	4
Analogie Seewell accident	2	2
Analogie 9.11	1	2
Analogie Lost Decades	1	2
Analogie Ere Meiji	2	2
Analogie Invasion Nord-Coréenne	1	2
Analogie Epoque Kamakura	1	1
Analogie après-guerre russo japonais	1	1

Image 5. Exemple de structuration des nœuds dans la structure argumentative

Ce que nous assumons comme un « bricolage » justifié par des données circonscrites à quelques entretiens peut se justifier pour une autre raison. Prenons le cas des analogies. Lors de la première approche, nous avons pu mettre à jour plusieurs analogies, en nous intéressant moins à la manière dont elles étaient construites en termes argumentatifs qu'à l'expression des analogues à Fukushima exprimée comme tel par rapprochement. Lors de la seconde approche, nous avons mis à jour cette fois-ci toutes les analogies exprimées en fonction de leur construction argumentative. Les deux approches ont donc été complémentaires faisant émerger potentiellement plus d'analogies et leur structure sous-jacente (propriété P).

Lors de la réintégration des analogies de contenu au sein de la seconde approche, et après un réagencement et vérification de l'argumentation, nous avons alors pu faire apparaitre plus facilement les analogues, tandis que la structure nous emmenait progressivement à faire émerger mais aussi à retrouver dans les thèmes les propriétés communes à ces analogies, voire une propriété particulière vers laquelle elles tendraient toutes.

C'est alors seulement que nous avons opéré une démarche abductive, pour proposer des interprétations aux mécanismes d'argumentations par analogie constatés chez les enquêtés. Pour ce faire, nous avons mis en place un troisième arbre thématique, interprétatif, dont l'ébauche s'est faite particulièrement avec l'anthropologue Kimura Toshiaki, le professeur d'esthétique Yoshioka Hiroshi, et le sociologue des sciences Juraku Kohta, qui bien que faisant partie de notre corpus d'enquêtés nous ont en partie guidé dans l'abord du « Made in Japan » par leur réflexion et réflexivité sur ce propos causal. Nous nous sommes ensuite servis de cet arbre thématique pour organiser les concepts et préparer l'interprétation à venir des données, de manière parfois totalement déconnectée du propos même, mais en fonction d'intuitions lors des lectures répétées des entretiens.

De manière surprenante, s'est opéré alors un rapprochement évident entre les deux propriétés P que nous avons identifiés et deux grands thèmes émergents dans l'arbre thématique interprétatif. A ce moment-là, nous avons dû nous plonger à nouveau pendant plusieurs mois dans la littérature anthropologique sur le Japon, ainsi que dans certains textes des traditions de sagesse d'Extrême-Orient. Cette fois-ci cependant, nos lectures furent orientées et précises en fonction de certaines hypothèses fortes. C'est dans ce grand brassage de concepts résultant d'un aller-retour permanent entre nos données, leur mise en ordre sous la forme de trois arbres thématiques et la littérature qu'ont émergé les résultats que nous allons présenter maintenant au chapitre 3.

Chapitre 3 : Anatomie des analogies dans l'interprétation de l'accident de Fukushima

A partir de l'utilisation d'une méthode d'analyse structurelle particulière, nous allons dans ce chapitre procéder à une anatomie des analogies dans le discours des chercheurs du champ « Made in Japan ».

Anatomie qui prend la forme d'une autopsie, car armé de notre trousse à outils peircienne – la formule du raisonnement analogique –, nous allons disséquer le cadavre encore chaud du débat étrange autour de la cause « Made in Japan », séparer au scalpel ses différents éléments – analogues, classe, propriétés de surfaces, propriétés structurelles, échantillons – puis extraire à l'aide d'une pince ses analogues et propriétés structurelles (3.1).

Une fois ces divers éléments rangés, nous les examinerons plus attentivement à la lumière d'une analyse diachronique des analogues, ce qui nous amènera à nous interroger sur l'identité de l'interprétant qui pose l'analogie de type « Made in Japan » (3.2).

Puis, à travers une analyse synchronique des propriétés structurelles, nous interrogerons l'arrière-plan esthétique duquel prend forme toute logique au sens de Peirce. Ainsi, nous redéfinirons l'ontologie japonaise pour dégager à partir de quelle onto-logique se forment les analogies de type « Made in Japan » (3.3).

3.1 – Quelles analogies pour quelles propriétés ?

Dans cette section, nous identifions ce qu'est cette classe mal définie estampillée « Made in Japan » dans laquelle est inclus l'accident de Fukushima par certains intellectuels japonais. Pour cela, nous décortiquons par une analyse sémiotique les analogies construites autour d'elle.

Cette déconstruction du discours analogique de nos enquêtés nous permet d'identifier en premier lieu une sorte d'analogue idéal-typique à Fukushima : la défaite de la Seconde Guerre mondiale (3.1.1).

Nous poursuivons ensuite la présentation des analogues à Fukushima, en montrant qu'ils remontent à des périodes très anciennes (3.1.2).

En abordant ces analogies par une approche structurale, apparaitront peu à peu les propriétés P communes à ces analogues que nous allons examiner et classer en deux concepts symbolisant et agissant comme deux caractéristiques structurelles de cette classe mal définie des crises « Made in Japan » (3.1.3).

3.1.1 La Seconde Guerre mondiale, un halo d'analogies

Comme nous l'avons vu précédemment (chapitre 1), un certain nombre d'analogies partent de Fukushima pour aboutir à un évènement quasi-fondateur, la Seconde Guerre mondiale. Cet évènement concentre plusieurs analogues en son sein, des évènements multiples qui auraient une « essence commune » avec l'accident nucléaire de Fukushima. De manière surprenante, ce n'est pas l'analogie Fukushima-Hiroshima qui émerge le plus de cette comparaison, même si elle est évoquée. Nous commencerons par celle-ci, pour mieux nous concentrer ensuite sur le sens que donnent nos enquêtés japonais à l'analogie Fukushima-Seconde Guerre mondiale.

Analogie avec les bombardements de Hiroshima et Nagasaki

Bien qu'en Occident, le parallèle fut souvent fait entre Fukushima et Hiroshima en raison de l'appartenance à une classe similaire, un « désastre lié au nucléaire », ce n'est pas l'analogie qui revient le plus chez les personnes enquêtées, et cela sans doute pour deux raisons. D'abord, il semble que l'œuvre entreprise au début du programme nucléaire japonais de cloisonnement symbolique du nucléaire civil et militaire, sous les auspices de la stratégie américaine *Atoms for Peace*, ait fonctionné. Seuls deux des enquêtés font référence aux bombardements atomiques : le premier est le professeur d'esthétique Yoshioka Hiroshi, qui à l'occasion d'une invitation dans une université américaine relie Hiroshima et Fukushima sous la caractéristique commune de la « peur des radiations ». Mais le rapprochement semble en partie suggéré par l'invitation de l'université :

> « YH: […] I tried to develop that way of Fukushima, the artistic representation of Hiroshima, Fukushima and a kind of nuclear disaster in many different ways, atomic bombings and disaster in power plants.
>
> MG: And what was your… What did you find about it?

> YH: Well, I was invited by Michigan University, a public lecture there, on the topic of imagination related to the fear and some kind of catastrophic view cause by the nuclear power plant. One is atomic bombing, the other one is nuclear disaster and that kind of disaster in Fukushima, fear of radiation and contamination. Takamine is one of the artist I was interested in this respect because he made a lot of performance, some installations, showing the people feeling, how people feel about the fear of radiation » (Yoshioka 2018).

Le second à en faire mention est le président de la Commission d'enquête dite « 10 ans après », le politologue Susuki Kazuto, qui fait par abduction un parallèle entre les deux, en raison du *trauma* de l'atome et établit une analogie dont une des caractéristiques communes serait le « mythe de la sureté » :

> « SK : Yes, there is always the NIMBY[62] problem, but I think the myth of safety issue, is pretty unique for the nuclear. I think nuclear has a very special place for the Japanese society, largely because of this Hiroshima and Nagasaki trauma. And also because of the Fukushima today, Fukushima accident has made a lot of huge impact. But, for example, if there is election of local mayor or governor, then you know the chemical plant won't be a big issue. Yeah, but nuclear power plant will be » (K. Suzuki 2018).

Mais ce traumatisme des bombardements atomiques, réactualisé comme Suzuki Kazuto le rappelle par des commémorations annuelles en août à Hiroshima et Nagasaki, ne représente en fait pour les Japonais qu'une facette d'un traumatisme bien plus important, celui de la défaite de la Seconde Guerre mondiale. Car c'est là la seconde raison : les analogues de Fukushima ne s'organisent non pas autour d'une idée de désastre, mais plus précisément, d'une idée de désastre « Made in Japan », ouvrant le champ d'une cause inhérente à la culture japonaise, d'un dysfonctionnement majeur de la société. Or pour nos enquêtés, de manière très spectaculaire, c'est la Seconde Guerre mondiale qui est le parangon de ce dysfonctionnement socio-culturel.

La défaite de la Seconde Guerre mondiale, un évènement fondateur

Ce qui revient massivement en effet dans les analogies avec la Seconde Guerre mondiale, c'est son achèvement par une défaite traumatisante pour les Japonais. C'est cette défaite militaire qui fait sens comme analogue à Fukushima pour la plupart des enquêtés. Funabashi Yôichi, le président de la Commission d'enquête dite « société civile », est celui qui exprime cette analogie le plus clairement dès les premières minutes de l'entretien que nous avons mené avec lui :

> « FY: Oh, because I have thought, when we examine deeper at Fukushima, the roots of Fukushima crisis... I come away with **the impression that it increasingly resembles**, that we didn't learn the lessons from **the Japan's war, the World War II** » (Funabashi 2018).

L'analogie est ici limpide et justifiée par une expression abductive, l' « impression » de similarité. Funabashi ensuite affine son propos et expose la construction de son « impression » lui permettant de relier Fukushima à la défaite de la Seconde Guerre mondiale. Il répond ainsi à notre question sur le sens à donner au titre de son livre, « La défaite du nucléaire » (Funabashi 2014) :

[62] Not In My Backyard (NIMBY) désigne généralement le comportement individualiste de résidents qui s'opposent à un projet industriel potentiellement nuisible, non pas par principe, mais uniquement car les nuisances éventuels pourraient les toucher personnellement.

« MG: That's why you call it [showing the title] *haisen* 敗戦 ?

FY: *Haisen* 敗戦 ! Like defeated war. Because it's all about the governance, and the statecraft. So **it unordinary resembles**. Of course it's not the same, but I think it's very scaringly close. That the reason why I wrote this book » (Funabashi 2018).

Ici, par abduction – « ça ressemble » –, Funabashi Yôichi fait rentrer Fukushima dans la classe de la « défaite Made in Japan », dont la Seconde Guerre mondiale est l'un des principaux objets, un modèle idéal-typique, une « analogie de base » comme le reprend l'anthropologue Kasuga Naoki (Kasuga 2016, 5-6), à partir des travaux de Dedre Gentner liant un analogue nouveau, le « target domain », à un analogue familier, le « base domain » (Gentner 1982, 108). Il convient ainsi pour comprendre Fukushima d'explorer les caractéristiques de cette défaite qui constitue en quelque sorte un « base domain », et d'en trouver la propriété commune P ou pour paraphraser Kasuga à nouveau, le « lieu commun » (*kyôtsû no basho* 共通の場所) (Kasuga 2016, 10).

Ce passage de Fukushima-comme-accident à Fukushima-comme-défaite reste pour le moment mystérieux, mais la manière dont Funabashi lâche le mot de « défaite » avec vigueur laisse entendre que l'expérience de Fukushima fut vécue par les Japonais comme une humiliation similaire à la défaite de la Seconde Guerre mondiale. Même si le mot humiliation n'est pas prononcé une seule fois, dans le propos suivant Funabashi insiste sur la surprise de subir un *échec* pour le peuple, un sentiment d'infériorité qui surgit là où au contraire les Japonais avaient le sentiment d'être supérieur – capacité militaire/technologie nucléaire présentées comme un atout pendant la période de calme, puis un défaut dans l'après-crise:

« FY: Japanese government always set back the mistakes and errors and as much as possible the people are very much under the talk. And all of sudden, people found out that the American beat you, you know, dropping the bombs » (Funabashi 2018).

Cette question de la dissimulation d'information se retrouve aussi à d'autres moments chez Funabashi. Rappelons qu'il s'agit là de la cinquième condition – la « culture du secret » (*himitsu shugi* 秘密主義) – permettant de définir le désastre structurel chez Matsumoto. Funabashi énumère donc ici les propriétés de surface (P^1, P^2, P^3, etc.) qui permettent par abduction de rapprocher Fukushima de la classe « Made in Japan ». Dans ce passage, il se sert de cette propriété pour établir une nouvelle analogie vers la crise économique des années 1990 sur laquelle nous reviendrons plus tard :

« FY: The way the government communicated with the public, to get them accountable for the public was also a casing point. In pre-war days of the World War II era, the government propagated in what we called *daihon.ei happyô* 大本営発表 [The Imperial General Headquarters Information] quote and quote to the public. **It's highly bureaucratically corrupt version of the truth and the facts, and it was all propaganda** and the media almost willingly follow the path of the government line and government narratives.

Once again, to some extent, during the mid-90's crisis, the Japanese public was exposed to that **kind of orchestrated government propaganda**. Very few counters were giving facts, stories. So I think that's one area to suggest the problem, the deal of Japanese society in time of crisis… So **communication is one** » (Funabashi 2018).

Après plusieurs questions, Funabashi Yôichi finit par préciser son propos et donne la

propriété P vers laquelle tend l'analogie entre Fukushima et la défaite de la Seconde Guerre mondiale. Ce qu'il appelle leur « essence » commune repose selon lui sur un fonctionnement parcellaire nuisible, en place et lieu d'un fonctionnement systémique vertueux :

> « FY: The essence is… [after some seconds] **partial optimization of the relations that prevails over whole optimization**. Each individual bureau is exclusively independent, and they exclude each other… Their partial is to maintain their integrity and legacy. So they are driven to promote their respective partial integration. The objective is to gather all those partial optimization into a whole optimization but for that you need a leadership and governance. And if you do not have good governance and good leadership, that partial optimization continues to prevail. For instance, in the World War II, Japanese navy and army fought the wars separately, there were never **integrated into one comprehensive strategic concept**; and they were always struggling to get the budget from the expense of other.
>
> MG: So there were two leaderships and no common strategy.
>
> FY: And the navy fought naval war… was concern with naval warfare. And the army did the same actually. There was never integrated into one. So I think that is the core of the failure » (Funabashi 2018).

La propriété commune P exposée est ici ce que l'auteur nomme « partial optimization ». C'est l'une des propriétés communes qui sous-tend de nombreuses analogies, mais pas la principale comme nous allons le voir. Soulignons ici simplement que l'exemple des stratégies différentes et concurrentes de la marine impériale et de l'armée japonaise est un emprunt à la thèse de l'ouvrage susmentionné, l' « essence de l'échec » (*shippai no honshitsu* 失敗の本質) (Tobe et al. 1984), qui pointe aussi ce fonctionnement parcellaire comme cause de la défaite de la Seconde Guerre mondiale. Notons aussi que nous retrouvons ici la quatrième condition de la structure du désastre de Matsumoto, à savoir l'utilisation de traitements symptomatiques lorsque des erreurs surgissent plutôt qu'une tentative de penser le problème dans son ensemble, de manière systémique.

Militarisation et industrialisation : une transition pour surmonter l'expérience traumatique de la défaite

Le sociologue Matsumoto Miwao n'est pas en reste sur cette question de l'analogie avec la Seconde Guerre mondiale. Il nous aide à comprendre la manière dont cette défaite n'est qu'une crise en somme entre deux phases de succès perçues comme similaires et qu'elle fonctionne comme une transition :

> « MM: Probably in my case, modern stage of Japanese history is much more important than longer perspective. So, at least, during the past 150 years, since the beginning of the industrialization of Japanese society, within such kind of time horizon, **structural similarity or structural cause**, or something extreme, is important and deserve attention, to further attention for us, yea.
>
> MG: If I understand you, the effect of this structure is not directly the accident but some aspects like cultural secrecy…
>
> MM: Yea, yea, certainly. It's huh, well… [inaudible] by various different… into different problems, including institutional secrecy, and [inaudible] to the erroneous precedents, and the… forgetting everything too hurry [laughs], that kind of characteristics can be detected, but, but, all process within which this kind of things unfold seems to be similar. Not only in currently context but also in a pre-war context.

MG: What is similar?

MM: For instance, huh… **placing science and technology as the only means to promote some national goals**. That is the construction of highly defensive nation-state in pre-war period and high economic state in post-war period. But **way of thinking and way of behavior** seems to be… similar.

MG: So the science and technology in service of, before the war like, military goals…

MM: Yea, yea, militarization, and post-war national industrialization like nuclear power plant, or something like that » (Matsumoto 2017a).

Dans cet exemple, Matsumoto Miwao donne une nouvelle caractéristique commune qui permet de faire le lien entre la militarisation et l'industrialisation d'après-guerre. Cette propriété de surface P' ici est l' « utilisation de la science et de la technologie comme seuls moyens d'atteindre des objectifs nationaux », une propriété dont on comprend qu'elle fait partie d'un groupe plus large correspondant à une commune « manière de penser et de se comporter », en somme une « mentalité » proche du *mindset* de Kurokawa.

Il y a cependant autre chose, qui survint pour nous sur le mode de l'évidence lorsque nous avons lu et relu les analogies présentes dans le discours des enquêtés. S'ébauche ici une distinction entre deux analogies au Japon, les *analogies du succès* et les *analogies de l'échec* auxquels les enquêtés ont souvent recours eut égard au sujet sur lequel nous les interrogeons. Comme si se succédaient à intervalle régulier, cyclique presque, des succès et des échecs au Japon selon une trame nécessaire et en vertu nous le verrons d'une structure commune où les propriétés P sont de même nature mais « inversées » comme dans un miroir. Nous revenons sur ce point au 3.1.3, contentons-nous ici de présenter le couplage de base entre une trame historique particulière et un cycle crise-succès régulier autour duquel nous allons progressivement construire notre analyse :

Meiji ---------- World War Two ---------- Lost Decade[63] ---------- Fukushima

Crise Succès Crise Succès Crise Succès Crise

Figure 8. Couplage des analogues et du cycle crise-succès (1)

L'analogie que produit Matsumoto Miwao n'est d'ailleurs pas entre la crise de Fukushima et la défaite de la Seconde Guerre mondiale mais entre un incident *avant* la Seconde Guerre mondiale qui aurait pu, en raison de sa non-résolution, entraîner une *autre* défaite de la Marine impériale japonaise, peut-être plus rapide. Pour le dire autrement, Matsumoto double son analogie d'un raisonnement contrefactuel. Cet incident, c'est celui de la turbine Kanpon qui était défectueuse mais fut quand même utilisée pendant toute la guerre sur la flotte de la marine impériale :

« MG: And it's also something link with time because I think you describe the turbine Kanpon accident and Fukushima accident link with the same structure?

[63] La crise des années 1990 est nommée au Japon la « décennie perdue » (*lost decade*), et parfois les « décennies perdues » (*lost decades*) en raison d'une croissance basse se poursuivant dans les années 2000. L'expression est une analogie avec la *Década Perdida* qui désigne la crise financière en Amérique latine dans les années 1980.

MM: Same structure, but… well that's an important question.

MG: Yes because one part of your book, you write *kurikaesu* 繰り返す, like something "repeating"…

MM: Repeatable, repeatable. So without the change of a structure, similar problems arise, again and again, so it is repeated, such kind of thing.

MG: So do you think there is a common origin to this structure. I mean, if there was the same in pre-war period, what is the origin of this structure?

MM: Well, what is going through at this period, before this period is for instance **institutionalized secrecy**. Elements of structural disaster go through pre-war period to Fukushima » (Matsumoto 2017a).

L'analogie de la structure du désastre se justifie ici de nouveau par une caractéristique commune, le « secret institutionnalisé », l'une des cinq caractéristiques du désastre structurel. Matsumoto laisse entendre ici que les périodes de succès ne sont que des illusions qui masquent les échecs latents en devenir qui ne manqueront pas de se répéter puisque présents dans une structure du désastre sous-jacente.

On remarque ainsi que le propos de Matsumoto vise bien, par l'analogie avec la turbine Kanpon, à faire remonter une cause de l'accident de Fukushima, celle du « secret institutionnalisé » que Matsumoto pointe dans son ouvrage, à travers le cas du retard à rendre public la mesure des radiations SPEEDI (Matsumoto 2012). Mais le propos de Matsumoto vise également autre chose que pointer une simple cause à l'accident. En effet, par un raisonnement inductif, Matsumoto montre que c'est l'ensemble de la structure du désastre qui est porteuse de manière continue de désastres répétés de la période d'avant-guerre à Fukushima. S'instaure alors une logique du cycle où l'échec est toujours présent sous forme latente, alternant avec des périodes de succès qui à leur tour contiennent en germe l'échec à venir.

Des analogies plus discrètes : la « Confession des 100 millions » et la répétition des « convenient explanation »

C'est dans une logique du cycle également que se place Juraku Kohta lorsqu'il fait une seconde lecture du discours des analogistes en invoquant la filiation de l'ouvrage « L'Essence de l'échec » (Tobe et al. 1984). Comme nous l'avons vu, cet ouvrage sous la direction de Nonaka Ikujirô établissait déjà une analogie entre les stratégies défectueuses de la marine et l'armée de terre japonaise et celles des entreprises nippone à la veille de la crise économique des années 1990. Selon Juraku, ce livre constitue le terreau commun, la source d'inspiration de Kurokawa Kiyoshi – en sus de Funabashi Yôichi qui en reconnait explicitement la filiation.

L'analyse de Juraku, très proche de celle de Yoshioka Hiroshi au demeurant, laisse entendre que cette répétition de la même explication à chaque crise procure un sentiment d'apaisement pour les Japonais dont la crainte première serait qu'une crise constitue un évènement nouveau. Il parle pour évoquer cela d'un cycle d' « explications confortables » (*convenient explanation*) :

« JK: So **it's a cycle** and Kurokawa san put another example on this tradition. Because what he tried to describe as I said it's quite universal. Everyone experience something similar, in his

company, in his school, in his community, in [inaudible]. So it's quite common for everyone in Japanese society. **Sometimes they want to have some convenient explanations**: what is the advantage of our way, and the disadvantage of it or something. And this Tepco accident is very the worst technological disaster in Japan and in same time, they need a symbolic failure of Japanese way of management, of Japanese way of development of technology, Japanese way of resource allocation, or everything, so our way. So the analysis of such disadvantage, of the errorness of strategy is what we want to have. Actually people face much smaller but similar problems at their daily life. So people want to have suggestion to sort of it, or suggestion to give them convincing, comparing story that "it's not your fault", but they say structural or cultural one, so everyone that experience similar things, so that "it's ok, it's ok!" [laughs, inaudible] concerns, anxiety, or frustration, such kind of emotional… » (Juraku et Watanabe 2017).

On voit ici que l' « explication confortable » selon Juraku Kohta apaise d'autant mieux l'anxiété suscitée par l'accident qu'elle vient aussi répondre par « sensation de similarité » à l'anxiété de la vie quotidienne chez les Japonais. Non seulement des analogies diverses sont faites entre l'accident nucléaire de Fukushima, la défaite de la Seconde Guerre mondiale, l'organisation interne des entreprises nippones, mais le lectorat des ouvrages nippologiques agit lui-aussi en poursuivant ces analogies dans son propre univers, en se plaçant comme nouveau point analogue.

Poursuivons avec Juraku Kohta qui, continuant sur l'ouvrage dirigé par Nonaka Ikujirô, observe insidieusement que le titre utilise le mot d' « essence » (*honshitsu* 本質) sans jamais le définir ou le mettre en rapport avec la causalité :

« JK: For example, this is a book about "essence of failure", so it's quite… by the way, what is the real definition of *gen.in* 原因, what should be the essence of failure, but **there is no section or chapter which discuss such philosophical problem**. Rather they just step in, into the talk, something like again the description of what happen there. So, yea, I can imagine that if French people try to do similar thing, before you take that concrete case analysis, you define what a cause in this context is » (Juraku et Watanabe 2017).

Bien que dénonçant à de multiples reprises ces errements dans l'argumentation, Juraku Kohta fait cependant lui aussi des analogies. Son méta-discours conclut finalement au même problème : quelque chose se répète au Japon. Et de manière très surprenante, chez lui aussi son discours tend vers la Seconde Guerre mondiale lorsqu'il choisit un exemple. En effet, Juraku évoque ce qui marque l'achèvement final de la Seconde Guerre mondiale : la décision d'accepter la déclaration de Potsdam le 15 août 1945, c'est-à-dire de capituler. Le discours prononcé à la suite de cette capitulation par le Prince Higashikuni, Premier ministre de transition, est jugé analogue aux propos de Kurokawa Kiyoshi sur le « Made in Japan » :

« JK: [évoquant le sentiment de culpabilité chez les Japonais] But it is really complicated and ununderstandable to outsiders[64]. Because it is too complicated, too delicate, sometimes ambivalent. So a quite ambiguous thing. So in this Fukushima case, we can observe many, many ambivalent expressions among the refugees, or among the nuclear village members. Both sides have ambivalent feelings, sometimes apologize but sometimes criticize. And the victims, people, sometimes forgive someone, but sometimes criticize someone. So it's complicated. It's so complicated that sometimes we need everything, it's clear. **It's already happened. And we are now on the recovery process, that's enough**. And as a whole, in general, bad things to Tepco fault or government fault, they are many negligence, we acknowledge it, and never allow this kind

[64] On retrouve ici par ailleurs l'un des traits du propos nippologique de l'unicité de la culture japonaise : celle d'être irrémédiablement *incompréhensible pour les étrangers*.

of negligence. All right, ok? And we are doing many practical improvement. So okay, we acknowledge it's effective. So less chance of the next accident. **So you can find similar expression just after the war. After our acceptance of… [to Watanabe Rin]** ***potsudamu sengen nante iu*** 「ポツダム宣言」なんて言う?[65] **Potsdam Statement…** » (Juraku et Watanabe 2017).

L'analogie qu'entame ici Juraku entre le discours « Made in Japan » et la « déclaration de Potsdam » renvoie à leur fonction qui permettrait de clôturer le débat et d'annoncer le début d'un « processus de relance ». Ces deux discours analogues en annonçant la défaite/accident, y mettent fin simultanément et projettent le Japon dans l'après :

« JK: We had a new Prime minister [le prince Higashikuni Naruhiko]; he made a speech at the Diet. So, his point was "of course nation's top-leader were wrong, that is their fault, and military leaders also made faults, and we have to apologize. But at the same time, it's our faults, entire nation".

MG: Ok.

JK: So, *ichi oku sô zange te nante iu darô* 「一億総懺悔」ってなんて言うだろう？

(JK : So, « Comment dit-on [en anglais] la déclaration de Potsdam ? »)

WR: *wakaranai* 分らない [laughs]

(WR: Je sais pas [rires])

JK: *ichi oku te hyaku hyaku man*, hundred million. […]

JK: "Hundred million all regret"[66]. It is required. Hundred million mean all citizens, Japanese citizens all regret. […]

JK: **It's quite similar to Kurokawa sensei "Made in Japan"**. It's eye-catching, but it's also **the opening-up effect and the closing-down effect**. It's a really implicit manner. It implies, of course "we are guilty as Prime minister and another minister during the war", and he was of course an imperial family member, so "I have to apologize to the soldiers who died in the battlefield. But at the same time, it's not the war done by our top executives but pursued by everyone in the country". It implied that if you citizen just criticize such top leaders, it's not huh, legitimate. It's never criticize directly the people but make them realize everyone should have a sense of sin. […]

JK: Yes, yes, so what I would like to argue is that, **it's just a repeat of the previous disaster**. So after the Pacific war, we did the **same comment on the disaster**, **Higashikuni did similar thing than Kurokawa**. And Kurokawa *sensei* of course knows about it, because it's quite a popular story in Japan. And he wanted to do something different, **but he did something actually very similar** » (Juraku et Watanabe 2017).

Le dernier paragraphe est intéressant car Juraku Kohta enfonce le clou de son analogie avec un vocabulaire similaire aux analogistes déterminés – Kurokawa Kiyoshi, Funabashi Yôichi, Matsumoto Miwao, Suzuki Kazuto et Hatamura Yôtarô. Il évoque ainsi une « simple répétition du désastre précédent », un « même commentaire sur le désastre », le Premier

[65] « Comment dit-on [en anglais] la déclaration de Potsdam ? »

[66] Juraku traduit par « regret » le mot *zange* 懺悔 qui peut se prononcer aussi *sange* quand il s'agit précisément de la « confession » bouddhiste. Il semble qu'une des particularités de cette confession soit de se pratiquer essentiellement en méditation, en s'observant soi-même, et a un sens proche de l'introspection.

ministre Higashikuni faisant « la même chose que Kurokawa », quelque chose de « très similaire ». Dans ce rapprochement entre la « Confession introspective des 100 millions » et le « Made in Japan », il ne s'agit plus de faire l'analogie entre deux désastres, mais entre deux *discours sur le désastre* qui ont pour caractéristiques communes non-mentionnées, les traumas de la défaite, la découverte d'un secret institutionnalisé, etc. Ce que vise l'analogie de Juraku n'est cependant pas ce simple rapprochement, mais cette idée de « clore le débat en distribuant de manière générale les responsabilités pour mettre fin à toute enquête ». Cette « clôture du débat » joue bien le rôle d'une propriété P en tant que cœur des deux discours sur le désastre, c'est-à-dire leur cause et conséquence.

On le voit à travers ces analogies, la Seconde Guerre mondiale fonctionne comme un analogue de « base », clairement reconnaissable et connu de tous, vers lequel tendent nombre d'analogues aux crises et en particulier l'accident de Fukushima. Cependant, la Seconde Guerre mondiale n'est pas le point d'origine vers lequel fuient toutes les analogies, elle n'est qu'un analogue dont la taille traumatique suffit à attirer vers elle, dans un éternel retour, les évènements contemporains lui succédant.

3.1.2 Des analogies de crise au-delà de la Seconde Guerre mondiale

La Seconde Guerre mondiale n'est en effet pas l'horizon indépassable vers lequel s'accorderaient tous les analogues contemporains à Fukushima. Certains des enquêtés formulent des analogies avec des évènements plus récents, tandis que d'autres n'hésitent pas à remonter jusqu'au Moyen Âge japonais.

Les décennies perdues des années 1990-2000 : l'autre défaite du Japon

Parmi les analogies récentes, celle qui est faite avec les « décennies perdues » (*lost decades*) est largement portée par Funabashi Yôichi. De nouveau, comme l'analogie avec la Seconde Guerre mondiale, il est difficile de décrire l'argumentation derrière sa conclusion, tant elle semble relever de l'évidence pour l'enquêté. Revenant sur la genèse de la *Rebuild Japan Initiative Foundation* (*nihon saiken inishiatibu* 日本再建イニシアティブ, RJIF), son nom et sa raison d'être, Funabashi Yôichi expose cette analogie :

> « MG: […] So, this idea of Rebuild Japan Initiative Foundation was linked with the idea that Fukushima was a defeat for Japan?
>
> FY: Huh, because… we… we are very much focus on **governance issues**. And that, when you analyze **root causes of Japan's lost decades starting 30 years ago**, again governance issues is the most critical factors. Particularly when it comes to Japan where for a very long time there is no profit at all, which actually started in 1992. **It took about 6 years to Japan to really adverse this no profit issues** and it was over by 2003. So actually **it was about ten years that Japanese government could not effectively cope with that**. Why? Ok. And **that's again the governance issues**. These structural factors, organizational culture. And it is going along with **military policy, banking policy, it is everywhere**. When you deal with history, there is a governance issue. So this, look at it [showing different books he published].
>
> MG: [showing the book *Examining Japan's Lost Decades* (Funabashi et Kushner 2015)] this one is only about financial crisis or it includes Fukushima as well?

FY: **It includes Fukushima**. And huh, on Fukushima chapter, professor Kitazawa contributed[67] » (Funabashi 2018).

L'analogie est ici construite entre l'accident de Fukushima et la crise économique et financière japonaise dite de la « décennie perdue » (*lost decade*) en vertu de certaines propriétés de surface, de facteurs structurels ou organisationnels similaires, et plus spécifiquement ici de « problèmes de gouvernance » (*governance issues*). L'utilisation de l'analogie permet à travers le cas de la crise économique des années 1990 de dégager une propriété commune P, à savoir la *lenteur du gouvernement à réagir et à gérer une crise*.

C'est donc une propriété P d'*inertie* vers laquelle tend l'analogie, tout comme d'autres analogies avec la Seconde Guerre mondiale que nous allons voir. Funabashi Yôichi ne manque pas de montrer que l'analogie peut rebondir sur les « lost decades » pour aller jusqu'à la défaite militaire, en lien avec une « military policy », mais aussi potentiellement *partout* (« it is everywhere »). En somme, où que l'on regarde dans l'histoire japonaise, ces problèmes de gouvernance se retrouvent partout, et l'inertie à la fois provoque et freine la sortie de crise.

Les analogies chez Funabashi Yôichi sont si fortes, qu'elles donnent même l'impression de ne plus être composée d'évènements gardant une certaine autonomie, mais d'évènements comme faisant partie d'un ensemble plus vaste. Comme si la propriété P liait dans un tout qui ferait sens des objets auparavant divers, bien que vaguement réunis dans une même classe « Made in Japan ». Ainsi en est-il de Fukushima qui est décrit non pas comme un évènement analogue à la décennie perdue, mais comme en faisant partie intégralement et en constituant son climax et son essence:

« FY: Yes, but Fukushima defeat actually took place almost **at the final, terminal stage of Japan lost decades**. So that's the reason why we publish this *Japan's Lost Decades*. Because it's also symbolized that these two decades, lost decades and Fukushima's governance crisis, transparence in nuclear Fukushima crisis, **actually was the essence of that Japan's lost decades**. And we still yet to overcome that problem. » (Funabashi 2018)

Ce qui se produit ici avec le raisonnement analogique de Funabashi qui est si fort qu'il en vient à unir Fukushima et la décennie perdue dans un même ensemble, les « décennies perdus », est en fait l'étape finale de tout raisonnement comme l'a montré Peirce, qui vise à une réduction du multiple vers l'unité symbolique. C'est en étant représenté que le raisonnement aboutit à son stade final, celui d'être incarné par un argument devenant à son tour un symbole. L'argument, étape supérieure de la logique, fige donc une relation sémiotique et donne à l'esprit une certaine façon de concevoir un ou plusieurs objets et leurs relations. C'est en ce sens que Peirce définit l'argument comme un symbole qui *détermine*[68] son interprétant :

[67] Kôichi KITAZAWA, "The Fukushima nuclear accident: Lost opportunities and the "safety myth", *Examining Japan's Lost Decades* (Funabashi et Kushner 2015)

[68] Peirce précise dans une lettre à William James le sens de cette détermination comme une *spécialisation* : « determined (i.e., specialized, *bestimmt*) » (Peirce 2013, L [R] 224). Il faut comprendre cette détermination comme un rapport de réduction à quelques caractéristiques de la pluralité vers l'unité, à même de créer une compréhension du réel plutôt que comme un déterminisme causal de l'objet au representamen, et du representamen à l'interprétant (Atkin 2013). Ici donc, l'argument en quelque sorte affine une relation entre un objet et le signe qui le représente et le fixe dans un rapport sémiotique particulier.

> « Symbols which also independently determine their *interpretants*, and thus the minds to which they appeal, by premissing a proposition or propositions which such a mind is to admit. These are *arguments*. » (Peirce 1931a, CP 1.559)

En fait, le raisonnement abductif alimente ici un processus sémiotique où l'ensemble des éléments du raisonnement deviennent à leur tour un symbole, un argument figé par la croyance. Cette fixation de l'argument sous la forme d'un signe se fait par le biais de la propriété P, qui en apportant une réponse définitive à ces évènements, ici l'inertie, clôture les « décennies perdues ».

La restauration de Meiji : horizon indépassable des analogies ?

Si pour Funabashi Yôichi, la propriété P vers laquelle tendent toutes ces analogies se retrouve partout dans l'histoire de l'Archipel, pour le président de l'ICANPS Hatamura Yôtarô, l'origine de ces analogies de crise « Made in Japan » se trouve dans la restauration de Meiji de 1868, considérée parfois comme l'entrée du Japon dans la modernité, et dont la trajectoire historique se poursuivrait jusqu'à l'accident de Fukushima, embarquant avec elle son lot de propriétés, qu'elles soient des défauts ou des qualités. Voici son argumentaire, explicité à partir d'un document que Hatamura avait préalablement à l'entretien préparé et que nous reproduisons *in extenso* avec traduction en annexe :

> « HY : 明治維新はうまくいきすぎた。150年前にね、明治維新やる時に日本は色々ことしたのは…取れるで、うまくいきたんですよ。うまく行きたんだけど、うまくいったらば、その二番目に書いた。
>
> (La restauration de Meiji a été un succès. C'était il y a 150 ans, lorsque le Japon a fait la restauration de Meiji beaucoup de choses positives se sont produites. Cependant, bien que ce fut un succès et en raison même de ce succès, nous arrivons à un second point.) » (Hatamura 2018).

Meiji joue un rôle particulier ici. Non seulement il met en route une trajectoire nouvelle du Japon, mais il est à la différence des autres évènements qui lui succèdent, ambivalent. En effet, nous l'avions décrit jusqu'alors comme une crise parmi d'autres analogues à Fukushima. Mais Hatamura en souligne pourtant son caractère de réussite mêlé à la crise. Comme s'il était les deux à la fois. Comme si le point de vue des vainqueurs – l'alliance des guerriers, des fiefs Satsuma et Chôshû, de la Cour impériale – voulant la modernité – et des vaincus – le gouvernement Tokugawa et ses alliés – étaient mêlés. Ce qui l'emmène donc à développer les différents points de défaillances provoqués par ce succès :

> « 自分で進歩して、発達しようとすれば必ずうまく行く部分もあるんだけど、それにふをいして、まずと行こうほうことが必ず起こる…。ヨーロッパの人たちは自身とそのこと、自分でやったらがこういう考え方出来ているのに、日本はね出来上がったものを取り入ればいい。だからそこで、不味くなるのことを考えないで、一番ぐいいいものだけを取り込んで来ればいいんだって言うので、そう言う道をショットカットしまってね。それでその通りがやて、進んでいるですよ。
>
> (Bien qu'il y ait eu un progrès et un développement autonome, des choses négatives aussi se produisirent. Pour les Européens, il est possible de penser le fait d'être soi-même, le fait de faire soi-même, tandis qu'au Japon on ne prend en compte que ce qui est réussi. Donc on ne peut pas penser ce qui évolue mal, seul ce qui est bien est pris en compte, comme si l'on empruntait un raccourci. C'est cette manière de penser qui se poursuit aujourd'hui) » (Hatamura 2018).

Ainsi, à partir de l'Ere Meiji, les Japonais se seraient aveuglés sur l'évolution des choses. Le succès de la restauration impériale les aurait de manière paradoxale rendus incapables de percevoir les échecs. On a là une argumentation très proche de Kurokawa ou Matsumoto sur la notion d'incapacité – incapacité à changer chez Kurokawa, incapacité à voir chez Matsumoto, et de manière très similaire ici, incapacité à penser les failles structurelles menant au désastre chez Hatamura. Cette incapacité ici encore semble relever de la propriété de l'*inertie* mais aussi de difficultés à avoir *une vision holistique* des choses.

> « 国民はね、そういう考え方できて選ばれて一番能力人、…託してしまって、自分は楽な道をとって考えることをした。だから考えない国民が一杯できた。誰か決めれば、それに付いていくのが、一番うまく行くんだと言うのを、明治時代150年間ずーとそういう考え方でやてきた。だからも、その人に隠して、そう言う風に考えてやてきた。だけどもね、不味くなることが…ことは、本当に進歩するのはその不可けすことがなんそろ何進には進まないたていうことを、日本の国民はまた考えなくなった。
>
> (C'est avec cette pensée que le peuple choisit les élites… qu'il choisit la voie la plus agréable. Donc un peuple qui est totalement incapable de penser. Si quelqu'un décide, c'est la voie la plus agréable qui est choisie, et c'est comme ça en continu depuis 150 ans, depuis l'Ere Meiji. Donc, c'est une tendance à la dissimulation et à se mentir à soi-même. Le peuple japonais est ainsi incapable de comprendre qu'au-delà du progrès, il y a des choses négatives aussi qui peuvent se produire.) » (Hatamura 2018)

Dans ce passage, Hatamura propose de la même manière que Kurokawa de basculer ce *mindset* non plus seulement dans l'esprit des élites de Meiji, mais dans l'esprit du peuple japonais. Ces mots à son égard sont durs, leur reprochant d'être « incapables » de penser, et en particulier *incapables de penser l'échec*. Il précise aussi la source de cette incapacité : le fait pour les Japonais d'éviter de penser à des choses désagréables et d'adopter uniquement par tranquillité d'esprit, la voie la plus agréable, celle qui empêche toute remise en question. On voit poindre alors une définition de Meiji comme émergence d'une fierté nationale, à la fois moteur de progrès et de développement, et porteur, par son aveuglement, d'échecs et de catastrophes. Cette analyse est aussi très proche de l'historien Asakawa, qui après la victoire de la guerre russo-japonaise de 1905, prévoyait de manière paradoxale dans son ouvrage « Le mécanisme du désastre » (*Nihon no kaki* 日本の禍機) une défaite à venir pour l'Archipel.

> « こういうよんな背景で福島原発の事故が起こった。だから福島原発で誰ら悪い、なにが可笑しい、そういうこと一つ打つ、またの**原初を追い掛ける**…それはそれで出来てくる。でも本当のものを考え方とか、それから**進め方を全部見る**のは。今言ってる、歴史にね、日本人がどう言う考え方でずーと社会と文化を付くって出来たているのを、考えない。正しく福島原発の事故を捕らえることを出来ない。だけども今の僕が言いたいのことを考えている日本人はほとんどいない。
>
> (C'est sur cet arrière-plan que s'est produit l'accident nucléaire de Fukushima. Donc chercher qui a été mauvais ou suspect à la centrale de Fukushima, c'est **courir après l'originel**. Bien sûr, cela serait possible, mais il faudrait alors **voir l'ensemble du processus**. Ce que je veux dire c'est que dans l'histoire, les Japonais n'ont jamais été socialement ou culturellement capables de penser cela. Il est impossible de saisir correctement ce qu'a été l'accident nucléaire de Fukushima) » (Hatamura 2018).

Après avoir développé la manière de penser propre aux Japonais née de la restauration de Meiji, Hatamura en vient à l'accident de Fukushima et justifie son analogie en montrant que c'est toujours cette *incapacité à penser l'échec* qui est à l'œuvre. Mais sa pensée s'affine ici.

D'abord car cette incapacité à penser l'échec semble s'inscrire dans quelque chose de plus vaste qui est son revers, *saisir le réel dans son ensemble* et non par ses parties. Cela est très clair lorsqu'il évoque l'impossibilité à « voir l'ensemble du processus » et donc « saisir correctement ce qu'a été l'accident nucléaire de Fukushima ». Il semble donc qu'au-delà de l'inertie, ou à ses côtés, se dégage une autre propriété commune à tous les désastres *l'absence de holisme*. Nous reviendrons sur cela au 3.1.3 mais l'absence de mouvement et de holisme semble être ce qui définit le mieux les désastres ou échecs et justifie les analogies entre eux.

Dernier point intéressant dans ce paragraphe, Hatamura semble fustiger cette quête vaine de « courir après l'originel » – *gensho wo oikakeru* 原初を追いかける. Il semble évident qu'il questionne ici la recherche permanente de causalité. Bien qu'il n'emploie pas le mot « cause » (en japonais *gen.in* 原因, littéralement la « dépendance à la source »), il utilise celui très proche de « originel » (*gensho* 原初, littéralement « début de la source »), composés pour les deux d'un premier *kanji* symbolisant la « source », qui représente de manière iconique l'eau jaillissant d'une roche et s'écoulant le long de la paroi d'une montagne. On voit ici que l'étymologie de *gen.in* qui renvoie à une chose liée est très différente de l'étymologie d'une « cause », une « chose » distincte agissant sur une autre en raison même de leur distinction. Nous reviendrons sur cette comparaison entre les deux dans le 3.3 mais notons simplement ici que Hatamura semble indiquer que, faute de mieux, il faut s'intéresser plus aux liens tissés entre les choses dans lequel s'inscrit le désastre, qu'à sa source c'est-à-dire en certain sens, sa cause.

Des analogies plus subtiles

Si Meiji semble bien être le point de départ d'une trajectoire historique et identitaire particulière au Japon, elle n'est pas non plus, comme la Seconde Guerre mondiale, l'horizon indépassable des analogies. Certes, les analogies avec des évènements antérieurs se font plus rares, mais elles n'en sont pas moins présentes.

En réalité, l'époque moderne (*kinsei* 近世) au Japon démarre à l'époque d'Edo, pendant ces deux siècles où le Japon, coupé du monde en vertu de sa diplomatie du *sakoku* 鎖国 (littéralement « pays enchaîné »), n'en reste pas moins attentif aux évolutions du monde et en particulier de l'Occident. Surtout, le Japon n'a pas attendu les canonnières de l'Amiral Perry forçant l'ouverture du pays en 1853-54 pour se confronter à l'extérieur, et est travaillé bien avant dans son identité par l'influence culturelle du continent chinois. Les analogies qui suivent ne sont plus celles des « analogistes déterminés » qui lient Fukushima à divers évènements, mais celles formulées par d'autres enquêtés analysant le discours de ceux-ci. Nous sommes donc en présence d'un méta-discours. Il n'en reste pas moins que ce méta-discours semble structurellement similaire au discours dont il fournit pourtant une critique, notamment dans la structure des analogies.

L'analogie sur la période d'Edo est faite par Yoshioka Hiroshi, professeur d'esthétique à l'Université de Kyôto. Rappelons que sa principale thèse est que le « Made in Japan » de Kurokawa est le pendant négatif au « Cool Japan », stratégie de soft-power mise en place dans les années 2010 par le gouvernement japonais pour mettre à profit la vague de succès qu'a connu la culture populaire japonaise à travers le monde. Lorsque nous l'interrogeons, Yoshioka ne se contente plus de faire une analogie entre « Made in Japan » et « Cool Japan », il lie aussi ce dernier concept aux *nihonjinron* de l'après-guerre et à la culture japonaise mise en exergue comme unique par le philosophe Motoori Norinaga, à l'époque d'Edo :

> « YH: But in the case of Cool Japan, it has something else, like huh, some typically Japanese way to look at their own cultural identity, and I … that it went back to centuries, even in the middle of Edo period when Motoori Norinaga, a philosopher of Edo period wanted to characterize Japan as [inaudible] culture, including literature, poetry, as **uniquely Japanese** because otherwise they are a lot of scholars and influential philosophers valued Chinese, Chinese classical, and Japanese are second-hand. So, in that case that Norinaga try to characterize a typically Japanese way of pick up the world and standard of beauty, and values, as their own, a kind of uniqueness. So, I think it's very clear, when every time the Japanese wants to create a uniquely Japanese concept, it is time when they were kind of **intimidated by foreigners**. In the case of Edo period it was China, you know, classical China, not the contemporary China but the classical China, the Tang philosophy, and in a case of modern world, I think it is western culture.
>
> MG: America?
>
> YH: Before the World War II, it was mostly Europe – England, Germany and France. And after the war, it was United States. So, I think it's a returning phenomenon. They were not called *nihonjinron* but **what Norinaga did 300 hundred years ago was really similar to what we call now as *nihonjinron*** » (Yoshioka 2018).

Comme on le voit, des propriétés en termes d'éléments culturels prouvant l'unicité culturelle permettent à Yoshioka de faire un saut de plusieurs siècles entre la stratégie du « Cool Japan » et les écrits de Motoori Norinaga. Plus intéressant, cette analogie tend vers une propriété commune particulière, l'*intimidation face aux étrangers*, une intimidation qui parce qu'elle saisit le peuple japonais peut être rapprochée de l'inertie, mais aussi par la réaction défensive qu'elle provoque – « Cool Japan », « Motoori Norinaga » – relève du mouvement.

Yoshioka développe une autre analogie à une distance temporelle encore plus lointaine. Pour justifier l'instrumentalisation politique du sens esthétique japonais par le « Cool Japan », il va chercher un analogue dans la haute antiquité, pendant la période Heian :

> « YH: […] But on the other hand, aesthetics in Japanese society function also as a kind of political discourse. It is a kind of politic discourse, you know, hidden in every aesthetics. **Even in… back in 11th century, Heian period**, it is very difficult to distinguish political discourse from aesthetics discourse because aesthetics are so important among the aristocracy, the dominating group in Heian period. They are always competing with their aesthetics, sophistication of their way to look at the world, it's so important to get a higher rank in [laughing] » (Yoshioka 2018)

Outre cette analogie lointaine avec la période Heian, Juraku Kohta et la doctorante Watanabe Rin nous ont fait remarquer une analogie entre l'actuel gouvernement métropolitain de Tôkyô et le *bakufu* 幕府 (« gouvernement militaire ») de la période Kamakura au XIVe siècle. Il s'agit ici non pas de leur propos mais d'un article d'un professeur d'histoire de l'université de Tôkyô publié dans la presse le jour même de notre interview :

> « JK : For example, recently we had election in Tokyo metropolitan area. So that today I read an article written by Tôdai history professor. **He compares this election and the ending period of Kamakura *bakufu***.
>
> WR: It's 14th century.

JK: 14th century, late 14th century, late 14th century. He did a really really concrete comparison, between this [inaudible] family's behavior is quite similar to *Jimintô*[69]'s behavior on this time or something. Of course everything has been changed, because it's 600 years ago. » (Juraku et Watanabe 2017)

Cette analogie allant jusqu'au temps du « gouvernement sous la tente » (*bakufu* 幕府) se retrouve aussi de manière surprenante lors d'un entretien avec l'un des plus farouches opposants à tout discours essentialiste, l'historien des sciences Itô Kenji, formulée à ses dépens par une de ses collègues sociologue, Mizushima Nozomi.

Opposé à l'idée d'une unicité du peuple japonais tel que l'expose Kurokawa Kiyoshi avec son « Made in Japan » (auto-orientalisme), Itô n'en est pas moins critique de notre propre étude visant à observer une spécificité culturelle dans le discours analogique des Japonais (orientalisme) et s'attaque d'emblée aux fondements même de notre thèse. Citons ici quelques-uns de ses arguments :

« IK: This one [talking about one of my slide]. I don't know how extended view did you work on Fukushima accident so far? Because, some of them are… Funabashi san is a journalist, Sakaiya is not a lecturer but more a popular figure, Uchida Tatsuru of course is a philosopher but he is more like a public intellectual. Sakaiya is the same too. So not literally academics. So I would say, well, professor Matsumoto is an academic [laughs], he is a STS sociologist[70], **but I don't see him as a sociologist**.

Mizushima Nozomi : Really ?

IK: Well, I am not sure [to MN] Do you agree with? I am not sure… I can't… […] I am not sure I can agree with him about "structural disaster". I understand his idea but I think I… [to MN] I criticize him, I criticize his book […].

IK: [revenant sur Kurokawa Kiyoshi] But he is not a social scientist. I mean, how can you let a person who is totally ignorant of sociology be at the end of a committee like this? [Laughs] **That happens in Japan, maybe not in another country**. Is that happening in France? […] This happens in Japan, physician who are prominent physicist, who are really good at their own field, but totally ignorant about other things, and become a really important person in university, administration, policy […] » (Itô et Mizushima 2018)

Le principal argument d'Itô est quasiment un argument d'autorité : les Japonais qui font des analogies ne sont pas des spécialistes en sciences sociales, ils commettent donc des erreurs. Quand bien même ils le sont, comme Matsumoto, son statut de sociologue est contesté – « I don't see him as a sociologist » – et ses idées rejetées au motif qu' « on n'y comprend rien ».

La sociologue des sciences Mizushima Nozomi, collègue d'Itô Kenji et invitée à l'entretien, plutôt réservée jusqu'alors, prend la parole une première fois pour semble-t-il défendre le caractère scientifique des travaux de Matsumoto, puis quelques minutes plus tard, pour présenter « son » analogie avec la période des Tokugawa. Elle déroule alors les fils d'une analogie remarquable entre la relation de défiance qu'entretiennent les habitants de Fukushima avec le gouvernement central de Tôkyô et celle qu'entretenaient deux siècles plus tôt les sujets du clan Aizu avec le nouveau gouvernement de Meiji. Au début, elle présente

[69] 自民党, Parti libéral-démocrate (PLD), au pouvoir de manière quasi-continue depuis l'après-guerre.
[70] Sociologue spécialisé en études des sciences et technologies (en anglais, STS).

l'analogie « Made in Aizu » comme produite par les autres « scientifiques » travaillant avec elle à Fukushima, et face à l'inquiétude grandissante d'Itô confronté à une analogie naissante, se conforme à son discours et précise qu'ils sont « *not social scientists* », voire même, ultime anathème, qu'ils sont « comme Kurokawa ».

Mais son discours est fait d'hésitations, elle s'interroge sur cette analogie tout en l'énonçant, quelque chose semble éveiller son intérêt autour de cette question d'un « gouvernement central ». Alors qu'on lui demande si cet esprit du temps d'Aizu a encore une influence sur les gens de Fukushima, elle répond par un « oui, selon moi », puis se ravise de nouveau en plaçant cette opinion dans la bouche des autres scientifiques du groupe de recherche auquel elle appartient. Son intervention qui, le note Itô au bout d'un moment, fournit de nouveau un exemple d'analogie, se conclut par une sorte de remontrance d'Itô à sa collègue, « Do you really think ? », suivie d'une excuse de celle-ci – « I am sorry, I don't know » :

« MN: Can I say something ?

IK: Yes, yes.

MN: Huh, I am not familiar with this, *eeto* ええと, discussion about Kurokawa *sensei* but it reminds me some scientists saying… I belong to a research group created just after the Fukushima accident to research the Iitate village, a very contaminated place, and I frequently go to Fukushima prefecture. But we frequently fail to communicate with residents; I mean that the risk communication is very difficult, with scientists from different prefectures. Then, I heard that many scientists explain about that difficulty related to *Aizu* 会津, do you know *Aizu* ? [To me]

IK: [To me] Do you know much about Japanese history, *Aizu* are the one very close to the government… to the Tokugawa. In reaction to that, Meiji government treats them really badly. So they kind of hate Tôkyô [laugh] […]

MN: And they fought against Tokugawa… [laugh] *wakaranai desu kedo* 分からないですけど (je ne sais pas bien en fait) Anyway, I am not familiar with Japanese history. ん、ええと、日本語でいいですか？(Euh, ça vous va si je parle en japonais ?)

MG : うん、大丈夫です。 (Oui, c'est d'accord.)

MN : 「笑」あの、ええと～そこでリスクコミュニケーションに時に…ええ、ええと「笑」サイエンティストって言ってたのは、サイエンティストもだし、後ポリティシャン、県の職員は…ここは昔会津、会津藩？　仲通りと浜通りと会津では、キャラクタが違う。人々のセンスが違う。後、その昔の、ええと何だろう、性質をまだきついから、あの人たちはすぐに心開かない、だからリスクコミュニケーションうまくない、みんな言ってた。

([rires] Eh bien, quand il s'est agi de faire du *risk communication*… Eh bien [rires] les scientifiques ont dit que eux, et les politiciens, et les fonctionnaires de la préfecture, on leur a dit qu'ici c'est Aizu, le Domaine d'Aizu ? A Naka-Dôri, Hama-Dôri et Aizu [les trois anciennes subdivisions de la préfecture de Fukushima], les caractères sont différents. Le sens des gens est différent. Le tempérament des gens d'Aizu était très dur avant, c'est pour ça que la communication de crise est toujours mauvaise, c'est ce que tout le monde disait.) […]

IK : [to MN] So you are saying people in *Aizu* doesn't trust central government ?

MN: Yes… and no, don't trust, don't trust, **it's because aizu. This is explanation by scientists**. […]

IK: Yea… Basically, it is the same thing, something like Kurokawa say in English […]

MN: 会津の同じですか、ですよね！その話聞きます。(**Mais ne serait-ce pas la même chose que Aizu, c'est ça !** C'est ce qu'on entend dire) […]

IK : 聞きますよね。(Ce qu'on *entend* dire n'est-ce pas) Which is, no one has really studied it, I mean sociologicaly studied it. […] But do you really think what happened 150 years ago really affect people behavior today. Japanese people don't study history at all [laugh].

MN: I'm sorry, I don't know. » (Itô et Mizushima 2018)

L'insistance de Mizushima Nozomi oblige Itô Kenji à reconnaître à l'analogie une valeur – pour peu qu'un sociologue l'étudie et la valide. Inquiet et voyant sa propre collègue pencher dangereusement vers cet abime de pensée magique, il assène à la fin si elle pense réellement que deux évènements à 150 ans d'écart peuvent s'expliquer en vertu de certaines propriétés communes, tout en précisant que le faire est signe d'une inculture historique, l'obligeant à reculer, à exprimer son ignorance et à s'en excuser – « I am sorry, I don't know ». Et pourtant, en s'interrogeant judicieusement sur l'échec répété des programmes de communication à l'égard des populations de Fukushima, elle extrait ce qui est sans doute la propriété commune de cette analogie, la résistance de la population local au pouvoir central comme propriété P de l'analogie « Made in Aizu ».

Par ailleurs, bien que critiquant l'idée d'une spécificité des Japonais, Itô Kenji en vient à désigner une unicité du Japon sans s'en apercevoir – « That happens in Japan, maybe not in another country » – et utilise un vocable très proche paradoxalement de Kurokawa pour expliquer cette unicité négative de l'Archipel, évoquant une culture organisationnelle, bureaucratique spécifique au Japon. Voici donc de nouveau, comme Yoshioka l'avait remarqué, un critique de la spécificité culturelle nippone pris dans le tourbillon du *nihonjinron loop*.

D'ailleurs, il se pourrait que toute l'argumentation d'Itô Kenji pour nier la spécificité culturelle du Japon, exprimée notamment dans son article *cultural difference and sameness* (Itô 2017), n'en révèle pas moins un des principes qui sous-tend l'analogie : la recherche de propriétés communes entre différentes cultures perçues inconsciemment à la fois comme fragmentées et nécessairement reliables.

3.1.3 Vers quelles propriétés structurelles tendent les analogies ?

A mesure que nous avons présenté les différentes analogies construites à partir de l'analogue Fukushima, ou dans un métadiscours sur ses analogies, nous avons vu s'ébaucher deux grandes propriétés communes qui s'en déduisent, et qui constituent aussi l'essence de l'argument analogique en ce qu'il permet de déduire une « cause » profonde à Fukushima et à ses analogues.

Par propriété commune rappelons-le, nous entendons la propriété P qui, par induction sur un échantillon d'une classe mal définie, est rapportée à l'ensemble des objets de cette classe, ici la classe « Made in Japan » dont fait partie l'objet Fukushima par abduction. Ce processus

abductif a opéré un rapprochement vers la classe via certaines propriétés. Celles-ci sont déjà énoncées clairement : ce sont les caractéristiques du « Made in Japan » de Kurokawa Kiyoshi et les cinq conditions au « désastre structurel » chez Matsumoto ou encore le « mythe de la sûreté » chez Funabashi. Elles sont ce que nous nommerons les *propriétés de surface*.

Les propriétés communes (P) sont, elles, des *propriétés structurelles* agissantes comme des « causes » en cela qu'elles sont porteuses d' « explications » : en énonçant « ceci est une crise Made in Japan », l'objet concerné est instantanément associé à diverses caractéristiques ou propriétés, plus ou moins explicites par nos enquêtés, tant elles reflètent des schèmes culturels. Cependant, ce sont bien ces propriétés qui « donnent sens » à l'évènement en l'inscrivant dans un ensemble plus vaste d'évènements à portée symbolique.

Nous avons dégagé deux propriétés P : le contre-holisme et l'inertie. Nous allons les présenter une à une, puis voir si une articulation des deux est possible. Enfin, nous reviendrons brièvement sur les analogies pour montrer qu'elles se fixent et s'articulent en raison d'une double dynamique, diachronique pour les analogues et synchronique pour les propriétés.

Le contre-holisme : « beaucoup de bureaux, pas de ministère : kyoku atte shô nashi 局あって省なし »

Comme nous l'avons vu précédemment dans la partie sur l'analogie avec la Seconde Guerre mondiale, Funabashi Yôichi est celui qui exprime le plus clairement la propriété commune du contre-holisme, en le désignant sous le terme de *partial optimization*. Nous ne répétons pas la citation ici mais rappelons que pour lui l'essence commune de la défaite de la Seconde Guerre mondiale et de l'accident de Fukushima est cette « optimisation par partie » des organisations, thèse classique de l'ouvrage « L'Essence de l'échec » qui donnait comme principal cause à la défaite, le fonctionnement autonome et non-coordonné de la Marine impériale et de l'Armée impériale japonaise. Cette « optimisation des parties » est résumée par une expression japonaise que nous donne Funabashi, *kyoku atte shô nashi* 局あって省なし, « beaucoup de bureaux[71], pas de ministère » :

> « MG: So there were two leaderships and no common strategy.
>
> FY: And the navy fought naval war, was concern with naval warfare. And the army did the same actually. There was never integrated into one. So I think that is the core of the failure.
>
> MG: How do you explain this, that it is repeating at different moments of Japanese history? Is it because of Japanese culture or something else?
>
> FY: I think Japanese culture, I think… basically constitutional construction in pre-war days actually was designed **to weaken centrality**. Because they were fearful of too much strong leadership, too much concentric power. And I think that the reason why… I think that this partial optimization was even encouraged tacitly, and subtly. And one of the reason was to maintain the emperor system. Emperor system actually from day long was really weak, emperor himself was very much weak […]
>
> In Japan, bureaucracy has also so much, **paralyzed**… even in Ministry of Finance, for example, we have always been saying that, *kyoku atte shô nashi* 局あって省なし, *kyoku atte, kyoku* means

[71] Au sens de « services » au sein d'un ministère.

> "bureau", each bureau almost autonomized; *shô nashi*, "there is no ministry", ok? So those who are assigned to tax bureau, on their young twenties, they are usually expected to, huh...
>
> MG: stay…
>
> FY: … build their career, in *that* bureau! So their allegiance, their loyalty are always attached to their bureau, not the ministry! » (Funabashi 2018)

Dans cet extrait, Funabashi multiplie les analogies de nouveau, glissant vers Meiji pour justifier son analogie WW2-Fukushima. La propriété commune reste la même : les périodes de succès impliquent une centralité du pouvoir autorisant un fonctionnement systémique parfait. Une organisation décentralisée, où chaque *individuum* fonctionne de manière autonome sans relation avec les autres est, elle, nécessairement source d'échecs. Funabashi donne d'autres exemples liés à la crise économique japonaise de la « décennie perdue » :

> « MG: When you talk about the *essence* of this lost decade…
>
> FY: **Partial optimization**.
>
> MG: What do you mean by "partial optimization"?
>
> FY: Each agency, **each organizations, are driven to protect and promote their specific interest**...
>
> MG: This is the essence?
>
> FY: … **at the cost of their whole integrated interest**, ok? So huh... Ministry of Finance has determined, has single-mindedly pursued fiscal consolidation, whereas Bank of Japan has single-mindedly pursued the monetary independence, and monetary policy, without coordinating the fiscal and monetary policy at all! That was the case in, huh you know, two lost decades in Japan. And that problem was finally addressed and overcome after Abe government came into power, and came up with what they called *accord* in which monetary policy and fiscal policy was designed to coordinate. And then, that was a regime change, the market actually very much responded to that, very much favor it. So that's how Abenomics was born… So it's very much relevant, still, very much relevant. That the argument! It's hypothesis. » (Funabashi 2018)

Dans l'argumentation de Funabashi, la défaite de la Seconde Guerre mondiale (échec) est suivie de la période de forte croissance de l'après-guerre (succès), sous-entendu par contraste avec la crise économique des *lost decades* (échec) qui lui succèdent et dont Fukushima, son dernier avatar, vient comme clôturer la période, suivi des Abenomics (succès). Les analogies de ces échecs ont toutes comme propriété commune dans son discours l' « optimisation des parties » alors que par contraste les périodes de succès voient les entités s'unir et fonctionner ensemble dans un tout, comme avec les « trois flèches »[72] des Abenomics qui coordonnent politique fiscale, monétaire et réformes structurelles libérales. L'idée qui sous-tend cette vision des choses, c'est qu'un fonctionnement normal du monde se fait en vertu du *holisme*,

[72] Le Premier ministre en utilisant cette expression des « trois flèches » pour sa politique économique fait explicitement référence à une légende lié à Môri Motonari, seigneur féodal de la région Chûgoku au XVIe siècle. Ce seigneur, selon la légende, fit un jour tirer à l'arc ces trois fils, puis leur demanda de briser leurs flèches, ce qu'ils firent sans difficultés. Il leur donna ensuite trois flèches chacun et leur demanda de les briser ensemble, ce qui fut un échec. La métaphore, encore connue des enfants japonais, et que des actions menées de manière conjointe sont plus à même d'atteindre leur but que si elles sont faites séparément, et reflète évidemment une vision holiste du monde.

alors qu'un fonctionnement *anormal, ralenti, déficient*, par une sorte de *contre-holisme* où les parties prennent le pas sur le tout, s'autonomisent et fonctionnent en vertu d'une logique propre et individuelle.

Ce contre-holisme s'exprime aussi chez d'autres auteurs de manière sensiblement similaire. Chez Matsumoto, le traitement symptomatique et circonscrit d'un désastre précédent constitue la quatrième condition de son concept de désastre structurel, et la solution du succès réside dans une « réforme structurelle plutôt qu'une ingénierie partielle » :

> « MG: And, about the dysfunction and the failure in the interface of Science-Technology-Society, how could it work better? What could make it change and be more efficient, in your point of view?
>
> MM: In my point of view, I think it is necessary for us to... **to make a structural reform, rather than piecemeal engineering**. Piecemeal improvement is certainly important in some cases, but in this case, it is not sufficient, so structural reform is necessary for all of us I suppose. So institutional design itself should be change. » (Matsumoto 2017a)

Ici, le holisme s'exprime sous la forme de la structure. Plutôt qu'une « ingénierie de surface », au « coup par coup » (contre-holisme), Matsumoto invite à changer la structure même coupable du désastre, seule solution qui peut mener au succès. C'est l'utilisation de cette propriété du traitement symptomatique qui justifie aux yeux de Juraku de pouvoir rapprocher le « désastre structurel » de Matsumoto du « Made in Japan » de Kurokawa.

Cette manière symptomatique d'aborder l'accident de Fukushima se retrouve dans la conclusion du rapport de l'AIEA qui n'entend pas réformer son système normatif mais seulement l'amender grâce à l' « opportunité unique » qu'offre l'accident (AIEA 2015). Agissant ainsi, l'AIEA reste dans un « idéal de maitrise » (Guarnieri et Travadel 2018, 166) qui ne fait pas plus sens pour le directeur de la centrale, que pour Kurokawa et Matsumoto qui entendent dépasser ce cadre. Pour eux, la cause de l'accident de Fukushima est à trouver dans quelque chose de plus universel, quelque chose de commun à toute la société japonaise.

Après Funabashi et Kurokawa, un troisième président d'une commission d'enquête sur l'accident de Fukushima Daiichi, Hatamura Yôtarô, ex-président de l'ICANPS, pointe lui aussi un manque de vision d'ensemble comme source d'échec. Reprenons ici succinctement quelques traductions données précédemment :

> « Le peuple japonais est ainsi **incapable de comprendre qu'au-delà du progrès, il y a des choses négatives qui peuvent se produire aussi**.
>
> C'est sur cet arrière-plan que s'est produit l'accident nucléaire de Fukushima. Donc chercher qui a été mauvais ou suspect à la centrale de Fukushima, c'est courir après l'originel. Bien sûr, cela serait possible, mais il faudrait alors **voir l'ensemble du processus**. […] Il est impossible de saisir correctement ce qu'a été l'accident nucléaire de Fukushima. » (Hatamura 2018)

Cette incapacité à voir l'échec s'inscrit plus généralement dans une incapacité à « voir l'ensemble du processus ». Là encore, à l'idéal du holisme comme vecteur de succès, Hatamura oppose une vision étriquée, liée à la modernité et au rapport à l'étranger, où les Japonais obsédés par le succès seraient incapables de saisir l'ensemble du tableau et de prévoir l'échec. Par ailleurs, comme nous l'avons aussi vu avec l'étymologie de l'originel, Hatamura critique l'approche purement déterministe visant à identifier une cause unique,

circonscrite, et de ne pas saisir un ensemble beaucoup plus vaste, aux liens non-causaux mais faisant sens pour expliquer l'accident de Fukushima.

Notons ici que le holisme est un élément fondamental de la pensée extrême-orientale et en particulier de la pensée taoïste. Celle-ci, quelques siècles plus tôt, s'est construite aussi à partir d'une catastrophe, des inondations massives. Après avoir échoué pendant de nombreuses années à juguler ces inondations avec des barrages, les Chinois décidèrent d'avoir une approche plus générale du problème en construisant des digues. Cette catastrophe élevée au rang de mythe servit alors de métaphore au taoïsme qui en élabora deux conclusions philosophiques. La première est qu'un traitement partiel du problème ne peut suffire, peut même aggraver le problème et que seule une vision d'ensemble peut conduire à résoudre le problème – vision holiste du monde. La seconde est qu'il faut une approche compréhensive du problème, à savoir accompagner le mouvement plutôt que le bloquer, c'est-à-dire l'accepter, une vision du monde que le taoïsme partage avec le bouddhisme. Or la seconde propriété qui se dégage des analogies, de manière encore plus récurrente, renvoie à une absence de mouvement, à une inertie jugée néfaste, obstruante.

L'inertie[73] *: « all the social system is fixed in a way you cannot move! »*

En effet, l'inertie semble être la propriété commune la plus fréquemment utilisée pour lier les analogues « Made in Japan ». Fukushima, en parallèle de ses analogues, vient et retourne vers cette inertie, comme une répétition sans début ni fin du même schéma « causal ». Cette inertie se manifeste de différentes manières dans le discours des personnes que nous avons interrogées.

D'abord, elle prend la forme de ce que Kurokawa appelé le « Japanese mindset ». Celui-ci reconnaît pendant l'entretien une origine américaine à l'utilisation de cette expression, « mindset » :

> « KK: […] if you read for example Three Mile Island, the key message of that report, the Kemeny Report, is quote and quote : "mindset". Why they say that? If you read, the Space Challenger, that's a disaster, then again "mindset" is the key word. Why? In fact they interviewed managers, engineers, and they asked: "after how many flights is there an accident?" And engineers says "maybe 100 000". If you ask managers, they'll say "1 000 000 times". That's really different. But also, if there is an incident, they'll say "it's ok". Then 2nd, 3rd time, "everything ok", 4th time, "everything ok", 5th time… That's the whole issue. So also I quote this physicist… etc. So anyway, why you have to assume it's ok? So managers say "1 000 000". It's the "mindset", they take it for granted. So that the mindset of Japan. » (Kurokawa 2017)

Dans cet extrait, on peut comprendre que Kurokawa emprunte l'expression « mindset », mais pour l'appliquer à quelque chose de bien plus large que les groupes décrits dans les rapports américains. Comme dans son « Message du président » en introduction au rapport en anglais de la NAIIC, Kurokawa saute d'un groupe particulier à l'ensemble de la population et vise non plus une mentalité propre à un groupe, mais une culture commune à tous les Japonais. Nous lui demandons alors comment il explique ce passage :

[73] Nous choisissons le mot d'inertie dans son sens général de « résistance au mouvement » (Lalande 2010, 509), bien que l'inertie puisse être aussi *en* mouvement. Ce que nous voulons signifier par inertie, c'est une tendance à l'arrêt et la cessation du mouvement. A l'inverse, le mouvement décrit la reprise d'un mouvement et/ou d'un changement dans le mouvement.

« MG: But you are talking about a different mindset, more specific of the national culture…

KK: No, but why **Japanese bankers** think when you are in Mitsubishi you cannot move to Sumitomo Bank? You can move to a non-japanese bank but not to a Japanese bank. In a way, you can, but **all the social system is fixed in a way you cannot move**. That is the mindset of Japan. Can you think any other country, that's what I am all the time saying to the bureaucrats, can you think any other country **you cannot move** like Japan? So if you cannot move, then you tend to obey your superior. So that's a mindset ! That's a culture ! » (Kurokawa 2017)

Plus loin, Kurokawa poursuit en établissant clairement une distinction entre le « mindset » d'un groupe social particulier et celui de la nation japonaise :

« KK: No, that is not an engineer mindset, that is a **Japanese mindset**! Why do you think **bureaucrats don't move**? Strange! Look the **Olympus scandal**. Why you cannot say your opinion in front of your superior? Right? Why is that? Because you are afraid, because then, you might be not promoted, because **you cannot move**! Not the right to move, right? So you become stupid! » (Kurokawa 2017).

Ici, Kurokawa poursuit son analogie pour en justifier la propriété commune, l'inertie. Prenant deux nouveaux analogues, la bureaucratie et les entreprises nippones (banques japonaises, Olympus), ils montrent qu'on y retrouve la propriété P déjà évoquée pour Fukushima : le « système social est figé de manière à ce qu'on ne puisse pas bouger ». Il enfonce le clou, en indiquant que cela fait du Japon un pays unique, un pays où « on ne peut pas bouger », ce qui entraine diverses conséquences néfastes comme le fait de se taire face à un supérieur ou de « devenir idiot ».

Le reste de la population n'est pas en reste avec cette inertie et est même jugé responsable de l'inertie chez les élites. Comme Hatamura Yôtarô, Kurokawa est très critique du fonctionnement de la démocratie japonaise et reproche au peuple de s'abandonner aux leaders politiques pour ne pas avoir à prendre de décisions. Cette inertie des Japonais prend ici la métaphore d'une inertie rurale où les « Japonais sont comme des villageois », enchâssés dans leur tradition multiséculaire et incapables d'évoluer. Plus encore, pour dénoncer cette inertie multiséculaire des Japonais il utilise une métaphore pointant son regard vers Edo avec la figure de *Daikansama* :

« KK: […] But they were **waiting** for bureaucrats to decide everything. So that's my attitude, it has to be independent, more like civil society, but **Japanese are villagers**. *Shimin shakai* 市民社会 [civil society] they said, be where are the *shimin* 市民 [citizens]! They all ask for ***daikansama*** **大寒様** [Gouverneur d'une préfecture pendant la période d'Edo, utilisé de manière péjorative aujourd'hui pour désigner les bureaucrates], they are like villagers […]

MG: But when you say "single-track elites", you are talking about the elites only, but then when you say "Made in Japan", it is more about the whole population…

KK: Yes, because they think that the way to be. But anyway, when I say "single-track", some will be "oh yea", some Japanese will get it, but many Japanese don't get it. **Because they are villagers**, in my view! All the time "**Daikan-sama, help us!**" [laughs]. So, "mindset" is really important, because I was carefully reading the report on Three Mile Island… » (Kurokawa 2017).

Le recours permanent aux États-Unis est l'une des autres caractéristiques de cette propriété P d'inertie. En effet, elle se construit par rapport à une norme imaginaire, celle de la circulation fluide des choses et des êtres, qui bien qu'étant l'idéal japonais, semble ne jamais se produire au Japon mais à l'extérieur. Ici chez Kurokawa, l'extérieur, symbole

paradoxal de l'idéal proprement japonais, ce sont les États-Unis, là d'où vient le « modèle » du rapport Kemeny sur Three Mile Island, et au sens plus large l'Occident, symbolisé par l'AIEA, là d'où vient l'anathème de l'inertie des Japonais :

> « KK: No that's a cause, because if you look **US make recommendations to the Japanese government**, they ask they need to have a multiply and different electricity supply, but they ignore it. Because if they raise their voice, if they make that noise: [miming annoyance] "Waa, hmm waa" Because if one bureaucrat do such thing inside the Ministry of Economy, METI, he will not be promoted "oh, he is a dangerous man…" […]
>
> But **IAEA, everybody knows that**, when they have to do something, they just escaped. Why they have to do that, strange… So still, I am wondering: why Japanese are doing that? » (Kurokawa 2017)

Cette inertie ne signifie pas forcément absence de mouvement; parfois elle prend la forme dans le discours de Kurokawa de l'absence de changement possible dans le mouvement :

> « KK: […] In the government, the bureaucrats, they can start some policy, but how they can stop it. That's the problem in Japan, I know that. So once they started it, they keep in building it. Who is the one who could stop it? That's must be the parliament, hmm? But they are part of it. Everything is part of it. » (Kurokawa 2017)

Il est troublant de constater que cette inertie, bien que cause d'un échec, soit aussi perçue comme un évènement confortable et rassurant d'après Juraku Kohta. Comme si la succession des échecs et succès et la succession du mouvement et de l'inertie se faisait de manière nécessairement harmonieuse. Nous voyons ici effleurer l'idée que le rapprochement des analogues se fait en vertu d'un élément étrange qui est à la fois cause de l'inertie et retour au mouvement :

> « JK: It's somehow comfort to the people. Because people don't need to think our society going the wrong way or going other way from the original trajectory. We are still on the way. So, that's why actually the world worst nuclear accident happened, but nothing change in our society actually, about nuclear prevention system, regulatory system or that company management. Everyone is as was, as used to be, of course looking different, new regulatory agency established or new laws amended or safety agreement implemented at the plant site, but the [inaudible] of the nuclear village member or the way the bureaucrats, business or the responsibility of the company, [inaudible] everyone is, **nothing is changed actually**. » (Juraku et Watanabe 2017)

Mais laissons cette question en suspens, et poursuivons avec Hatamura Yôtarô qui lui aussi dénonce ce confort de penser comme étant une cause de l'échec. Pour lui aussi, les Japonais se caractérisent par un certain « mindset », mot qu'il emploie également en anglais dans les « Remarques du Président » du rapport de l'ICANPS de juillet 2012, dans une formule très proche des propos de Kurokawa et pourtant passée plus inaperçue :

> « This severe accident demands that we Japanese **change our mindset** » (Hatamura 2012, 528).

Dans ce document de sept pages situé à la fin du rapport final de l'ICANPS, et qui ressemble par bien des aspects au « Message du Président » de Kurokawa dans le rapport NAIIC, Hatamura donne sept leçons à tirer de l'accident de Fukushima. Toute son analyse se porte à partir du fait que l'accident de Fukushima a pour cause directe selon lui la pensée qu'un « black-out étendu [à tous les réacteurs] est impossible ». L'idée de cette incapacité à prévoir l'échec lui serait d'ailleurs venue selon ses dires d'une réunion avec des experts français et

étrangers où un Français avait expliqué que « l'impossible est possible » et qu'il faut inclure ce qui dépasse l'imagination : « Phenomena that have never been thought about can also happen » (Hatamura 2012).

De la même manière que Kurokawa, Hatamura ne se contente pas cependant d'observer cette incapacité à voir l'échec comme un énième « cygne noir », « perfect storm » ou « unknown unknowns », phénomènes organisationnels analysés en Occident comme des problématiques universelles (Aven et Zio 2014). Il fait tendre cette problématique vers une particularité nippone, une « manière de penser » (*kangaekata* 考え方) qui se propage au Japon de l'ère Meiji à nos jours et se caractérise d'une part par l'incapacité à se saisir d'une *vision d'ensemble des choses*, et notamment de la possibilité de l'échec, et d'autre part d'une forme d'inertie consistant à éviter précisément cette vision désagréable de la possibilité de l'échec, pour n'emprunter que le « raccourci » mental (*shottokatto* ショットカット) du chemin du succès[74].

Le peuple ainsi s'abandonne d'autant mieux aux leaders, comme le soulignait Kurokawa en parlant de « villageois » (*villagers*), qu'il ne souhaite qu'emprunter un « chemin mental de facilité et de félicité » (*raku na michi wo totte kangaeru koto* 楽な道をとって考えること) et est donc incapable de penser convenablement l'ensemble du tableau.

Cette incapacité du peuple japonais (inertie) à percevoir l'ensemble des choses (contre-holisme) en raison d'une volonté d'emprunter des chemins identitaires agréables, ceux du succès, prend la forme chez le politologue Suzuki Kazuto d'une « culture de l'aversion du risque » (*risk-aversive culture*) qui serait particulièrement importante chez les Japonais et empêcherait toute évolution. Cette aversion du risque aurait créé l'une des principales propriétés de l'accident de Fukushima Daiichi, le « Mythe du risque zéro » :

> « SK: Yea, I think this is sort of, we call it the Myth of zero risk. It's a risk avoid… **risk aversive behavior**. And the Japanese, in general, the **Japanese culture doesn't tolerate the risk**. If there is a risk, you better not to do. So for example, in case of… By the way, I was not only working on nuclear but I was also working on space and… Therefore I do have some technical knowledge as well as I am a political scientist. So I am a combination of a political scientist knowing about the rockets and nuclear, which means I am fit for non-proliferation issue. And I was working as a member of a panel of experts on the sanctions on Iran in UN. So I was working on these sanctions and non-proliferation and… Iran case. And when the Iran deal was made in 2015, the French, Italians and Germans are investing in Iran, because they think this is an economical opportunity. But Japanese didn't because there is a risk that Americans will re-impose the sanctions, which they did! » (K. Suzuki 2018).

On observe au passage que pour justifier son propos de l'aversion du risque chez les Japonais, Suzuki Kazuto a recours à une analogie avec l'attitude des Japonais à l'égard des sanctions contre l'Iran. Pour autant, cette aversion du risque n'est pas spécifique au Japon, selon lui, mais elle y est particulièrement accentuée :

> « MG: And this, you think, is unique to Japan?
>
> SK: Huh, I think **it's a question of degree**. I think, for example if you look at the GMO [Genetically Modified Organisms], the genetically modified food, the Europeans do not accept the

[74] Ce raccourci représenté par le tube du succès tel que nous l'avons déjà présenté avec le schéma de Hatamura au 2.2.1.

> risk, Europeans say no, Americans say yes, and Japanese say no. So, you know, there is some variety of the acceptance and tolerance of the risk. Americans are very, very risk-taking, whereas **Japan is more risk-aversing**. And there is different degree, and of course, of course Japanese are also taking risks, but I think the degree is much much *less* than the Americans or Europeans. » (K. Suzuki 2018)

Comment alors expliquer cette différence de degré ? Pourquoi les Japonais auraient-ils développé cette aversion pour le risque, qui a causé le mythe de la sûreté dans le nucléaire et coproduit Fukushima selon lui, de manière si spécifique est accentuée par rapport aux Occidentaux ? A cette question, Suzuki Kazuto nous ramène vers des côtes familières :

> « MG: How do you explain it? Do you think there is an explanation for this difference of degree?
>
> SK: Well, it's huh… It can be many causes, historical, cultural, but I think, one of the… [short silence, moving on his seat] One of the reason behind it, particularly with nuclear, is **our experience during the World War II**. If we put the nuclear as a technology, we have you know Hiroshima and Nagasaki and these are sort of traumatic experience. And it has been repeatingly, you know [emphasing] *every year* in summer, in Hiroshima August 6th and Nagasaki August 9th, so this is the time of the, it's the time of remembrance, you know, people commemorate this sort of traumatic experience […]
>
> And also, I think there is strong feeling among people that we have been very… huh, imprudent, **not prudent enough going into the war**. We were too arrogant to take the risk, we didn't calculate the risk. So, I think **the experience before and during the World War II** had certain impact on the lives or the ways of people think, about the risk. » (K. Suzuki 2018)

Nous voici donc revenus au traumatisme de la Seconde Guerre mondiale, par là où nous avons commencé cette présentation des résultats, au point de départ de notre plongée dans les eaux profondes des analogies du « Made in Japan ». Nos filets peirciens ont ramené à bord de nombreuses propriétés de ces analogies japonaises, et notre regard a évolué d'une approche quasi-historique, vers laquelle nous entrainaient nos interlocuteurs, vers une approche où se mêle des dimensions diachroniques – les analogues du succès et des crises – et synchroniques – les propriétés communes du contre-holisme et de l'inertie (cf. figure 9).

Meiji ----------WW2----------Lost Decade ----------Fukushima

---------- NIVEAU DIACHRONIQUE----------

Crise Succès Crise Succès Crise Succès Crise

----------NIVEAU SYNCHRONIQUE----------

ContrH[75] Holisme ContrH Holisme ContrH Holisme ContrH

Inertie Mouvement Inertie Mouvement Inertie Mouvement Inertie

Figure 9. Couplage des analogues et des propriétés P (2)

[75] ContrH signifie ici Contre-Holisme.

* * *

Cette situation d'inertie et de contre-holisme est à la fois la cause des crises et ce qui permet paradoxalement de revenir sur la pente du succès, avec un *dehors* qui joue toujours un rôle de remise en question. La relation entre tous ces termes sur lesquels nous allons revenir ne semble pas obéir à des liens causaux, mais plutôt à différents substrats allant du plus visible à l'invisible.

3.2 – Identifier l'interprétant des analogies

Les analogues à Fukushima se dessinent ainsi en vertu d'une trame cyclique où se succèdent les échecs et les succès dans ce qui apparaît être un enchaînement régulier. Pour mieux l'appréhender, il nous est nécessaire d'opérer un détour, en lien avec le cheminement intellectuel que nous avons suivi, pour mettre en sens nos observations à travers l'hypothèse que nous avons posée des propriétés structurelles. Nous interrogeons dans la suite le lieu d'où sont posées ces analogies ou plus précisément le point de fuite depuis lequel elles prennent sens. Pour cela, nous cherchons à identifier l'interprétant de l'argument de ces analogies.

Nous utilisons ici l'*interprétant* au sens de Peirce, c'est-à-dire comme troisième signe de la relation triadique dans sa sémiotique, celui rapprochant l'*objet* de son *representamen*. L'interprétant est un signe au sens large faisant sens du rapprochement entre l'objet et le representamen. Il se subdivise lui-même en *rhème*, *proposition* et *argument*, ce dernier relevant de la tiercéité, donc d'une régularité assortie d'une certitude. Dans le cas de notre étude, c'est l'argument « Made in Japan » qui nous intéresse particulièrement, et nous allons identifier l'*interprète* lui donnant corps.

L'interprétant peircien est en effet toujours porté par une pensée, un interprète, comme en atteste la définition même du signe où l'interprétant est défini comme un effet mental agissant « sur une personne » :

> « I define a sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines **an effect upon a person**, which effect I call its interpretant, that the later is thereby mediately determined by the former. » (EP 2.478, cité par (Atkin 2013)[76]

Dans un premier temps, nous nous pencherons sur l'évènement idéal-typique de l'échec, la Seconde Guerre mondiale, et l'ouvrage universitaire qui semble avoir beaucoup influencé la plupart de nos enquêtés, « L'Essence de l'échec » (1984). Cet ouvrage joue un rôle non pas fondateur mais catalyseur des discours analogistes sur les catastrophes au Japon (3.2.1). Il nous met en particulier sur la piste d'un regard « extérieur » depuis lequel les analogies prennent sens.

Comment interpréter alors ce rapport à l'extérieur ? Nous allons dans un deuxième temps explorer la piste indigène d'explication de ce rapport à l' « étranger », avec notamment l'idée d'une « auto-colonisation » des esprits au Japon (3.2.2).

En nous enfonçant progressivement dans les strates les plus anciennes de l'histoire japonaise, nous montrerons que le rapport particulier des Japonais aux étrangers s'incarne en effet dans une relation à l'extérieur fonctionnant comme un « interprète imaginaire », totalement associé à l'interprétant, et incarnant une dynamique d'ouverture et fermeture de la mer dont le rythme scande les analogues de l'échec et du succès et structure l'interprétation de Fukushima (3.2.3).

---

[76] Au demeurant, si Peirce s'est volontairement concentré sur l'interprétant dans une optique de sémiotique relationale, il utilise parfois le terme d' « interprète » (*interpreter*), comme ici dans un brouillon pour ses conférences de Lowel en 1903 : « …a sign is a thing related to an object and determining **in the interpreter** an interpreting sign of the same object. It involves the relation between sign, interpreting sign, and object » (Peirce 2014, MS [R] 462:74).

3.2.1 L' « Essence de l'échec » de la Seconde Guerre mondiale

La Seconde Guerre mondiale fait figure de carrefour des analogues de l'échec dans la période contemporaine au Japon. Qu'une entreprise fasse faillite, qu'un accident survienne dans une centrale nucléaire, et c'est dans le substrat de la défaite de la guerre du Pacifique que les Japonais vont fouiller pour en extraire des propriétés sur eux-mêmes, tenter de comprendre ce qui ne fonctionne pas[77]. Ce choix de la « défaite » comme analogue par excellence des échecs s'explique sans doute par sa taille traumatique au regard d'autres échecs de moindre ampleur. Mais nous pensons que son statut d'analogue de référence a été renforcé et inscrit dans le marbre de l'habitude de penser par un livre majeur, incontournable, dont l'ampleur du succès – pas moins de 16 rééditions en 30 ans – en fait un monument de l'analogisme de crise.

Ce livre, nous en avons déjà parlé, c'est « Essence de l'échec. Etude organisationnelle de l'armée japonaise » (*Shippai no honshitsu. Nihon-gun no sôshiki ron teki kenkyû* 失敗の本質。日本軍の組織論的研究) (Tobe et al. 1984). Publié une première fois en 1984, il est le fruit de réflexions d'un groupe d'études transdisciplinaires formé de sociologues spécialistes des organisations d'entreprises et d'historiens spécialistes de la Seconde Guerre mondiale.

Nous avons commencé ce chapitre en repoussant temporairement son étude. Il nous semblait en effet risqué de partir dans la spirale nippologique nous renvoyant de référence en référence. Ici, nous voulons revenir dessus cependant pour deux raisons : la première, en raison du nombre important de nos enquêtés y faisant référence pour expliquer le geste de Kurokawa. La seconde, car précisément, là où Kurokawa peine à détailler l'articulation de ses analogies, l'ouvrage « L'Essence de l'échec » la développe en détails, en embrassant toutes les étapes du raisonnement analogique décrit par Peirce. Ainsi, par un détour avec cet autre analogue du « Made in Japan », nous entendons décrire une sorte d'idéal-typique du fonctionnement d'une analogie de crise au Japon.

Le geste premier de l'analogie avec la Seconde Guerre mondiale

Un certain nombre des enquêtés ont évoqué spontanément cet ouvrage lorsque nous abordions ce débat sur le « Made in Japan » et les analogies autour de l'accident de Fukushima. C'est le cas par exemple de Yoshioka Hiroshi, qui l'évoque spontanément, comme quelque chose de similaire au concept de désastre structurel (*kôzôsai* 構造災) de Matsumoto Miwao :

> « YH: Well, actually I haven't think a lot about this analogy between Fukushima accident and this, you know, Second World War, but **I found an interesting book related with this *kôzôsai* 構造災**, this is a kind of long seller of that, huh… first published in 1991, it is printed 16 times, so it is really read [laughs]. There are, the book is written by six authors, on the topic of the reason of the defeat, some tactics, military tactics in the Pacific War. Many of them mentioned that there are some structural problem inside the Japanese army, there is a problem of communication between the organizations in army, and procedures. Their failures do not come from kind of single stupide General [laughs] but kind of structural one. » (Yoshioka 2018)

[77] A l'inverse, en période de succès, les Japonais se tournent aussi vers leur passé pour y puiser des références ou des métaphores : par exemple dans les années de forte croissance économique d'après-guerre, les Japonais parlent de boom Izanami et Izanagi, en référence aux deux *kami* fondateurs mythiques de la terre du Japon (Bouissou 2008)

Pour lui, le succès du livre s'explique non pas par un intérêt pour la Seconde Guerre mondiale, mais parce que cela dit quelque chose aux lecteurs sur leur propre vie :

> « YH: It's more general, not only to Fukushima accident, but also many failures in the contemporary politics, management, strategy in the company, marketing [laughs], many things. So that's why the readers are interested in that because I don't think so many people are interested in the defeat of Pacific War [laughs]. For many of themselves it is far away. But they try to read some, **same logic of failures** » (Yoshioka 2018).

Rappelons que cette idée que l'analogie achève sa course dans l'existence même du récepteur de l'énoncé avait été déjà émise par Juraku Kohta pour expliquer pourquoi son utilisation était si « agréable » pour les Japonais. D'ailleurs, Juraku fait référence lui aussi à « L'Essence de l'échec », en soulignant que la thèse du livre fait l'analogie entre les batailles de la Seconde Guerre mondiale et les défaillances des entreprises nippones de la même manière que Kurokawa renvoie Fukushima au fonctionnement de l'administration ou des banques :

> « JK: [Talking about a book he is showing me] 失敗の本質 (L'Essence de l'échec)
>
> WR : The author is…
>
> JK : Author is, the most prominent is professor Nonaka. Professor, maybe already emeritus of Hitotsubashi [University].
>
> WR: I think so.
>
> MG: He is?
>
> JK: He is organizational study professor, and wrote a lot about **why Japanese company is less competitive than western companies** or something, how to strengthen it. And then this book is an analysis of **why our military forces were defeated during World War II**. Yes, it's rather focusing on the strategic decision made in the Japanese army or navy, not about bigger picture of what was Japanese diplomatic policy, what was the wrong decision, on the relationship with foreign countries but the operational problems of each battle. **This is quite similar**, I just read the prologue of this first chapter this morning, and they say, we are trying to analyze the reasons, the causes by a social scientific method, not just by impression, or not just by popular story or the essentialism or some culturalism or something. **But the acceptance of this book is why Japanese is so particular, why we are all the time defeated by American companies, French companies or UK companies** or something. That is a **typical way that people interpret the message of this book**. So that this was written already 35 years ago or something, it's a best-selling book. » (Juraku et Watanabe 2017)

Enfin, Funabashi Yôichi aussi évoque ce best-seller, et pour cause : il a demandé à son principal auteur, le professeur Nonaka Ikujirô, de rejoindre sa Commission d'enquête indépendante dite « société civile » sur l'accident de Fukushima :

> « FY: I also ask former prosecutor general, Mr. Kataki, **and professor Nonaka Ikujirô, who also was the main author of "The essence of the failure"** in the 1980's, which was also a classical literature on analysis the root causes of the Japan defeat during the World War II. That was a really classical, monumental work. So that's why I ask him to join the committee. We decide to investigate Fukushima on a historical perspective that is why I decided to invite him in the committee. » (Funabashi 2018)

Nonaka Ikujirô apparaît en effet parmi les cinq membres principaux de la commission placée sous la présidence de Kitazawa Kôichi. Kurokawa Kiyoshi n'évoque pas cet ouvrage, ni en entretien, ni dans ses ouvrages, mais ayant fait partie de la Commission « société civile » pendant quelques mois, il est difficile de croire qu'il ne le connaisse pas. Quant à Matsumoto Miwao, si l'ouvrage n'est pas cité dans son livre, l'ensemble de sa démarche de chercheur ayant commencé avec sa thèse sur l'incident de la turbine Kanpon pendant la Seconde Guerre mondiale semble être dans la continuation de ce geste de comparaison WW2-Organisations japonaises.

L'Essence de l'échec, un analogue du « Made in Japan »

Le best-seller « L'Essence de l'échec » se construit dès sa genèse sur une analogie entre les armées japonaises pendant la guerre du Pacifique et les entreprises et administrations publiques japonaises contemporaines aux auteurs, c'est-à-dire au cours des années 1980. Il est le fruit de la rencontre de six universitaires, certains historiens de la guerre du Pacifique, d'autres spécialistes de la sociologie des organisations, mais les influences et le cœur de la thèse de l'ouvrage relèvent de cette dernière discipline. Les auteurs revendiquent également deux références américaines, le livre *Essence of Decision. Explaining the Cuba Missile Crisis* (1971) de Graham T. Allison et *Victims of Groupthink. A Psychological Study of Foreign Policy Decisions and Fiascos* (1982) de Irving Janis.

La grande différence avec ces auteurs américains est que leurs homologues japonais se servent des exemples de la Seconde Guerre mondiale comme d'une « trame historique » (*keii* 経緯[78]) se poursuivant jusqu'au monde contemporain des organisations. Il est question ainsi d' « observer les échecs des armées comme des échecs d'organisations » (Induction) pour « tirer les leçons du passé » (Déduction) afin de « les appliquer aux organisations contemporaines » (Abduction), ce qui constitue une séquence complète d'analogie. Cette analogie par ailleurs s'appuie sur des propriétés qui nous sont désormais familières mais tend vers une propriété structurelle inédite : l'attention des Japonais à l'« air » (*kûki* 空気) pour la prise de décision, que les auteurs décrivent comme une « démarche subjectivo-inductive ».

De la même manière que Kurokawa Kiyoshi avec l'accident de Fukushima, le projet du livre repose sur l'idée qu'il est possible de tirer des « leçons » (*kyôkun* 教訓) de la défaite, non pas pour un évènement similaire à venir (une guerre) mais pour le fonctionnement d'autres analogues de l'échec, à savoir les défaillances dans les organisations japonaises. Pour ce faire, dans une première partie, l'échec est étudié à partir de six cas d'études, des échecs de batailles pendant la guerre du Pacifique :

1) L'incident de Nomonhan, plus connu sous le nom de bataille de Khalkin Gal qui est décrite comme un « prélude à l'échec » (*shippai no jôyu* 失敗の序曲).
2) L'opération de Midway.
3) L'opération de Guadalcanal, décrites comme des « tournants de la guerre », l'une pour la Marine impériale, l'autre pour les forces terrestres.
4) L'opération d'Imphal, décrite comme « l'échec d'un pari » (*kake no shippai* 賭の失敗).
5) La défaite navale de Leythe décrite comme « l'échec de la connaissance autonome » (*jiko ninshiki no shippai* 自己認識の失敗).

[78] Ces deux sinogrammes signifient littéralement la « chaîne des *sutra* » ce qui peut induire une idée de cycle ou de répétition dans la manière dont les Japonais se représentent une « trame historique ».

6) Enfin, la bataille d'Okinawa, décrite comme « l'échec de l'étape finale » (*shûkyoku dankai no shippai* 終局段階の失敗), vient clôturer cette séquence.

Dans une deuxième partie, les auteurs explorent l' « essence de l'échec », à savoir les différentes propriétés extraites de ces différents cas d'études. Ces propriétés communes concernent en particuliers les stratégies mises en œuvres, et cinq défauts sont identifiés : des objectifs stratégiques *flous* ; des batailles pensées comme devant se solder *nécessairement par une victoire rapide* ; une approche « subjectivo-inductive » dans la prise de décision, c'est-à-dire « dominée par l'air » (*kûki no shihai* 空気の支配) ; une stratégie « étroite » et *sans possibilité de « changement »* ; un déséquilibre entre les différentes techniques de combat.

Il est intéressant de noter ici que l'on retrouve en filigrane des éléments des propriétés structurelles de « inertie » – l'absence de possibilité de changement – du « contre-holisme » – le déséquilibre entre les techniques – mais aussi l'incapacité à penser l'échec tel que le professe Hatamura Yôtarô – la victoire rapide comme seule issue possible.

Dans une troisième et dernière partie enfin, les auteurs entendent appliquer aux « problèmes d'aujourd'hui » les leçons de cet échec du passé. De cette « continuité » (*renzoku sei* 連続性) entre les deux périodes historiques, il ressort diverses idées comme le besoin de plus d'autonomie dans la connaissance, où l'idée de faire coexister dans l'apprentissage hétérodoxie et hasard.

L'ensemble de la démarche peut se lire ainsi comme une séquence du raisonnement analogique telle que le décrivait Peirce. À l'analyse inductive visant à généraliser quelques propriétés communes aux défaites de batailles dans la guerre du Pacifique, succède un ensemble de déduction autour de ces propriétés sur le fonctionnement général des organisations, pour se terminer par un rapprochement par abduction des entreprises et administrations contemporaines de cet ensemble « organisation en échec », dont on explique l'échec en cours ou prédit celui à venir. Nous faisons l'hypothèse d'ailleurs que la présentation de l'ouvrage remonte à l'envers le travail de réflexion mené par ce groupe interdisciplinaire : c'est bien parce que par abduction les chercheurs japonais ont rapproché la défaite de la Seconde Guerre mondiale des problématiques alors contemporaines des entreprises et administrations d'après-guerre, qu'ils ont pu précisément se retrouver ensemble à en étudier les différentes propriétés pour en extraire une « essence », puis en déduire des conséquences pour les organisations contemporaines. L'abduction est donc toujours première et s'insère dans un entrelacs d'induction et de déduction, visant à affiner le sentiment de similarité dans un mouvement permanent des mots aux choses

« Lire dans l'air », une faculté abductive ?

Déroulons le fil jusqu'au-bout pour voir où aboutit la propriété structurelle P de cette analogie. Celle-ci est liée à l'entre-lien (*aida* 間) et pointe vers une manière spécifique de désigner cet abandon aux interstices, l' « air » (*kûki* 空気). L'idée de la « domination de l'air » (*kûki no shihai* 空気の支配) formulée par les auteurs n'est pas nouvelle. Ils l'empruntent à un auteur prolifique, abondamment cité dans les références, Yamamoto Shichihei. Ce très célèbre essayiste, chrétien et éditeur de textes bibliques avant de devenir un influent conseiller à la culture auprès de plusieurs Premier ministres dans les années 1980, s'est fait connaître d'abord par des textes sur son expérience de la Seconde Guerre mondiale, et notamment de la bataille de Luzon en 1944 décrite dans « L'Armée japonaise et moi » (*watashi no naka no*

nihongun 私の中の日本軍, 1975). Il y effleure la question de la culture japonaise comme responsable de la défaite dans la guerre du Pacifique.

C'est en regard de cette expérience, mais aussi par une permanente comparaison avec la culture judéo-chrétienne de l'Occident qu'il publie en 1977 « Etudes sur l'air » (*kûki no kenkyû* 空気の研究) qui connaît un immense succès au Japon. La notion de *kûki* est traduisible en français par « air » ou « atmosphère ». Ce concept est composé de deux *kanji* : l'un qui nous est familier, le *ki* 気 qui désigne l'énergie vitale (cf. chapitre 1), l'autre *kû* 空, symbole du vide, de la vacuité, autour duquel se fonde le bouddhisme zen. Les deux ensembles pourraient se traduire par « la circulation de l'air dans le vide », autrement dit ce qui ne peut être dit mais qui est néanmoins exprimé et compris par les récepteurs de manière sous-jacente.

Pour les Japonais, le concept est très commun puisque comme le *ki*, il est utilisé dans le langage courant avec l'expression « savoir lire dans l'air » (*kûki wo yomu* 空気を読む) ou encore « lire dans l'air du lieu » (*ba no kûki wo yomu* 場の空気を読む). Cette expression désigne une faculté à comprendre l'autre sans qu'il soit nécessaire qu'il s'exprime par des mots. Dans un sens moderne, utilisé en management notamment, elle signifie prêter attention à la communication non-verbale, mais le sens originel est bien de comprendre la situation sans qu'aucune communication n'ait lieu, par une abduction créative. Cette notion de *kûki* est d'ailleurs réactualisée fréquemment. Ainsi, en 2008 s'est répandu au Japon le concept de KY, ceux qui ne « savent pas lire dans l'air » (*kûki wo yomenai* 空気を読めない) et qui seraient nombreux parmi les jeunes générations.

Il y a tout lieu de penser en effet que ce que les Japonais nomment « lire dans l'air » relève de l'abduction. Yamamoto souligne que si les Japonais valorisent beaucoup cette faculté, ce qui a sans doute tendance à la renforcer, elle est parfois source d'erreur. Et pour illustrer son propos, Yamamoto donne comme exemple la prise de décision d'envoyer le plus gros navire de l'armée impériale japonaise dans un sacrifice inutile pendant la bataille d'Okinawa, ce dont les généraux avaient parfaitement conscience à l'époque. Mais la décision fut prise en raison de l' « air qui régnait dans les quartiers généraux ». Ce qui conduit Yamamoto, puis les auteurs de « L'Essence de l'échec » à critiquer cette « domination de l'air ». Il n'est pas clair cependant si c'est la faculté qui est en cause ou son utilisation parfois frauduleuse pour se dédouaner de toute responsabilité. Quoiqu'il en soit, c'est bien par comparaison avec la rationalité déductive occidentale que ces auteurs Japonais dénigrent toute utilité à cette faculté. Car si le Japon subit des échecs ou des succès, ceux-ci sont jaugés toujours face à un repère extérieur fixe, l'Occident.

Nous arrêterons là cette description des ouvrages car l'ouverture successive des poupées russes[79] du *nihonjinron* ne mène à rien, sinon à tomber à notre tour dans une spirale sans fin : pour comprendre le « Made in Japan », nous avons soulevé la poupée et vu apparaitre « Essence de l'échec », pour comprendre « Essence de l'échec », nous avons soulevé et à nouveau découvert une autre poupée, l' « Etude de l'Air ». Cela n'a sans doute pas de fin atteignable.

En revanche, ce mouvement incessant semble s'inscrire dans un *besoin d'extériorité*. Yamamoto Shichihei est d'ailleurs connu et critiqué au Japon, pour un autre livre, « les Japonais et les Juifs » (1970), écrit sous un faux-nom, Isaiah Ben-Dasan, où il se fit passer

[79] Dont le concept, à l'origine, est japonais d'ailleurs avec les *daruma* だるま.

pour un Juif ayant grandi au Japon, observant les Japonais et les comparant à la culture des Juifs d'Israël (Ben-Dasan 1989). La controverse sur l'identité réelle de l'auteur a duré pendant de nombreuses années, Yamamoto Shichihei prétendant avoir seulement édité le livre. On sait aujourd'hui que Ben-Dasan et Yamamoto sont une seule et même personne. Comme si pour légitimer son propos sur les Japonais, il fallait nécessairement se réincarner en étranger.

Face au monde extérieur, Fukushima serait ainsi la « troisième défaite » (*daisan no haisen* 第三の敗戦) comme l'a écrit l'essayiste Sakaiya Taichi, succédant à la Seconde Guerre mondiale, et à la crise de 1990, que les auteurs de « L'Essence de l'échec » voyaient peut-être se profiler et qui justifia de se pencher sur un analogue du passé pour comprendre les données du problème présent. Le choix des analogues et leurs valeurs se ferait toujours ainsi face à un horizon extérieur.

3.2.2 Meiji, une « auto-colonisation de l'esprit » par l'Occident

Cet horizon extérieur se retrouve aujourd'hui avec le « Made in Japan » qui, écrit seulement en anglais, semble ainsi s'adresser aux étrangers. Paradoxalement, il est pourtant difficile à appréhender et a suscité surprise et incompréhension hors du Japon comme nous l'avons montré au chapitre 1. C'est qu'il traduit un rapport bien particulier à l' « étranger » qui en fait permet de cerner le lieu d'où sont formées les analogies.

Nous allons remonter ici à l'autre évènement, concentrant échec et succès, que constitue Meiji. Ce sera l'occasion de voir que s'est joué lors de cette restauration impériale un rapport à l'Occident fait d'admiration et de rejet qui a largement influencé l'identité nipponne contemporaine.

Nous adoptons ici le point de vue « natif » pour l'analyser. Ce point de vue est exprimé par deux enquêtés qui répondent au questionnement sur le rapport à l'étranger par des concepts assez similaires : l'« auto-colonisation » (*self-colonization*) et l'« auto-orientalisme » (*self-orientalism*) des Japonais.

Le Sur-moi de l'Occident

L' « auto-colonisation » des Japonais est un concept de Yoshioka Hiroshi exprimé dans son article sur l'analogie « Cool Japan-Made in Japan » (Yoshioka 2013), où il développe l'idée que l'esprit des Japonais, sous l'influence occidentale, se serait scindé en deux Moi distincts, l'un raisonnant comme un Occidental, le « colon », et l'autre comme un Japonais, le « colonisé ». Pendant l'entretien, Yoshioka revient sur ce qui s'apparenterait à un trouble dissociatif culturel :

> « YH: So, my theory is based on the assumption that whenever we were exposed to the strong western influence, or strong influence from outside, **we tend to split our mind into two different selves**. So, that's what I called the **internal colonization world, self-colonization**. » (Yoshioka 2018)

Cette dissociation se serait produite dans un premier temps au moment de la restauration de Meiji (1868) entre les Japonais. L'élite, ayant accès à la langue anglaise et au savoir occidental, aurait internalisé les schèmes de la pensée occidentale et s'en serait servie comme d'un moyen de domination, une manière de coloniser sa propre population :

> « YH: One is the personality of the colonizer, the strong West… So in modern Japan, the intellectuals, the upper state of the society has some, huh… They internalize the way of looking at Japanese from the western point of view into themselves. So, huh… But at the same time, they are not the same as the West […] But they think in a western way, but they show this way of western way of thinking to the people who are not, you know, the normal people, the majority of Japanese people who are not internalizing the western view enough, not deeply enough. So, in that case, certain group of dominating Japanese have a very strong divided selves, and **they use this kind of tool, tool domination**… » (Yoshioka 2018)

Dans l'après-Seconde Guerre mondiale, cette division se serait renforcée, mais en se démocratisant. Ceci dit, à la différence de ce qu'il explique dans son article (Yoshioka 2013), en entretien Yoshioka insiste sur le fait que la division entre colon et colonisé existe surtout entre l'élite et le peuple plutôt qu'au sein de chaque Japonais. Au-delà d'une simple condition culturelle, l'origine sociale joue donc un rôle important :

> « YH: Also, there is some difference in degree; because the dominating class completed this self-colonization more firmly, more completely […] they have a special access to the western knowledge, information. So, they show the model of self-colonization to other people. So, **I think one interesting point about Kurokawa's article, report**, is that partially mentioned that he said that this is a Japan-made, "Made in Japan", a disaster "Made in Japan". And mostly, **only in English !** » (Yoshioka 2018)

Le propos de Yoshioka s'affine ici par rapport à son article de 2013. L'« auto-colonisation » ne concernerait plus les Japonais dans leur ensemble, mais prioritairement l'élite, celle de Meiji en 1868 tout aussi bien que des personnalités publiques comme Kurokawa Kiyoshi. Plus précisément, après la Seconde Guerre mondiale, ce sont les intellectuels qui ont pris cette position de « colon », en se positionnant de manière ambivalente comme représentant de l'Occident au Japon, et représentant du Japon lorsqu'ils sont à l'étranger :

> « YH: That difference was stronger, after the war it's less stronger but still exist in a way of… Well, sometimes intellectuals, kind of college professors or some experts, some writers, they are supposed **to represent the West to other Japanese.** But when they start talking **in the West, they represent the Japanese culture** » (Yoshioka 2018)

On peut noter, en défense de cette thèse d'une double face des intellectuels japonais, que Kurokawa lui-même explique son concept du « Made in Japan » par sa position de « Japonais de l'extérieur », c'est-à-dire comme ayant vécu à l'étranger. Dans le même ordre d'idée que Yamamoto Shichihei se créant une fausse identité juive avec le pseudonyme d'Isaiah Ben-Dasan, cet extérieur semble être l'horizon permettant de *mesurer* l'intérieur du Japon. Ainsi, lorsque nous faisons remarquer à Kurokawa qu'il est lui-même Japonais, et contrairement à ce qu'il dit sur les Japonais, qu'il est capable de dénoncer et d'avoir une réflexivité sur sa société, sa réponse est sans appel – « j'étais *dehors* ! » :

> « KK: Because **I was out! I was out!** Because if you stay in, from fresh graduate, from college, you think it's normal! If you do things different, they put you out […]
>
> I spent 15 years in US. **I was completely out of the Japanese system** [laughs]. I'm one of the three or four guys completely out of Japanese system […]
>
> **Since I spent so many years in US**, I am an independent person but I am Japanese and I care about my country and I see that… That's crazy! » (Kurokawa 2017).

Le besoin d'extérieur est patent chez Kurokawa Kiyoshi, exprimé par son geste de se rendre aux États-Unis dès avril 2011 pour avoir le soutien de la *National Academy of Sciences* (NAS) et de la *Nuclear Regulatory Commission* (NRC) à la création de sa commission d'enquête qu'il imaginait dans un premier temps « internationale »[80] :

> « But I mean, I was pushing with parliamentarians, politicians, and government, but also **National Academy of Sciences in US, Nuclear Regulatory Commission in US** […] So, I was pushing: "we need to have an **international, independent international task force** to investigate". So in the golden week [beginning of April] I went to meet the National Academy of Sciences in US… "How to make this happen and push the Japanese government to do that?" [laughs] » (Kurokawa 2017).

Comme par retour, le concept de « Made in Japan » se retrouve validé scientifiquement aux yeux de Kurokawa Kiyoshi car repris dans un rapport de la National Academy of Sciences (NAS) datant de 2015 :

> « Because national culture is really important, huh… this one, national culture and safety culture is really important. And also there was **National Academy of Sciences [showing a document]**, started two years after the report, they also have one chapter about the national culture and safety culture. Nuclear Safety and national culture issue[81] » (Kurokawa 2017).

On peut remarquer ici que la figure de l'extérieur, du reste du monde, de l'étranger, est quasiment synonyme des États-Unis pour les Japonais, et qu'elle est utilitaire et fantasmée. C'est ce qui permet de rapprocher d'ailleurs le concept d' « auto-colonisation » de celui d'« auto-orientalisme » (*self-orientalism*), formulé par l'historien des sciences Itô Kenji à propos de l'argument « Made in Japan » de Kurokawa (Itô et Mizushima 2018).

Itô Kenji a développé ce concept à partir d'une analyse critique du livre *Creativity and Intuition* (Yukawa 1973) du prix Nobel de physique Yukawa Hideki. Dans ce best-seller, celui qui a imaginé l'existence des mésons explique que sa manière de faire de la physique a été inconsciemment influencée par la lecture de textes classiques de lettrés chinois, notamment taoïstes. Par exemple explique Yukawa, le concept de complémentarité de Niels Bohr serait aisément compréhensible pour les physiciens japonais, alors que de l'aveu de Bohr lui-même, ce concept était difficile à décrire et nécessitait l'utilisation de nombreuses métaphores (Itô 2017; Yocaris 2010). Yukawa Hideki explique ainsi que l'influence du taoïsme l'a sans doute aidé à adopter une approche relationaliste de la physique quantique (Hamaguchi 1997).

---

[80] On retrouve peu ou prou le même geste de recours à l'étranger, en l'occurrence aux États-Unis, chez Funabashi Yôichi qui se rend à la même période aux États-Unis, dans l'optique de la création de la *Rebuild Japan Initiative Foundation*. Celle-ci comptait d'ailleurs dans son conseil d'administration, en sus de nombreux chefs d'entreprises et hauts-fonctionnaires du METI, des experts militaires dont un haut-gradé également membre de la Fondation Sasakawa USA. Par ailleurs, après la publication du rapport sur l'accident de Fukushima Daiichi, ce think-tank a réorienté une part importante de ses recherches sur la coopération militaire entre le Japon et les États-Unis.

[81] En réalité, le document de la NAS que Kurokawa Kiyoshi nous a remis reprend seulement son concept de « regulatory capture » pour expliquer l'inefficacité de l'agence de régulation japonaise (NISA) à faire respecter les règles de sûreté et de mises aux normes des installations par l'industrie nucléaire. Bien que le document décrit certaines pratiques de corruptions communes au Japon – *Amakudari* 天下り et *Amaagari* 天上がり – ainsi qu'un « Mythe de la sûreté », il n'est nulle part question d'une culture nationale responsable de l'accident comme le laisse entendre Kurokawa Kiyoshi (NRC 2014, 238‑43).

Itô Kenji qui ne remet pas entièrement en cause le propos de Yukawa, critique cependant cette référence car selon lui le taoïsme n'aurait qu'une faible influence chez les intellectuels japonais de la période moderne. Nous pensons qu'il s'agit là d'une lecture étroite de l'influence du cadre esthétique taoïste sur la pensée japonaise. En effet, les pratiques *shintô* très présentes au Japon ont été si influencées pendant l'antiquité par le taoïsme qu'on pourrait parler d'un syncrétisme shintô-taoïste sans difficulté majeure (Souyri 2010, 116). Par ailleurs, la lecture des textes classiques du bouddhisme et du taoïsme a pendant longtemps fait partie des « humanités » de tout intellectuel japonais. Certes cette pratique est devenue désuète à partir de l'époque Taishô, au moment où les Japonais étaient entièrement tournés vers le savoir occidental, mais insiste Yukawa, c'est précisément parce que son grand-père le poussa à lire et apprendre par cœur les classiques chinois dès l'âge de cinq ans qu'il se construisit un imaginaire différent d'un physicien occidental (Yukawa 1973, 101).

Ce qui dérange le plus Itô Kenji est la thèse principale de Yukawa Hideki. Le physicien japonais estime en effet que scientifiques chinois et japonais sont moins « rationnels » que les Occidentaux, mais qu'ils excellent avec d'autres qualités, notamment ce qu'il appelle l' « intuition » et que nous pourrions tout aussi bien traduire par « faculté abductive », une faculté qu'il estime tout aussi nécessaire à la science que la déduction (Yukawa 1973, 65). Ce positionnement de Yukawa qui reprend la critique occidentale d'un manque de rationalité pour en montrer son revers positif ne sied pas à Itô Kenji dont toute la recherche consiste à montrer ce qu'il y a de commun entre les Japonais et les Occidentaux, le « cultural sameness », avec le paradoxe de lire tout, y compris sa propre culture, à la lumière de la modernité occidentale. En somme, Itô Kenji agit comme s'il était un *self-colonizer*.

L'extérieur, étalon de mesure de la trame succès-échec

Comme le fait remarquer Yoshioka Hiroshi, la figure de l'étranger évolue cependant selon les périodes. Si elle prend depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale la figure des États-Unis, avant la guerre c'était celle de l'Europe qui dominait, ayant succédé elle-même à une domination de l'influence chinoise pendant plusieurs siècles. Le rapport à l'Occident en tant que tel n'est donc pas le plus important, c'est la relation à l'*extérieur* qu'il est primordial d'analyser comme un « phénomène récurrent » :

> « YH: Before the World War II, it was mostly Europe, England, Germany and France. And after the war, it was United States. So, I think **it's a returning phenomenon** » (Yoshioka 2018)

Tout se passe comme si cette figure de l'extérieur constituait un étalon de mesure de sa propre culture, de son identité même, et permettait d'évaluer si tel ou tel analogue relève du succès ou de l'échec. Pour ce faire, l'étalon de mesure identitaire se doit de représenter un certain idéal de réussite. D'où sans doute ses métamorphoses successives : après une large influence de la Chine pendant plusieurs siècles, son « dépeçage » par les Européens avec les traités inégaux et les concessions étrangères ont constitué un signal qu'il était temps de changer d'étalon. Un des guerriers anti-occidental du clan Chôshû qui avait participé à l'attaque de la délégation anglaise de 1862, revenant de Shanghai épouvanté raconte : « Pauvres Chinois, désormais réduits au statut de serviteurs des étrangers ! Est-ce cela le sort qui attend notre pays ? » (Souyri 2010, 433). Les guerriers du Kyûshû vont désormais changer de modèle en comprenant que la Chine est dépassée. La défaite de la Chine face au Japon en 1895 confirmera plus tard aux Japonais la chute de leur modèle d'antan. L'Europe et les États-Unis deviennent alors l'étalon de mesure du Japon. En effet, depuis 1853 et l'irruption des « bateaux noirs » (*kurofune* 黒船) de l'Amiral Perry dans la baie de Tôkyô, c'est tout entier

vers l'Occident qu'est tourné le Japon. Avec la restauration impériale de Meiji en 1868, le pays adopte même comme mot d'ordre *datsu-a nyû-ô* 脱亜入欧 : « Sortir de l'Asie, entrer dans l'Occident ».

Son rattrapage de l'Occident planifié devient peu à peu une réalité. Au fur et à mesure de leurs avancées dans différents domaines, la notion d'échec disparaît et la victoire du Japon face à une nation blanche, la Russie en 1905, achève de plonger les Japonais dans un mythe de l' « invicibilité » (Ben-Dasan 1989, 62). C'est ce mythe, qui pour de nombreux analystes (Asakawa 朝河 1987; Tobe et al. 1984) précipitera le Japon vers un nouvel échec, la défaite de la Seconde Guerre mondiale. Et c'est ni plus ni moins en vertu d'un « mythe de la sûreté » que Funabashi Yôichi, Suzuki Kazuto ou encore Hatamura Yôtarô attribuent la survenue de l'accident de Fukushima.

En réalité donc, que les Japonais se trouvent sur la trame du succès ou de l'échec, il existe toujours chez eux une fragilité identitaire vis-à-vis de l'extérieur, qui les conduit à se sentir unique. Cette unicité peut-être tour à tour *infériorité* (UnInf) ou *supériorité* (UnSup) face à l'extérieur. Cette fragilité peut s'expliquer par l'isolement *volontaire* vis-à-vis de l'Occident dans lequel s'est enferré le Japon pendant plus de deux siècles, sous la forme de ce qu'on appelle au Japon le *sakoku* 鎖国, la politique dite du « pays enchaîné » :

> « YH: I myself don't think that there is any specific or uniqueness in Japanese culture, it is kind of … unique because … kind of isolated, and **we have this history of more than 300 years isolation in Tokugawa period**. So, it's a natural result of having a kind of unique, some you know, strange and interesting development of a culture taking place on that period. But that it's kind of only a difference in degrees because of every part of the world is more or less isolated, more or less separated. And if you have the long period of isolation, you have the same result » (Yoshioka 2018).

La période du *sakoku* est une période historique qui a sans doute façonnée un rapport au monde, à l'extérieur, très particulier pour les Japonais. Les historiens hésitent d'ailleurs dans la manière de désigner ces deux siècles : pré-modernité pour certains, postmodernité avant la modernité pour d'autres en raison de l'extrême sophistication de la culture d'Edo, ou encore « Pax Tokugawa » pour mieux souligner la paix qui règne dans le pays pour d'autres (Souyri 2010).

La politique du *sakoku* arrive par contrecoup quelques années après l'arrivée des premiers Occidentaux. Le rapport que les Japonais développent à leur égard illustre leur rapport à l'extérieur. Dans un premier temps, tout se passe bien avec cette première ouverture à l'Occident. Les Portugais sont les premiers à débarquer au Japon en 1543, dans la baie de Nishimura de l'île de Tanegashima. Le récit que les Japonais en font dans le *teppô-ki* 鉄炮記, la « chronique de l'arquebuse », révèle l'étonnement des Japonais pour ces « barbares [des mers] du sud-ouest », aux traits si étranges. De manière très intéressante, c'est un Chinois à bord du navire qui fait office de *traducteur*, en traçant sur le sable des sinogrammes, un langage que peut lire le dignitaire local mais pas parler. C'est dans ce langage silencieux entre un Japonais et un Chinois, sur la plage même où viennent de débarquer l'équipage d'une centaine de Portugais que les Japonais découvrent l'Occident :

> « Lors de l'année cyclique *ki-bô* de l'ère *Tenbun*, le jour cyclique *tei-yû* qui fut le 25e jour de la 8e Lune d'automne [c'est-à-dire le 23 septembre 1543], apparut un grand vaisseau dans la baie de Nishimura. Nul ne savait d'où il venait. Il portait plus d'une centaine de personnes à bord, tous avec une physionomie différente de la nôtre, qui parlaient des langues aux sons incompréhensibles.

> Tous ceux qui les virent furent stupéfaits […] Le premier dignitaire de Nishimura s'appelait Oribenojô, il était fin connaisseur des caractères chinois. Il rencontra par hasard Gohô et écrivit avec son bâton dans le sable : "Nous ne savons pas d'où viennent ces hommes à bord du navire. Comme leurs visages sont étranges !" Gohô écrivit immédiatement en réponse : "Ces hommes sont des marchands de la race des barbares du *Seinanban* [du sud-ouest]. Ils ont une connaissance rudimentaire des relations fondamentales entre les maîtres et leurs sujets, mais ignorent le cérémonial des bonnes manières. Ils boivent de l'eau dans un gobelet, mais ne font jamais la politesse de l'offrir. Ils mangent avec les mains, sans se servir des baguettes. Ils savourent à se laisser entraîner par leurs désirs. Ils ne connaissent pas les caractères, encore moins les enseignements qu'ils transmettent. Il s'agit de gens qui, dès qu'ils arrivent en un lieu, se mettent à commercer en échangeant ce qu'ils possèdent contre ce qu'ils n'ont pas. Par conséquent, ils n'ont rien de suspect. » (De Castro 2017, 171‑72)

Ce descriptif des Occidentaux comme rustres mais ne représentant pas une menace va être rapidement celui adopté par les Japonais. D'ailleurs, comme le souligne Yamamoto Shichihei, pour les Japonais de ces temps anciens, l'extérieur ne fut jamais véritablement une menace (Ben-Dasan 1989, 13), à l'exception de conquêtes mongoles qui ne parvinrent jamais à conquérir le sol nippon en raison notamment des *kamikaze* 神風, les « vents divins » des typhons. Le reste du *teppô-ki* n'accorde ainsi aux Portugais que peu d'intérêt, comparativement aux « tubes en métal » (*teppô* 鉄炮) qui fascinent les Japonais et que des armuriers vont rapidement reproduire en masse avec une vitesse étonnante : quelques décennies plus tard, c'est avec les premiers corps d'infanterie d'arquebusiers que Hideyoshi Toyotomi conquiert le pouvoir.

Le Japon s'ouvre donc au commerce des *nanbanjin* 南蛮人, les « barbares du sud » c'est-à-dire les Portugais, puis des *kômôjin* 紅毛人, des « hommes à poil rouge », c'est-à-dire les Hollandais. De même, l'arrivée des jésuites se fait sans accroc, et le christianisme se propage vite, passant de 125 000 convertis en 1582 à 700 000 en 1605 (Souyri 2010, 331). Même des *daimyô* 大名 comme Ôtomo Sôrin, seigneur du Kyûshû se convertissent. La ville de Nagasaki passe sous la seigneurie des Jésuites et devient la première cité chrétienne en Asie.

Mais l'ouverture n'est que de courte durée. Hideyoshi Toyotomi, après avoir soumis les seigneurs du Kyûshû, voit d'un mauvais œil ce qui lui apparait comme leurs alliés, les chrétiens et donc les Occidentaux. Dès 1587, il met fin à la possession de Nagasaki par les Occidentaux, fait interdire le commerce des esclaves que ces derniers avaient commencé, expulse les missionnaires, et impose des mesures protectionnistes. Les jésuites contrevenants paient le prix lourd : en 1597, 26 prêtres et fidèles sont crucifiés à Nagasaki.

Son successeur et protégé, Tokugawa Ieyasu, qui dirige une large partie du Japon de sa ville d'Edo, adoucit un peu les relations avec les jésuites pour un temps, en autorisant la construction d'une église dans la capitale. Mais cette accalmie est de courte durée en raison d'une méfiance croissante : en 1613, le christianisme est interdit dans tout l'Archipel. L'année suivante débute une inquisition où les chrétiens japonais sont traqués et contraint d'abjurer leur foi. C'est la politique du *fumi-e* 踏み絵 où les autorités obligent les villageois du Kyûshû à marcher sur des représentations du Christ ou de la vierge Marie. Ceux qui refusent ou hésitent sont exécutés. En moins d'un quart de siècle, le christianisme est quasiment éradiqué de l'Archipel, ne subsistant que des communautés de « chrétiens cachés » (*kakure kirishitan* 隠れキリシタン) dans les îles Gotô, menant leur culte dans des lieux secrets et dissimulant les rites sous un apparat bouddhique.

En à peine 70 ans, le Japon va progressivement se fermer à toute influence extérieure. La raison officielle est la crainte que les jésuites s'emparent du gouvernement et colonisent l'Archipel, à l'instar de ce qui se produit à la même période aux Philippines. Cette crainte est attisée par les Hollandais qui cherchent à évincer les Portugais et se rapprochent du *shôgun* Tokugawa avec lequel ils se prêtent aux jeux des ambassades, révérences et offrandes. L'autre raison est sociale : de nombreuses révoltes paysannes, sous la forme des « coalitions » (*ikki* 一揆) avaient eu lieu au Moyen Age, et Tokugawa craint de les voir réapparaitre avec l'aide des chrétiens. En 1637 par exemple, des « guerriers sans maîtres » (*rônin* 浪人), tous convertis au christianisme, s'emparent du château de Hara sur l'île d'Amakusun et créent une armée de 27 000 hommes. Tokugawa envoie des armées seigneuriales, et avec l'aide de navires hollandais qui bombardent le château des insurgés, reprend la place, et fait massacrer l'ensemble des insurgés. Suivra à Shimabara en 1639 une dernière révolte chrétienne, là encore écrasée. C'est le dernier acte de rébellion avant la mise en place d'une « Pax Tokugawa » (Souyri 2010, 323) strict, donc la manifestation la plus spectaculaire est le *sakoku*, la fermeture quasi-totale du Japon au monde extérieur.

Réinstaurer la mer

Se met en place alors une politique dite d' « interdiction de la mer » (*kaikin* 海禁). Ce n'est en effet qu'au XIXe siècle que cette politique sera dénigrée et renommé péjorativement *sakoku* 鎖国, le « pays enchaîné ». Cette politique vise en quelque sorte à réinstaurer la mer comme barrière impénétrable et sacrée du Japon. L'extérieur, pour les Japonais, c'est essentiellement la mer, cette frontière-lieu ambivalent qui a la fois nourrit et dévaste. Avec la montagne, ces deux lieux-frontières fonctionnent comme des « bouts du monde », des *érèmes* où n'habitent que les dieux, à la différence de l'*écoumène*[82], lieu où vivent les hommes :

> « Ainsi, la notion d'*oku* traduit une polarisation qui réfère le sacré à la nature : les dieux siègent au recès ultime de l'espace sauvage, au nadir de la culture. Une polarisation homologue fait de la mer l'origine d'un grand nombre de dieux. Cette homologie s'exprime directement dans la langue par le doublet *oku/oki* : le "fond" (de la montagne), *oku*, et la "haute mer", *oki*, proviennent de la même racine verbale. Ainsi, de part et d'autre de l'écoumène, la montagne et la mer bipolarisent le sacré […] Du reste, l'homologie de la montagne et de la mer, en tant que nadirs de la culture, est attestée par la correspondance des deux foyers de l'*oku* et de l'*oki* : dans de nombreux mythes, les *kami* qui descendent de la montagne vers les villages ont en effet la mer pour origine. C'est ce qu'en japonais ancien manifestaient les notions symétriques d'*unasaka* ("frontière maritime") et *iwasaka* ("frontière rocheuse") » (A. Berque 1986, 75).

Il s'agit donc pour Tokugawa de réinstaurer cette « frontière maritime » afin de préserver l'équilibre de l'écoumène japonais menacé par les Occidentaux. Le *large* (*oki* 沖) est une *marge* qu'il s'agit de refermer, tout comme *oku* 奥 constitue le *fond* de la forêt, la partie du sanctuaire menant au monde des *kami* où on ne peut accéder. Dès 1616, seuls deux ports, Nagasaki et Hirado, peuvent pratiquer le commerce extérieur. En 1635, la fermeture du pays s'accroit : le *shôgun* Tokugawa Iemitsu fait interdire à tout Japonais d'aller à l'étranger et ceux qui y sont déjà, notamment des colons aux Philippines, sont interdits de revenir dans l'Archipel. Le Japon se retrouve alors si coupé du monde que le *shôgun* ne s'informe de la

[82] Nous reprenons ici le dualisme érème/écoumène qui, pour Augustin Berque, est plus à même de décrire le rapport des Japonais à leur milieu que le dualisme nature/culture (A. Berque 1986). L'écoumène c'est la « terre habitée » (du grec *oikoumenê gê*, de *oikos* (« maison »)) et désigne l'espace habité par les humains. Au-delà, se distingue l'érème, l'« espace inhabité ».

situation internationale qu'une fois par an, via un rapport remis par le représentant de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales présent dans la seule implantation étrangère autorisée, Dejima 出島, un minuscule îlot artificiel construit dans la baie de Nagasaki, relié par un pont fermé d'un immense portail.

Le Japon connait alors une trajectoire historique particulière : celui d'un pays qui se développe, accède à certains éléments de la modernité tout en faisant le choix de s'isoler volontairement[83]. De plus, en parallèle de cette politique de fermeture, le *bakufu* 幕府 (gouvernement militaire, littéralement « gouvernement sous la tente ») oblige des « ambassadeurs » d'Ezo[84], de Corée et des Pays-Bas à lui rendre visite annuellement, habillés de leurs costumes traditionnels et munis de cadeaux. « La capitale devient ainsi, comme l'écrit Pierre-François Souyri, le centre d'un vortex national (avec le ballet des daimyô contraint à une résidence alternée à Edo) et international » (Souyri 2010, 351).

En procédant ainsi, le gouvernement militaire donne l'apparence à la population japonaise d'être devenu un petit Empire du milieu où tout le monde au-delà des mers se presse. Cela conduit les Japonais à développer l'illusion d'être un peuple *unique et supérieur* au reste du monde. Ce qui n'était qu'une stratégie à valeur interne pour les Tokugawa, devient au bout de deux siècles une réelle manière de se représenter et de représenter le monde extérieur :

> « Pendant plus de deux siècles, le Japon ne sera en contact avec l'Occident que par le seul vaisseau hollandais autorisé annuellement à Dejima. Les Japonais ont ainsi entièrement maîtrisé le processus de fermeture du pays. A aucun moment les Occidentaux n'ont été en mesure de s'y opposer réellement, ce qui permet d'entrevoir la réalité du rapport des forces entre Occident et Extrême-Orient au début du XVIIe siècle[85] » (Souyri 2010, 348-49).

Deux cents ans plus tard, les canonnières des « bateaux noirs » de l'Amiral Perry fonctionnant avec des moteurs à vapeur jamais vus au Japon, mettront fin à cet isolement par le sentiment d'une *infériorité unique* face au reste du monde, ce qui précipitera la Restauration impériale de Meiji, pour qu'à l'échec de 1854 succède le succès de 1868. Ainsi, l'isolement permet à la fois aux Japonais de renforcer leur sentiment d'unicité dans le succès, mais les fragilise aussi dans leur rapport au reste du monde, préparant les conditions de l'échec.

Pour les Japonais, l'Histoire prend sens avec la trame succès-échec qui semble être ainsi corrélée à ces moments d'ouverture et de fermeture sur l'extérieur *via* la mer. Or, cet enchainement d'ouverture et fermeture n'est pas nouveau et remonte à des temps quasi immémoriaux, peut-être même à cette période de transition géologique où l'arc continental japonais devient peu à peu un archipel. Cela laisse à penser que leur identité s'est forgée dans cette ouverture et fermeture alternée du pays sur l'extérieur. Jusqu'à peut-être même conduire à une vision de soi conditionnée par le regard extérieur.

---

[83] Ce repli volontaire d'un pays développé reste finalement un cas très rare, qu'on pourrait comparer dans le monde contemporain à la Corée du Nord. Mais la longueur de l'isolement, plusieurs siècles, en fait un cas unique parmi les grandes nations.

[84] Ancien nom d'Hokkaidô, avant sa colonisation complète au XIXe siècle.

[85] Sur ce sujet d'une relecture du rapport à l'Occident de l'Asie à cette période, on renvoie à l'ouvrage de Romain Bertrand « L'Histoire à parts égales » qui narre les premières rencontres entre Hollandais et Javanais au XVIe siècle à partir de sources indigènes (Bertrand 2011).

3.2.3 L'être-en-regard : un interprète imaginaire des analogies

Ce rapport à l'extérieur dans la construction d'une identité japonaise autour du principe d'unicité remonte en réalité plus loin dans l'histoire que l'arrivée des Occidentaux, et se noue en premier lieu dans le rapport à la Chine. Nous allons ici montrer plus en détails cette construction d'un regard extérieur pour faire sens, et la manière dont l'extérieur a été assimilé pour devenir l'interprète imaginaire agglomérant dans un interprétant, dont « Made in Japan » est un des noms possibles, des évènements analogues autour d'une classe d'échec.

La première description historique des Japonais dans un texte se fait de l'extérieur. C'est pendant la dynastie Han que les Chinois évoquent les habitants de l'Archipel comme étant les *Wo* 和 (*Wa* en japonais). Le Japon est alors encore dans une période de protohistoire où deux populations se partagent l'Archipel : à l'Est, toujours plus repoussés, des « chasseurs collecteurs potiers », la première civilisation de l'Archipel ayant pour particularité d'avoir développé la poterie avant l'agriculture, et pratiquant une forme de sylviculture (châtaigniers)[86]. C'est la civilisation Jômon qui persista de nombreux siècles. A l'Ouest, une nouvelle civilisation dite Yayoi, probablement issu de vagues migratoires de la péninsule coréenne, importe de nouvelles techniques comme la riziculture ou la métallurgie et devient hégémonique.

La civilisation chinoise, qui n'a pour l'heure que peu d'influence sur cet archipel, décrit les *Wa* comme des barbares, sans fort pouvoir centralisé, tatoués sur tout le corps, peints en rouge, pratiquant la polygamie et la guerre permanente :

> « Dans les mers qui baignent la commanderie de Le Lang il y a les Wo. Ceux-ci ont leur contrée divisée en une centaine de pays. Chaque année, ils viennent offrir des présents » (Souyri 2010, 45)

Certains historiens japonais n'hésitent pas à parler d'une première forme de *sakoku* pour décrire cette période de la protohistoire japonaise. L'isolement, relatif en raison de vagues migratoires, semble avoir du sens au niveau culturel : ainsi, la résistance d'une culture isolée Jômon sera très longue, avec l'élevage qui est peu pratiqué et une consommation du riz qui ne se démocratise réellement qu'au XVIIe siècle.

Bien que des échanges existent, l'isolement géographique a aussi constitué une barrière. Débutant en -11 000 avant J.-C., la période Jômon se situe durant la dernière phase de détachement de l'arc continental japonais et de sa transformation en archipel. Les lacs immenses se transforment peu en peu en mers – mer du Japon, mer intérieure – et selon les conditions climatiques certaines langues de terre s'ouvrent et se referment, laissant passer de nouvelles vagues migratoires. La civilisation Jômon se retrouve d'ailleurs de part et d'autre du détroit de Tsushima, du sud de la Corée et au Kinki (Kansai actuel). Comme un bateau à la dérive, le Japon se retrouve géographiquement et culturellement isolé du continent. Ainsi, « les hommes qui vivaient sur l'archipel ignorèrent longtemps la plupart des grandes innovations continentales : la métallurgie du bronze, l'élevage, l'agriculture sèche et bientôt inondée mettront plusieurs millénaires à franchir l'obstacle de la mer » (Souyri 2010, 25).

[86] Certains auteurs voient dans cette première étape de la civilisation « japonaise » la raison d'un attachement particulier des Japonais au monde de la forêt. Ueyama Shunpei a d'ailleurs forgé l'idée que la culture japonaise serait une culture laurisylvaine (*shôyôju-rin bunka* 照葉樹林文化), dont serait directement issu le *shintô* (A. Berque 1986, 113)

Un pays au levant de la Chine

Malgré cet isolement culturel qui se poursuit sur plusieurs siècles, à partir du VIIe siècle une « importation massive des éléments de la civilisation chinoise » (Souyri 2010, 17) marque le début de l'histoire pour les Japonais, et celui d'une identité complexe, se sentant unique mais explicable uniquement par l'extérieur. D'ailleurs, le nom même du peuple et du pays est choisi en fonction de la manière dont ils sont désignés par la Chine, l' « Empire du milieu » (中国) dont ils ne sont que la périphérie. Les Japonais reprennent d'abord ce nom de *Wa* 和, en prénommant leur monarchie le Yamato 大和 au VIe siècle. Celle-ci est déjà influencée par le modèle chinois avec l'utilisation des sinogrammes, l'étude du bouddhisme et du confucianisme par la Cour et l'apparition d'un embryon d'Etat.

C'est au VIIe siècle que le Japon se met réellement à l' « école de la Chine » (Souyri 2010). C'est le nom de « Soleil-Levant » dans le sens d' « origine du Soleil » (*nihon* 日本) qui est adopté, en prenant le point de vue de la Chine pour qui l'archipel à l'est se situe là où le soleil se lève chaque jour. Le *Nihon Shoki* (720) qui compile toute la lignée impériale à partir de la *kami* solaire Amaterasu 天照 fait de Temmu le premier « empereur » (*tennô* 天皇) du Japon, *tennô* désignant dans la pensée taoïste chinoise la plus haute divinité céleste. Certains historiens japonais s'interrogent même sur une possible parenté entre la lignée impériale japonaise et la famille royale en Corée d'alors.

En 646, la grande réforme Taika met en place, sur le modèle de la Chine, un Etat bureaucratique avec un système de codes (*ritsuryô sei* 律令制) directement inspiré de son équivalent chinois, de même qu'un système d'ères impériales. Un siècle plus tard, la première capitale du pays, la « Cité de la Paix » (*Heijô kyô* 平常京), qui deviendra plus tard Nara, est fondée sur un plan en damier similaire à *Chang'an* 長安, la capitale de la Chine de la dynastie des Tang.

L'influence religieuse et culturelle est tout aussi importante. Le bouddhisme qui avait bien été accueilli par la cour du Yamato, est élevé au rang de religion d'Etat. Le confucianisme imprègne également les nouveaux codes édictés. Même le *shintô* 神道, la « voie des dieux », souvent présenté par les nationalistes japonais à partir du XIXe siècle comme une religion autochtone pure, semble être en réalité une religion syncrétique née de la rencontre entre le taoïsme et diverses croyances locales de type animistes. Cela se reflète aujourd'hui encore dans son vocabulaire ou son apparat de cérémonie, comme nous l'a expliqué l'anthropologue Kimura Toshiaki.

D'une position qui aurait pu être un complexe d'infériorité vis-à-vis de la Chine, va naître la sensation d'avoir une culture unique, particulière, curieux hybride culturel voulu et non subi. Ce sentiment de supériorité est renforcé alors que les Japonais vont peu à peu se désintéresser de la Chine et refermer leur pays. A l'aube du IXe siècle, le Japon se renforce et transfère sa capitale à Heian-kyô 平安京, la « capitale de la paix et de la tranquillité » qui deviendra plus tard Kyôto. Le pouvoir se partage entre un pouvoir spirituel symbolique, l'Empereur, et un pouvoir politique incarné par le clan Fujiwara et l'aristocratie. Des aristocrates qui, comme le note Yoshioka Hiroshi, « étaient toujours en train de débattre sur l'esthétique, la sophistication dans la manière de voir le monde » (Yoshioka 2018).

Alors qu'en Chine, l'empire Tang se décompose, les Japonais se désintéressent de leurs anciens « maîtres » et s'autonomisent. Même la langue écrite semble s'émanciper avec la création de signes syllabaires *kana* 仮名 permettant une lecture en japonais des caractères

chinois, que ce soit par les *katakana* 片仮名 rigides créés par les moines bouddhistes ou les *hiragana* 平仮名 souples crées par les écrivaines de cour. En 894, le Japon ne prend même plus la peine d'envoyer une ambassade en Chine. En 907 la dynastie Tang s'effondre, suivi en 935 du Royaume de Silla dans l'actuelle Corée. Les Japonais se recentrent sur eux-mêmes et se désintéressent des hommes au-delà des mers, jusqu'à l'arrivée des étranges « barbares des mers du sud-ouest » en 1543.

De l'unicité de l'inférieur et du supérieur en rapport à l'extérieur

L'histoire de la construction d'une identité nippone est donc l'histoire d'une ouverture et fermeture cyclique sur l'extérieur. A chacune de ces phases viennent s'articuler un sentiment d'infériorité ou de supériorité en lien avec des échecs et des succès. Le succès tend à fermer la mer, tandis que l'échec tend à l'ouvrir.

Parfois cependant, l'ordre est inversé et l'ouverture de la mer est forcée. C'est le cas au XIXe siècle quand les Japonais réalisent pour la première fois que l'extérieur peut être une menace et qu'une simple fermeture ne suffira plus. Le pays qui s'était fermé et autonomisé de la Chine avait acquis une tranquille assurance de soi, une « excessive self-assurance » pour reprendre l'expression de Yamamoto Shichihei (Ben-Dasan 1989, 23). Enfermés dans leurs mers, développant une culture riche à tous les niveaux des couches sociales, les Japonais avaient acquis un *sentiment d'unicité dans la supériorité* dont le point d'orgue sera les écrits de Motoori Norinaga. L'ouverture achève ce cycle pour les plonger dans le *sentiment d'une unicité dans l'infériorité*, et déjà se profile pour eux l'objectif à atteindre : vaincre l'Occident, refermer la mer ouverte par les traités inégaux et revenir dans un cycle d'unicité dans la supériorité. L'identité japonaise, inexorablement, ne peut s'exprimer qu'a l'étalon de mesure du monde extérieur.

Pour mieux comprendre cela, il s'agit d'expliquer que l'unicité revendiquée des Japonais peut exprimer deux choses, selon que le Japon se situe dans des phases d'échecs ou de succès. En effet, ces phases semblent étroitement liées à un double besoin : le *besoin du regard extérieur* et le *besoin de se protéger de l'extérieur*. Ces besoins s'expriment sous la forme d'une alternance entre un sentiment d'être unique dans la supériorité vis-à-vis de l'extérieur ou unique dans l'infériorité vis-à-vis de l'extérieur. Le besoin du regard extérieur correspond à l'ouverture, tandis que celui de protection de l'extérieur à sa fermeture.

Les « bateaux noirs » de l'Amiral Perry et la défaite de la Seconde Guerre mondiale constituent sans doute des cas uniques puisque les Américains dépossèdent les Japonais de leurs choix d'ouverture/fermeture, ce qui explique sans doute leur prévalence dans la chaîne des analogues à Fukushima. Mais même dans ces cas d'ouvertures subies, vécus comme une crise traumatique, ils arrivent subtilement à maitriser le processus d'ouverture via la restauration impériale de Meiji ou l'engagement du pays dans un effort de guerre économique après la Seconde Guerre mondiale.

Il convient donc de rajouter ce mouvement d'ouverture/fermeture (O/F) articulé à l'unicité dans l'infériorité (UnInf) et dans la supériorité (UnSup) au tableau des analogues :

Yamato ---Heian---------Jésuites----------Edo----------Perry---------Meiji----------WW2

---------- NIVEAU DIACHRONIQUE----------

O	F	O	F	O	F	O
Crise	Succès	Crise	Succès	Crise	Succès	Crise
UnInf	UnSup	UnInf	UnSup	UnInf	UnSup	UnInf

Figure 10. Couplage des analogues aux cycles d'infériorité-supériorité et ouverture-fermeture (3)

Ce tableau a bien sûr ses limites et comme toute expérience de réalité, l'histoire nippone ne rentre pas parfaitement dans cette trame cyclique de crise/succès, ouverture/fermeture, unicité dans la supériorité ou l'infériorité. Certains évènements sont des points de rupture avec plus ou moins d'inertie, d'autres sont des phases de transition. Mais ce que nous voulons souligner ici est la manière dont les Japonais que nous avons interrogés se représentent les évènements de leur histoire, perçue dans un premier temps comme une « longue parade d'évènements déconnectés » (Ben-Dasan 1989, 53) auquel un sens est donné par la trame cyclique du succès/échec. De la même manière que la pensée analogiste crée de la continuité à partir d'une discontinuité première, la perception de l'histoire se construit en créant de la continuité à partir d'un temps perçu comme une « succession de présents » (Katô 2009), en vertu de successions d'analogues succès/crises. Cette manière de se représenter l'histoire est à mettre en parallèle à celle de l'Occident, plus téléologique, où les évènements prennent sens en ayant un début et une fin, avec un sens de l'histoire marqué par la marche du progrès et de l'accumulation[87].

Les périodes de fermeture sont des périodes où les Japonais cherchent à se protéger du regard extérieur, à s'isoler pour renforcer leur identité. Ce sont des périodes où ils sont comme « intimidés » (Yoshioka 2018) par l'extérieur et ressentent le besoin de refermer les mers :

> « YH: I think the main reason is protection, the **need of protection**, because they are afraid of opening up completely. *They need a protection*. The protection functions as a kind of uniqueness in both ways. » (Yoshioka 2018)

Ce « besoin de protection » s'exprime par exemple durant l'époque de Heian où les Japonais, après avoir été à l'école de la Chine, forgent une culture unique, sophistiquée, puis plus tard se convainquent de leur supériorité face aux « barbares » européens qui débarquent sur les plages de Tanegashima. Là encore, cette courte ouverture s'accompagne d'une remise en cause de certains dogmes et d'apprentissage de techniques nouvelles (arquebuses). Mais l'extrême rapidité de la conversion au christianisme, l'apparition de révoltes comme celle de Shimabara, convainc le pouvoir japonais de fermer l'Archipel. Et là encore, sans doute de manière plus forte en raison de la longueur de la fermeture, se forge une culture particulière que certains penseurs commencent à exprimer comme celle d'une culture unique et supérieure, à l'instar du philologue Motoori Norinaga :

> « YH: **Norinaga try to characterize a typically Japanese way of pick up the world and standard of beauty**, and values, as their own, **a kind of uniqueness**. So, I think it's very clear,

[87] C'est notamment cette vision de l'histoire qui prévaut dans les rapports d'enquête et le retour d'expérience.

> when every time the Japanese wants to create a uniquely Japanese concept, it is time when they are were kind of **intimidated by foreigners**. In the case of Edo period it was China, you know, classical China, not the contemporary China but the classical China, the Tang philosophy, and in a case of modern world, I think it is western culture. » (Yoshioka 2018)

Ouverture/Fermeture est un aller-retour permanent vers l'extérieur, pour en prendre des éléments, se jauger, puis retourner à l'intérieur bricoler une identité d'unicité à partir de ces éléments. Les matériaux proviennent de l'extérieur en grande partie mais la manière de les décomposer, de les réagencer est spécifiquement japonaise. C'est ce qu'exprimait clairement le slogan des réformateurs de Meiji, *wakon yôsai* 和魂洋才, « esprit japonais, technologie occidentale ». Ce qui est moins connu, c'est que cette expression est une version adaptée d'une maxime, extraite d'un recueil, le *kanke.ikai* 菅家遺誡 (« Testament de la Maison Sugawara »), datant de la fin de la période Muromachi, où son auteur, l'érudit et ministre Sugawara no Michizane préconisait déjà un « esprit japonais, technologie chinoise », *wakon kansai* 和魂漢才 (Collectif 2006).

A cet égard, le développement d'un bouddhisme zen proprement japonais avec Dôgen, l'apparition d'une littérature féminine s'émancipant de la poésie chinoise, dont le célèbre *Dit du Genji* (*genji monogatari* 源氏物語) de Murasaki Shikibu, ont été des précurseurs de cette culture revêtant les apparats de l'extérieur pour mieux exprimer les sentiments de l'intérieur. C'est d'ailleurs à partir de l'étude du *Dit du Genji* que Motoori développe son concept de *mono no aware* 物の哀れ, littéralement la « tristesse des choses », et qui signifie plus prosaiquement l' « émotion fugace des choses »[88]. Ce concept exprimant d'une autre manière une attention pour l'impermanence des choses, constitue pour Motoori la base de l'esthétique japonaise qui la distingue de l'esthétique chinoise[89].

Au demeurant, un certain nombre de nos enquêtés ont exprimé cette idée d'un sens esthétique complexe et unique difficilement compréhensible de l'extérieur. C'est le cas par exemple de Juraku Kohta, qui à propos du sens du péché et de l'excuse en japonais estime que « c'est très compliqué et incompréhensible pour les étrangers » (Juraku et Watanabe 2017). Egalement Kurokawa Kiyoshi, dans un propos rapporté par Yoshioka Hiroshi, et pour qui certains éléments de compréhension du « Made in Japan » seraient une évidence « mentale » pour les Japonais :

> « YH: And after that, Kurokawa was asked about that, from a reporter from the West, I don't know who was asking Kurokawa, but he was asked about the difference between the English version and Japanese version, and he answered, as I remember correctly, he answered that "well, what I said about Japanese, uniqueness of Japanese society was not necessarily for Japanese readers because it is **a kind of mental fact** [laughing], **a kind of known already**" » (Yoshioka 2018)

[88] On retrouve cet attrait pour la fragilité à l'ère moderne avec le terme bien connu de *kawaii* 可愛い qu'une simple traduction par « mignon » ne recouvre pas. En réalité, ce qui est ressenti par *kawaii* est lié en général à sa fragilité. D'ailleurs, il suffit d'ajouter le suffixe *–sô* そう pour obtenir un autre mot très commun au Japon, *kawaisô* かわいそう, dont le sens est proche de l'expression provençale « peuchère ».

[89] Il y a sans doute une part de vérité par ailleurs dans cet extraordinaire développement du sens esthétique japonais. On le retrouve dès la période protohistorique, avec le « paradoxe Jômon » tel que l'a exprimé l'archéologue Jean-Paul Demoule, à savoir une civilisation qui crée un art de la poterie extrêmement sophistiqué avant même l'agriculture (Souyri 2010, 15).

Yoshioka Hiroshi exprime cependant lui aussi l'idée que, pour les Japonais, le sens de la relation à la nature, c'est-à-dire l'assise esthétique de leur relation au monde, ne peut pas être pleinement comprise par les non-Japonais :

> « YH: I think most people still believe that Japanese aesthetics, they don't call it aesthetics, but the **Japanese unique way at looking at natural life is not possible for non-Japanese to truly understand**. That the normal perception. And so, usually they don't speak that way » (Yoshioka 2018).

C'est une idée générale qu'il rapporte mais qu'il semble faire sienne au fur et à mesure de l'entretien, notamment lorsqu'il critique certains auteurs occidentaux voulant exprimer quelque chose sur l'esthétique japonaise qui reste, selon lui, inexprimable :

> « YH: The western intellectuals like Augustin Berque, Donald Keene, like Japanese aesthetics and they explain very clearly, very convincingly how Japanese culture is so different of western ways of… But **normally Japanese people are not so clear about all those difference** [laughing]. They are so… I suppose most of people are happy to find western intellectuals to explain our own uniqueness because you know, instead of themselves » (Yoshioka 2018)

Comme le montre un autre exemple avec Juraku Kohta et Watanabe Rin, ce sentiment de supériorité en raison d'une culture complexe relève à la fois d'un sentiment réel chez les Japonais mais aussi d'une stratégie de fermeture à l'influence extérieure, d'une volonté assumée de « mystifier le Japon » aux yeux des étrangers :

> « JK: It's a mix of particular sentiment of Japanese people maybe. Sometimes people come with feeling of superiority of Japanese, and sometimes make it a little bit more, how to say *shinpiteki* 神秘的 ?
>
> WR: Mystify
>
> JK: Mystify! **Mystify Japan to the western people** » (Juraku et Watanabe 2017).

Le complexe d'infériorité se conjugue ainsi en réaction avec un complexe de supériorité qui s'exprime dans un sens esthétique toujours plus sophistiqué. Les périodes d'ouvertures, forcées ou choisies, expriment un besoin d'extérieur, c'est-à-dire que les Japonais abandonnent l'unicité de supériorité, pour une unicité d'infériorité, au moins temporaire, leur permettant par résilience de rebondir. L'exemple de l'arquebuse amenée par les Portugais en 1543 que nous évoquions plus haut est frappant. De l'étonnement même d'un des Portugais, Fernao Mendès-Pinto, il ne faut que quelques mois à des forgerons japonais pour en produire des centaines, puis des milliers quelques années plus tard[90].

A la veille de l'unification du pays sous le régime Tokugawa, les seigneurs de guerre en font un usage extensif sur les champs de batailles et certains historiens estiment que le Japon était le pays qui comptait le plus d'armes à feu au monde à cette période (Sabouret 2007). Quelques années plus tard, alors que le pays se referme sur lui-même, ces dizaines de milliers

[90] « Le seigneur de Tanegashima passait tout son temps à tirer de cette arquebuse et ses sujets en firent plusieurs autres sur le modèle de celle-ci... À notre départ [cinq mois et demi après], il se trouva qu'il y en avait plus de 600 dans le pays... En 1556, les habitants du Japon m'affirmèrent que dans la capitale du royaume de Bungo [aujourd'hui préfecture d'Ôita], il y en avait plus de 30 000. » (Sabouret 2007)

d'armes à feu sont détruites au profit du *katana* 刀, du sabre japonais. Ainsi, au sentiment unique d'infériorité que provoque la crise succède un effort considérable qui conduit rapidement le pays à un sentiment unique de supériorité.

La manière dont les Japonais ont adopté la technologie nucléaire relève du même processus. Par un retournement de situation extrêmement rapide, la technologie nucléaire responsable de la défaite du Japon en 1945, devient celle qui permet à l'Archipel d'avancer sur la voie du succès et du « miracle japonais » de l'après-guerre. Le sentiment d'infériorité provoqué par les bombardements atomiques du 6 et 9 août 1945 engendre la volonté de s'accaparer cette technologie, concrétisée dès la fin de l'occupation militaire américaine par la création d'une Commission à l'énergie atomique en 1953. Les réacteurs de Fukushima, l'une des toutes premières centrales du Japon à être construite, sont d'abord livrés clés en main par General Electric. Mais très rapidement, les constructeurs japonais Mitsubishi et Toshiba, par un transfert de technologie, produisent les réacteurs suivants. Ces réacteurs « Made in Japan », réputés de meilleure qualité exacerbent alors un sentiment de supériorité dans l'unicité qui sera finalement mis à mal par l'accident de Fukushima. Celui-ci a certes touché en partie les plus anciens réacteurs, dont ceux de General Electric. Mais la période de fermeture et du sentiment de supériorité dans l'unicité est rompue, le monde entier a les yeux rivés sur la catastrophe de Fukushima, obligeant les Japonais à se pencher désormais sur ce qui devient l'échec « Made in Japan ».

Cette habitude de se construire en fonction de l'extérieur, et plus encore du regard extérieur, a conduit le Japon à se forger une identité *vue de l'extérieur* dont la politique du *Cool Japan* fonctionne comme l'envers positif du « Made in Japan » selon Yoshioka Hiroshi. Pour lui, le « Cool Japan » est une « sorte de signe » qui indique aux Japonais que leur culture populaire a une valeur réelle en rapport à un extérieur qui la valorise (Yoshioka 2018). Ces défauts ou qualités qu'offre le regard extérieur des hommes au-delà des mers sont en réalité souvent les deux faces de même propriétés. Ce sont elles qui dans le raisonnement analogique permettent de rapprocher des évènements en vertu d'un ensemble plus vaste, le succès ou l'échec. Ce sont elles qui permettent de dire que E = E = E dans une suite sans fin d'analogues, ce qui donne le sentiment d'un « returning phenomenon » (Yoshioka 2018).

Il semble ainsi que deux types de phénomènes obligent l'ouverture et le besoin de regard extérieur : soit le monde extérieur fait irruption dans l'Archipel et provoque un *aggiornamento* maitrisé, soit une crise interne comme celle de Fukushima provoque un besoin de convoquer le regard externe. Seul le monde extérieur et les crises peuvent ainsi faire dévier le Japon d'une trajectoire.

En quelque sorte, le Japon durant certaines périodes d'isolement serait cette « société froide » décrite par Claude Lévi-Strauss, qui lors d'ouverture vers l'extérieur se réchaufferait au contact de « sociétés chaudes ». Par « société froide », Lévi-Strauss entend une société où le « milieu interne est proche du zéro de température historique » (Lévi-Strauss 1973, 40), c'est-à-dire plus exactement qui ne connaît pas de variation de température, et se poursuit selon un mouvement d'inertie, telle la mécanique d'une horloge. A l'inverse, les « sociétés chaudes », connaissent des variations de températures importantes, en raison d'intérêts divergents dans la société qui apparaissent au néolithique avec la séparation de la société entre maîtres/esclaves, puis en castes et/ou ordres et enfin en classes sociales, ce qui les fait fonctionner de la même manière qu'une machine à vapeur avec un principe thermodynamique :

> « [Les] sociétés “froides” par rapport à des sociétés “chaudes” [sont] comme des horloges par rapport à des machines à vapeur. Ce sont des sociétés qui produisent extrêmement peu de désordre, ce que les physiciens appellent “entropie”, et qui ont tendance à se maintenir indéfiniment dans leur état initial, ce qui explique d’ailleurs qu’elles nous apparaissent comme des sociétés sans histoire et sans progrès.
> Tandis que nos sociétés ne sont pas seulement des sociétés qui font un grand usage de la machine à vapeur ; au point de vue de leur structure, elles ressemblent à des machines à vapeur, elles utilisent pour leur fonctionnement une différence de potentiel, laquelle se trouve réalisée par différentes formes de hiérarchie sociale, que cela s’appelle l’esclavage, le servage, ou qu’il s’agisse d’une division en classes » (Lévi-Strauss et Charbonnier 1961, 39).

Bien sûr, le Japon aussi a connu une révolution néolithique, une division sociale importante selon divers modes de production[91], mais reste en son sein, des éléments d’une mécanique horlogère de société froide, d’une société fonctionnant sur un mouvement permanent que seule la crise ou l’irruption de l’extérieur sont capables de modifier. Lévi-Strauss reconnait d’ailleurs que ces concepts ne sont pas « absolus » et qu’ « il n’existe probablement aucune société concrète qui, dans son ensemble et dans chacune de ses parties, corresponde exactement à l’un ou l’autre type ». Mais comment ne pas reconnaître un peu de la société japonaise, lorsqu’il définit une société froide de cette manière :

> « La société [froide] essaie de se perpétuer comme une horloge où tous les rouages participent harmonieusement à la même activité » (Lévi-Strauss et Charbonnier 1961, 42).

On pourrait plus précisément définir le Japon comme occupant une place intermédiaire. Il s’agirait d’une société froide allant se réchauffer à intervalles réguliers au feu de l’extérieur : la variation de température lui permettant un dynamisme n’existant pas en son sein, mais en relation avec l’extérieur, par des phases successives de refroidissement et de réchauffement. Le rapport à l’extérieur ne serait ainsi plus une incidence mais en somme un élément constitutif et nécessaire à la société, lui permettant d’évoluer par changement de trajectoire et sans lequel, elle resterait dans une situation perpétuellement homéostatique. Le tableau des analogues, avec la présence d’une mécanique « froide » (FR) et « chaude » (CH) prend ainsi cette forme :

Yamato -----Heian---------Jésuites----------Edo----------Perry---------Meiji----------WW2

----------NIVEAU DIACHRONIQUE----------

O		F		O		F		O		O/F		O
Crise	CH	Succès	FR	Crise	CH	Succès	FR	Crise	CH	Succès	FR	Crise
UnInf		UnSup		UnInf		UnSup		UnInf		UnSup		UnInf

Figure 11. Couplage des analogues aux intervalles chaud-froid (4)

[91] Au demeurant, il est important de noter que l’Archipel est resté pendant longtemps fermé à certaines techniques agricoles et plus encore à l’élevage. Cette absence pendant plusieurs siècles d’élevage et de domestication, à l’exception du chien, puis du cheval importé par des vagues migratoires, expliquerait pour Yamamoto Shichihei l’absence de l’esclavagisme (Ben-Dasan 1989, 38). En effet, si celui-ci a pu exister durant certaines périodes, il fut de tout temps illégal au Japon et réprimé par l’Etat.

Nous touchons ici aussi à un élément synchronique, au moteur caché qui concerne aussi bien la société que les analogies qu'elle produit pour se raconter. Avant de développer cela, et pour conclure, explorons en quoi le rapport à l'extérieur comme définissant les analogues et l'ensemble de la société japonaise pourrait relever d'une sorte de perspectivisme à la japonaise fonctionnant comme un interprétant imaginaire des analogies « Made in Japan ».

Une ontologie se construisant « en regard »

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'hypothèse de départ conduisait à classer le Japon dans l'ontologie analogiste proposée par Philippe Descola, au même titre que la Chine ancienne. Or l'exploration des analogues de Fukushima nous a montré qu'une trajectoire historique très particulière au Japon conduisait les Japonais à définir et jauger l'ensemble des évènements de leur société, voire de leur identité, à l'aune d'un regard extérieur, ce qui introduit un élément dont l'analogisme descolien ne peut rendre compte.

Il y a dans cette manière de se définir quelque chose de similaire à ce que Michel Foucault appelle le « spectacle-en-regard ». Dans le tableau *Les Ménines* de Diego Vélasquez qu'il met en exergue en introduction de *Les Mots et les choses*, il observe qu'un renversement se produit en faisant du roi Philippe IV et son épouse l'attention de l'œuvre malgré leur absence, par un dispositif du spectacle environnant vu à travers leur regard, renvoyant vers le regard du peintre, de l'assistance, lui-même renvoyant son regard vers la position qu'occupent les souverains mais aussi, par une mise en abyme, le spectateur de l'œuvre :

> « Ce spectacle-en-regard, le premier coup d'œil sur le tableau nous a appris de quoi il est fait. Ce sont les souverains. On les devine déjà dans le regard respectueux de l'assistance, dans l'étonnement de l'enfant et des nains. On les reconnait, au bout du tableau, dans les deux petites silhouettes que fait miroiter la glace. Au milieu de tous ces visages attentifs, de tous ces corps parés, ils sont la plus pâle, la plus irréelle, la plus compromise de toutes les images : un mouvement, un peu de lumière suffirait à les faire s'évanouir. » (Foucault 1966, 29)

Il faudrait pour décrire le rapport à l'extérieur des Japonais, imaginer un dispositif similaire, où la volonté des personnes au centre, les Japonais, ne serait plus de donner une importance au spectacle de l'extérieur, mais d'aller chercher dans le regard de l'extérieur, le spectacle de soi-même. Ainsi, l'ontologie japonaise serait celle d'un « être-en-regard », se forgeant par le point de vue d'un extérieur. L'être-en-regard, c'est le reflet des souverains dans la pupille du « tourbillon des courtisans, des suivantes, des animaux et des bouffons » (Foucault 1966, 28). C'est ce peintre, extérieur à nous, qui nous fixe et fixe sur sa toile définitivement ce que nous sommes au moment où il peint. Pour les Japonais, des coups de pinceaux des Chinois les définissant comme des *Wa* 和, à l'AEIA pointant les échecs du « Made in Japan », se dessine en filigrane le portrait de ce qu'ils sont. Réticents à toute forme de substantialisme, leur identité ne peut exister qu' « en regard », c'est-à-dire dans une position relative à l'extérieur.

Ce regard extérieur est, nous le pensons, non seulement celui des étrangers, Chinois, Coréens, Portugais, Hollandais, Russes ou Étatsuniens qui se sont succédés aux portes maritimes de l'Archipel, mais aussi un point de vue qui n'est peut-être même pas nécessairement humain. Il est, à la manière dont se représente le monde certaines tribus amérindienne[92], un point de vue

[92] Il pourrait être passionnant d'explorer la culture japonaise comme étant tournée plus vers l'est et les peuples amérindiens, que vers l'ouest et la Chine. L'existence pendant plusieurs siècles, y compris après l'instauration

extérieur, ce que l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro nomme le *perspectivisme*. Par ce terme, il entend rendre compte d'une ontologie très particulière qui se retrouve dans l'ethnographie amazonienne où les humains se voient eux-mêmes comme humains et voient les animaux comme animaux, tandis que les animaux se voient eux-mêmes comme humains et voient les humains comme des animaux. L'exemple le plus célèbre étant le jaguar, qui perçoit l'humain comme un animal de proie, et son sang comme du *cauim* [une sorte de bière au manioc] (Viveiros de Castro 2014).

De ce perspectivisme, Viveiros de Castro tire la conséquence du relationalisme. Les réalités des points de vue différents sont non-seulement des réalités physiques de corps, au sens qu'elles font corps avec le monde qu'elles perçoivent, mais aussi des réalités existant *en relation*, l'une par rapport à l'autre. De la même manière qu'un père tire sa réalité de relations de parenté avec ses enfants[93], un poisson tire sa réalité, son être-en-regard en somme, de sa relation avec les humains. Autrement dit, l'être-en-soi est nié et remplacé par un être-en-regard.

Il y a chez les Japonais, dans cette manière de se définir par l'extérieur, quelque chose de similaire à cette pensée perspectiviste amérindienne. Dans l'un de ses premiers romans, « Je suis un chat » (*wagahai ha neko de aru* 吾輩は猫である), Natsume Sôseki fait le choix de représenter sa galerie de personnages, dont il fait partie, à travers le regard ironique de son chat, moquant les travers du monde des humains. Ce choix, pour Yamamoto Shichihei, s'explique par le fait que le Japon est un pays sans Dieu. On pourrait même ajouter *sans dieux*, puisque les *kami* que nous traduisons par dieux ou divinités par commodité, sont parfois traduits, notamment par des Japonais francophones, par « charge d'énergie du supramonde » (M. Suzuki 2001, 46). Cette absence de Dieu, de point de vue général sur le monde, conduirait les Japonais à trouver dans leur milieu des points de vue sur eux-mêmes, et errant d'analogue en analogue, c'est non au jaguar mais à son chat devenu « omniscient » que Natsume Sôseki abandonne la charge d'exprimer ce qu'il est :

> « The cat becomes a kind of ruling spirit; there are no gods in the book at all. In the Old Testament, God is the ruling spirit; and there are no cats. It is possible for Natsume to envisage a godless world overseen by an omniscient cat, whereas in the world of the Old Testament, the Divinity knows everything, though cats are notably lacking. These then are two completely contrasting interpretations of the world – one completely human and one governed by a godhead – and only a madman would attempt to live in both simultaneously » (Ben-Dasan 1989, 110).

N'ayant pas de religion monothéiste leur permettant d'avoir une sorte de manuel de secours en cas de crise, les Japonais, à la différence des Indonésiens comme l'explique Kimura Toshiaki[94], ne dispose que de deux choses : un milieu, leur fournissant des expériences tour à

---

d'une dynastie impériale, d'un peuple proto-mongoloïde, les *Emishi*, pratiquant des rites chamaniques proches des peuples de Sibérie, laisse penser à une parenté culturelle proche entre ceux qui ont colonisé le Japon *via* l'arc de l'archipel des Kouriles et ceux qui sont entrés en Amérique *via* le détroit de Béring.

[93] Dans le bouddhisme, ceci est exprimé par le paradoxe célèbre du père et du fils : « S'il n'y a point de père sans un fils, comment un fils pourrait-il venir à l'existence ? En l'absence d'un fils, point de père, en sorte qu'aucun des deux n'existe » (Nāgārjuna 2002, 48).

[94] KT: 皆同じ用に一つのシステムの中でそう言うアナロジーを、アナロジーっていうか、ええっと、災害を理解する時に宗教を使うんですよね。日本の場合そこまで協力ない！日本人**アナロジーを探してます**けど、宗教みたいの協力のシステムはないですから。

tour heureuses (« bienfaits de la nature ») ou malheureuses (« désastres naturels ») ; et une histoire, succession d'évènements là aussi heureux et malheureux. Ces derniers ne sont pas ressentis uniquement par l'expérience directe mais aussi vis-à-vis d'un regard extérieur.

Il est alors tentant, en nous replaçant dans une perspective sémiotique, de dire que le monde des signes au Japon, celui qui fait sens aux yeux des Japonais, se détermine par un interprète au-delà de la mer. Ce regard extérieur n'existe pas en soi, il s'agit bien d'un regard imaginaire, intériorisé, qui porte l'interprétant à l'échelle d'un collectif. L'argument « Made in Japan » sous-tend ainsi un *interprète imaginaire*, qui catégorise en retour l'appartenance d'un évènement comme échec ou succès d'une classe plus large mais jamais parfaitement bien définie de « Made in Japan ». L'important n'est sans doute d'ailleurs pas la véracité d'une telle causalité « Made in Japan » mais plutôt la croyance qu'elle fige, permettant une résilience rapide de la société.

* * *

En présentant l'origine diachronique du choix des analogues, nous avons montré qu'il se faisait dans un rapport à l'extérieur plus complexe que le seul face à face avec l'Occident. Partis du choc de la défaite de la Seconde Guerre mondiale, nous sommes remontés aux racines du rapport avec l'Occident, du *sakoku* à Meiji, puis nous nous sommes enfoncés dans l'histoire profonde, celle des temps immémoriaux où une identité japonaise s'est forgée, non seulement en regard de l'Empire du milieu, mais aussi sans doute dans une logique perspectiviste. Surtout, nous avons tenté de mettre en lumière que cet extérieur à l'objet creux « Japan » était un interprète comme support de l'interprétant d'un ensemble sémiotique bien plus vaste, distribuant les évènements historiques comme celui de Fukushima en vertu d'une catégorisation cyclique où s'enchaînent succès et échec, fermeture et ouverture, unicité dans le supérieur et dans l'inférieur.

Il s'agira pour nous désormais d'aller explorer non plus la trajectoire historique particulière du Japon, mais son rapport structurel au monde qui lui fournit les « moteurs » pour lier les analogues, ces *propriétés structurelles* que sont les couples mouvement/inertie et holisme/contre-holisme.

(On utilise la religion quand il s'agit de comprendre le désastre. Dans le cas du Japon, il n'y pas vraiment cette aide. C'est parce qu'ils n'ont pas cette sorte de système d'aide religieux que les Japonais **cherchent des analogies**) (Kimura 2018).

3.3 – La circulation du monde comme base esthétique aux analogies

L'analyse diachronique nous a permis d'affiner le rapport à l'extérieur qui se joue dans la succession des succès et des échecs au Japon, et les propriétés de surface liées. Les analogies sont ainsi posées à partir d'un « regard » externe qui joue le rôle d'un interprète imaginaire. Cette description ne suffit pas cependant à expliquer le cœur de la dynamique à l'œuvre dans cette succession.

Pour comprendre les rapports internes qui structurent ces analogies, il faut se plonger dans la strate la plus profonde à toute logique, celle qui en constitue sa base, c'est-à-dire pour Peirce l'esthétique. Rappelons que chez Peirce, l'esthétique est le substrat de la logique car la recherche de la véracité d'un raisonnement tend vers le plaisir esthétique de la conformité d'une représentation à son objet se vérifiant par sa conséquence.

Dans un premier temps, nous aborderons la culture du Japon par l'expérience récurrente des désastres naturels de tout ordre qui ont façonné une esthétique particulière de circulation cyclique du monde. Cette première approche permettra de dégager des concepts proprement japonais liés à une zone liminale du désastre expliquant le sens de l'inertie/mouvement (3.3.1).

Dans un deuxième temps, nous verrons à partir des sagesses extrême-orientales importées, reformulées en lien avec l'expérience du désastre, que cette circulation du monde est un cycle basé sur une notion essentielle, le vide, qui lie de manière paradoxale les choses et les êtres dans un espace-temps particulier. Cette description mettra en lumière le sens de la propriété structurelle du contre-holisme, ainsi que de son articulation à l'inertie (3.3.2).

Enfin dans un troisième temps, nous tenterons de montrer que cette perception fluctuante d'un monde sans Un, ouvre la voie à une rationalité non-causale, puisque dépassant la notion d'espace-temps propre à l'Occident, et que cette rationalité s'incarne en dernier ressort dans une esthétique du cercle. Ayant achevé une redéfinition de l'ontologie japonaise, nous définirons l'onto-logique qui en découle et de laquelle surgissent les analogies de type « Made in Japan » (3.3.3).

3.3.1 L'expérience récurrente des désastres : inertie/mouvement

Pour les Japonais, et à la différence de beaucoup de peuples, le risque n'est pas perçu comme extérieur à leur monde mais présent en permanence aux abords de leur écoumène, dans les fureurs de la mer ou les grondements de la terre. L'extérieur a si peu été perçu comme une menace que pendant longtemps il n'y eut ni fortification autour des villes ou ni stratégie unifiée permettant de se prémunir contre des invasions extérieures (Ben-Dasan 1989, 13). Il faut attendre les invasions mongoles du XVIe siècle pour que des fortifications soient construites près du port de Hakata dans le Kyûshû, mais il s'agit de constructions temporaires et tactiques de défense. De la même manière que les dizaines de milliers d'arquebuses seront détruites à l'époque d'Edo, les fortifications seront laissées à l'abandon après la fin des invasions mongols. Comme le dit un proverbe au Japon, « l'eau et la sécurité ne coûtent rien » (Uranaka 2010, 9).

Les craintes des Japonais ne se portent donc pas sur ces « personnes du dehors » (*gaijin* 外人) mais sur les désastres naturels qu'une expression populaire énumère ainsi : les tremblements

de terre, l'orage[95], l'incendie et le père (*jishin kaminari kaji oyaji* 地震 雷 火事 親父). Cette expression vise bien sûr à souligner la crainte que peut inspirer le père ou l'homme en tant que chef de famille. Mais elle révèle aussi les trois désastres naturels qui inspirent le plus de crainte, dans un ordre décroissant : le tremblement de terre et donc les tsunamis ; l'orage et donc les typhons ; l'incendie qui avec des constructions en bois a souvent par le passé détruit des villes entières[96]. Face à ces risques imprévisibles, les Japonais ont appris à être résilients et à se relever toujours après un désastre, comme si un nouveau cycle s'enclenchait.

Les exemples que nous allons donner ici concernent les désastres au sens large, et concernant le 11 mars 2011 nous nous intéresserons ici aux désastres naturels et plus particulièrement au tsunami qui a frappé les côtes du Tôhoku. Nous pensons que l'accident de la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi vient s'imbriquer dans une tradition de résilience face au désastre. La rupture épistémique qu'il introduit en tant que contamination d'un nouveau type, et l'inefficacité de stratégies de résilience traditionnelles seront évoquées au chapitre 4.

Ici, nous nous intéresserons à un rapport esthétique au monde spécifique qu'a provoqué l'expérience récurrente des désastres naturels. Nous verrons que d'une part cela a engendré des rites de purification et de régénération dans la religion *shintô*, ce qui suggère un rapport cyclique au monde que la catastrophe vient conclure. Et que par ailleurs, les Japonais ont développé un rapport à cette nature dévastatrice sans animosité, symbolisé dans la culture populaire par de nombreux mythes du « Monstre-désastre ». Enfin, nous nous intéresserons à la fonction des analogies du désastre comme explication à visée rassurante.

Contrairement à l'accident nucléaire de Fukushima Daiichi, le tsunami du 11 mars 2011 ne fut pas un évènement si inimaginable pour les Japonais et en particulier les habitants des côtes du Tôhoku. Concernant la région du Sanriku[97], il y a eu en moyenne un tsunami tous les 40 ans durant les 115 dernières années, et un tous les 46 ans durant les 1000 dernières années (Ueda et Torigoe 2012, 22‑23). De plus, parmi ces tsunamis, certains ont eu l'ampleur de celui du 11 mars. On peut citer le tsunami de Meiji-Sanriku (1896) qui fit 21 953 morts, soit plus qu'au 11 mars 2011, et celui de Shôwa-Sanriku (1933) qui fit 3064 morts.

Vivre au Japon, et en particulier dans la région de Tôkyô, apprend à s'accommoder de la survenue erratique de tremblement de terres ou cyclique de typhons. L'expérience récurrente de ces évènements inspire bien évidemment la crainte, mais cela n'a pas empêché les Japonais de développer des stratégies visant à vivre avec, que ce soit en s'y préparant ou en pratiquant des rites une fois le désastre survenu permettant un retour à la normale. En effet, ont été observés après la triple catastrophe du 11 mars, des rites de purification et de régénération des éléments. Les sociologues Ueda Kyoko et Torigoe Hiroyuki, à partir d'entretiens avec les

[95] L'orage englobe en fait également les tempêtes et typhons qui ravagent l'Archipel à intervalles réguliers (Ben-Dasan 1989, 16). Une association qui se reflète dans le *Kojiki* avec les deux frères Fujin et Raijin, les *kami* du vent et de l'éclair, engendrés dans le monde souterrain par Izanami et souvent représentés ensemble. De même, Susanoo 須佐之男, *kami* de la mer et de la tempête, le frère cadet de la déesse solaire Amaterasu, mère originelle de la dynastie impériale, semble lui aussi associer les éléments des tempêtes et orages (Anonyme 1997) .

[96] Le paradoxe étant que ces constructions en bois ont pourtant l'avantage de mieux résister aux séismes par leur flexibilité et les méthodes de constructions, notamment la séparation des fondations de la structure (Observation personnelle 2014) (Pelletier 1991, 224).

[97] La région du Sanriku comprend les préfectures actuelles d'Aomori, d'Iwate et de Miyagi. Bien que n'ayant plus de valeur administrative, le nom reste d'usage pour évoquer les côtes de ces préfectures souvent soumises à d'importants tsunamis.

habitants d'un petit hameau de la baie de Moune, près de Kesennuma, ont montré que les habitants pratiquaient un certain nombre de rites de purification et de régénération de la mer, après le 11 mars 2011, avant de retourner pêcher en mer ou pratiquer l'ostréiculture (Ueda et Torigoe 2012).

Une base de données sur les pratiques religieuses avant et après le 11 mars 2011 établie par des chercheurs de l'université du Tôhoku dont fait partie Kimura Toshiaki, montre que ces rites ont été massivement pratiqués[98]. Kimura Toshiaki dans son observation de terrain montre cette même pugnacité à mener des rites après le 11 mars 2011, y compris dans des situations rendues extrêmement compliquées par la catastrophe. Il s'est intéressé à la réorganisation d'évènements religieux, notamment le festival Oshiogori 御潮垢離 du sanctuaire Kumano du village de Miyazaki (Kimura 2016). Cet évènement qui a lieu tous les 20 ans, consiste à transporter un *mikoshi* 神輿, un « sanctuaire portatif », contenant un « objet divin » (*go shintai* ご神体) sur 40 km entre le sanctuaire de Kumano et le port de Hamaichi, pour immerger l'objet dans l'océan[99]. Ce type de rite nommé « rites de descente à la mer » (*hamaori shinji* 浜降り神事) est très fréquent dans le Tôhoku, notamment dans la préfecture de Fukushima où sont organisés pas moins de 123 festivals *hamaori*[100].

Après avoir été annulé en avril 2011 en raison de la destruction du port de Hamaichi, le festival Oshiogori fut finalement organisé en 2013 dans un contexte difficile (disparition de certains artefacts sacrés, fin de la lignée d'une famille jouant un rôle légendaire dans cet évènement, réorganisation administrative, disparition des trois-quarts des paroissiens, et modification même de l'accès à l'océan)[101]. Reprenant les quatre fonctions du rite post-désastre développées par Susanna Hoffman, Kimura explique la persévérance à vouloir organiser ce festival malgré tout, par la nécessité d'un rituel permettant successivement d'admettre le désastre, d'évacuer la peine, de mettre fin au questionnement et de servir de lien au redémarrage d'un nouveau cycle[102]. Citant un article d'Ueda, il indique que ces rites visent à « réintroduire le rythme circulaire du temps que la communauté affectée avait avant le tsunami » (Kimura 2016).

Plus récemment, la fin de l'ère Heisei en 2019 a été l'occasion au Japon de faire le bilan de ces années marquées par la crise économique de la décennie perdue et l'accident nucléaire de Fukushima. Ceci explique sans doute aussi pourquoi Funabashi Yôichi englobe l'accident du 11 mars 2011 dans ce qu'il appelle les « décennies perdues » (*lost decades*). Comme le renouveau d'un cycle, l'ère Reiwa permet de mettre derrière, au moins symboliquement, les échecs du cycle précédent. D'ailleurs, si le changement des ères impériales depuis Meiji est calqué sur la mort ou le changement d'Empereur comme avec Heisei en 2019, il n'était pas

[98] http://mukeidb.cneas.tohoku.ac.jp/TopPage?5

[99] La purification par immersion dans la mer semble être une pratique très ancienne, existant avant toute influence de la Chine (Yoshie 1995).

[100] Cette descente d'un objet, réceptacle d'un *kami*, de l'érème des montagnes vers l'érème de la mer semble liée à la croyance que les *kami* vivent dans les montagnes mais viennent originellement des mers et doivent y retourner régulièrement (A. Berque 1986, 75). Le cycle de 20 ans est cependant plus rare et semble lié par sa durée au cycle du sanctuaire le plus sacré du Japon, le sanctuaire d'Ise, où les bâtiments contenant les artefacts de la divinité solaire Amaterasu sont détruits et reconstruits tous les 20 ans dans une cérémonie appelée *Shikinen sengû* 式年遷宮, et ce depuis le VIIe siècle. Cette tradition n'est pas unique, et la plupart des temples et sanctuaires au Japon font l'objet de « reconstruction périodique » (*shikinen zôtai* 式年造替) (Katô 2009, 124).

[101] On peut voir une vidéo de cet évènement à cette adresse : https://youtu.be/s5LV5n90unw

[102] Ces quatre fonctions du rite du désastre ne sont pas sans rappeler les quatre nobles vérités dans le bouddhisme (Depraz, Varela, et Vermersch 2011, 296).

rare avant et notamment pendant l'antiquité de changer le nom d'une ère après un séisme, sans doute pour, conformément à l'étymologie du terme pour changement d'ère, « changer le commencement » (*kaigen* 改元).

Les rapports d'enquête qui ont été menés sur l'accident de Fukushima peuvent aussi, dans le contexte japonais, être interprétés comme assurant la fonction d'un rite. Le rapport d'enquête donne ainsi corps à l'accident : il dessine les contours de l'évènement, montre ses origines et agissements, et promet en édictant des leçons que justice lui sera faite à l'avenir. Il permet de faire le deuil de l'évènement, car en le nommant il l'achève par la même occasion. En en faisant le récit, il l'acte dans une temporalité de l'écrit qui est celle de la mémoire et du passé. Il contribue à recréer un imaginaire donnant l'illusion du contrôle par les institutions et renforçant à nouveau leur légitimité. La fonction secondaire d'un rapport d'enquête, cachée mais paradoxalement la plus efficiente, est ainsi de réduire l'anxiété publique créée par la catastrophe (Gephart 2007; Brown 2000). Si ces constatations restent aujourd'hui cantonnées aux champs des études des sciences et technologies (STS) ou sciences de gestion dans la recherche occidentale, elles prennent une teneur particulière au Japon tant le pays est imprégné de rites de résilience aux désastres.

Ainsi, de la même manière que les rites *shintô* permettent de réintégrer l'évènement catastrophique dans une temporalité cyclique et d'annoncer la régénération des choses à venir, le rapport d'enquête réécrit le récit d'un cycle menant à l'accident, annonce la venue d'un nouveau cycle vertueux, et permet par cet imaginaire à la société de surmonter la catastrophe et d'agir :

> « The inquiry can be viewed as a cathartic ceremony that produced a mythical report to help society enact fantasies of control to cope with mysterious events » (Gephart 2007, 135).

C'est dans cette direction que semble aller Juraku Kohta en suggérant que leur but n'est pas la recherche de la cause mais la satisfaction rassurante pour la population d'une explication simple, renvoyant à la propriété structurelle P « familière », et annonçant en filigrane la poursuite de la circulation des choses.

De cet éternel retour au même, les Japonais se sentiraient rassurés. Kimura Toshiaki ne dit pas autre chose lorsqu'il explique que pour les Japonais « un évènement nouveau qui se produit, c'est un évènement ancien qui se répète » (新しいなにか起こった時に, それを昔のことが起きてたっていう) (Kimura 2018), une phrase qui à elle seule pourrait définir le raisonnement analogique entendu au sens large comme « cœur de la pensée » (Hofstadter et Sander 2013).

L'autre élément intéressant relevé par ces chercheurs travaillant sur la réaction des habitants de Moune après le désastre, est leur volonté de retourner vivre sur la côte, en dépit du danger – une des familles a même eu sa maison détruite en 1896, 1933 et 2011 – et des avertissements – de nombreuses pierres-stèles parsèment les rivages pour garder en mémoire la hauteur d'un tsunami[103]. Pour les auteurs cela s'explique par un rapport qui peut sembler ambivalent à la mer, mais qui ne l'est pas pour les habitants. Eux ont intégré culturellement que la mer était à la fois nourricière et destructrice. Pour ces habitants, la richesse de la mer et

[103] Ce qui est vrai pour les zones touchées par le tsunami, l'est moins pour celles touchées par la contamination radioactive. Depuis la réouverture de certains villages suite à une décontamination, divers sondages montrent un faible retour des réfugiés. A Iitate, de l'aveu même de Hatamura Yôtarô pourtant partisan de la décontamination, ils ne sont que 6% à être revenus (Hatamura 2018).

son caractère destructeur sont les deux faces d'une même pièce, et ils savent que l'une ne va pas sans l'autre. Ils ont par ailleurs refusé que ce lien ontologique soit brisé récemment, en refusant la construction d'une digue de 15 mètres de haut dans leur baie (A. Berque 2019). Comme le note Kimura Toshiaki, il n'y a pas au Japon d'animosité envers la nature, y compris lorsqu'elle est destructrice[104]. Et cela s'observe par exemple avec la bienveillance avec laquelle les Japonais représentent le silure géant (*ô-namazu* 大鯰), situé sous l'Archipel et qui, par ses mouvements, fait parfois trembler la terre.

Sympathie pour le monstre-désastre : namazu et mushi – 門入

L'ère Ansei qui débute dans le calendrier grégorien[105] en 1854 est marquée par de nombreux troubles au Japon. L'apparition des vaisseaux de l'Amiral Perry dans la Baie d'Edo est une des facettes que nous avons déjà évoquée. La même année, et l'année suivante, en 1855, se produisent de graves tremblements de terre dans la capitale des Tokugawa. Après le second séisme, circulent dans la capitale Edo en partie détruite des centaines d'estampes d'un type nouveau : les *namazu-e* 鯰絵, les « images du Namazu », parfois appelées aussi les *jishin-e* 地震絵, les « images du tremblement de terre ».

Le *namazu* 鯰 est un silure du Japon (*silurus asotus*), connu aussi sous le nom de silure de l'Amour en raison peut être de l'étymologie du caractère, signifiant littéralement « poisson pulsionnel »[106]. C'est un poisson d'eau douce qui a la particularité de rester au plus profond des rivières pour se nourrir dans la vase et les sédiments. Cette particularité explique sans doute le mythe qui lui est associé, celui d'un « silure gigantesque » (*ô-namazu* 大鯰) qui se trouverait sous le Japon et dont les mouvements erratiques, en particulier quand il est énervé, provoqueraient les tremblements de terre.

Le mythe est composé en fait d'un triptyque, représenté sur les *namazu-e* : le *Namazu* qui s'agite et provoque des tremblements de terre, est calmé par *Kashima*, le dieu du tonnerre[107], à l'aide d'une immense « pierre-pivot » (*kaname ishi* 要石) qu'il lui écrase au-dessus de la tête pour le bloquer. Malgré cette action, des tremblements de terre se produisent encore, parfois en raison du Namazu qui se débat, d'autre fois en raison d'une absence de Kashima. Chaque année en effet, au dixième mois, les dieux se rendent à Izumo pour palabrer. Le départ de Kashima autorise alors le Namazu à se débattre à nouveau, provoquant des séismes. C'est

---

[104] « KT:　では、あの、ええっとー、例えば海と自然見たいなのよく使われますよね。えー、あの、何て言ますかね、自分たちいつも恵みを垂れて呉れた自然だから、この自然のこと恨まないなんか在りましたね、海を恨まないのこと。
(KT: Eh bien, euh, par exemple la mer ou la nature sont très utilisés [comme analogies]. Hmm, comment dire, parce que la nature nous accorde toujours gracieusement des bienfaits, il n'y a pas eu de ressentiment envers la nature, pas de ressentiment envers la mer) (Kimura 2018).

[105] Le calendrier luni-solaire chinois a été en vigueur au Japon jusqu'à l'adoption en 1873 du calendrier grégorien. L'utilisation de ce calendrier luni-solaire s'explique par des raisons agricoles principalement, le cycle du temps étant très fortement corrélé au cycle agricole (Ouwehand 1964).

[106] Un certain nombre de chercheurs adoptent plutôt la traduction de « poisson-chat », catégorie plus large que les silures. Nous préférons le terme de silures, d'une part car c'est une traduction plus rigoureuse et d'autre part car le mot ouvre un imaginaire particulier, celui de gigantesques poissons d'eau douce en Europe, se cachant au fond des rivières, agressifs, et donc plus adéquats à l'image du Namazu.

[107] Kashima Daimyôjin est le dieu local du sanctuaire Kashima Jingu, et il semble qu'il ait été associé par quelques propriétés communes – Ouwehand évoque la mer – au dieu du tonnerre Takemikazuchi, *kami* présent lui dans le panthéon du *Kojiki* et du *Nihonshoki*.

cette explication qui fut donnée en 1855, précisément parce que le séisme se produisit au dixième mois de l'année.

De manière tout à fait étrange, et comme le fait remarquer Ouwehand qui a publié la plus complète étude à ce jour sur les *namazu-e*, les estampes n'expriment aucune rancœur pour le Namazu et au contraire même ont pour lui une franche sympathie (Ouwehand 1964). L'aspect ambivalent du Namazu a des racines profondes. Ouwehand évoque à ce sujet une contradiction assumée qui prend la forme d'une « harmonie du contraste » (*contrast harmony*), avec le Namazu apparaissant comme « both destroyer and restorer, hated and adored, and as ravager of life and nourisher of life » (Ouwehand 1964, 8).

Certaines estampes ne laissent aucun doute sur cette contradiction assumée du Namazu comme destructeur et protecteur. Dans un des *namazu-e* mis en exergue par Ouwehand, le Namazu est représenté coincé dans un *okebuse*, une baignoire renversée[108], avec un *kaname-ishi* le bloquant. Une autre namazu, déguisée en prostituée, lui emmène discrètement une gourde, à travers une ouverture. Cette analogie triviale avec le monde de la prostitution[109], qui s'amuse à jouer des codes du mythe[110], s'accompagne d'un titre et d'un texte troublant par la double, voire triple lecture qu'elle autorise. Le titre – *Hiyoku no kadonami* 火夜苦の門並み – évoque une « tournée des maisons (closes) dans une nuit de souffrance enflammée ». Mais *hiyoku* (« nuit enflammée ») peut aussi prendre le sens par métonymie de « fertilité » (*hiyoku* 比翼) au sens de fécondité et richesse du sol. Ce mot de fertilité qui renvoie à l'idée d'un renouvellement du monde est renforcé par un autre élément dans le texte : le mot de tremblement de terre, *jishin* 地震, est ici écrit avec les caractères 地新, prenant le sens alors de « Nouvelle terre »[111] (Ouwehand 1964, 10).

Cette idée que le séisme augure une nouvelle terre se retrouve ainsi dans la plupart des *namazu-e* et constitue à elle-seule pour un esprit aristotélicien un problème insolvable : comment un objet peut être une chose et son contraire ? Cette contradiction est pourtant intégrée dans les traditions métaphysiques d'Extrême-Orient comme étant un des éléments du tétralemme, censé représenter toutes les combinaisons possibles de la logique humaine. Un exemple l'illustre bien : le Namazu est souvent représenté au côté du dieu du tonnerre mais aussi du dieu du feu. Sur un *namazu-e*, il prend même la forme hybride d'un Namazu enflammé, sur le toit d'une maison, vénéré par la foule, sans doute car dans des traditions plus anciennes, c'était le dieu du feu qui était responsable des séismes via ses mouvements (*kajindô* 火神動) (Ouwehand 1964, 18). Cette trinité apparaît dans un jeu de mains (*ken* 拳), où les places selon qu'on perd ou gagne sont interchangeables. On peut alors être tour à tour,

[108] Le *okebuse* était une punition infligée aux clients des prostitués n'ayant pas payé, pratiquée dans le quartier de prostitution Yoshiwara à l'époque d'Edo. Il consistait à enfermer le mauvais payeur sous une baignoire en bois renversée, au bord de la route, avec une petite ouverture pour que les passants l'humilient en se moquant de lui.

[109] Le choix de la scène théâtrale du monde de la prostitution n'est peut-être pas si trivial que ça, car dans une mise en abyme il est aussi « un être social ambigu, à la fois sacré sur la scène et pollué dans la vie » (Yamaguchi 1973, 336)

[110] Le thème des *namazu-e* connait quelques variantes : le dieu Kashima est parfois remplacé par Ebisu, le dieu des pêcheurs, qui maîtrise le Namazu à l'aide d'une gourde (*hyôtan* 瓢箪)

[111] Toutes les transcriptions en japonais sont de nous, le livre d'Ouwehand n'en donnant que des transcriptions en *romanji*. Concernant cette lecture de « Nouvelle Terre », nous n'en avons pas trouvé la trace dans le texte en japonais qui accompagne l'estampe. Nous faisons cependant le choix de faire confiance sur ce point à Ouwehand, la lecture des textes calligraphiés étant malaisée et sa description rigoureuse de l'estampe et du texte ne laissant peu de place à une erreur de sa part.

dieu protecteur ou dieu destructeur, tous ces rôles se retrouvant comme superposés, échappant à des logiques de temps et d'espace, et se fondant dans un pur rapport esthétique au monde. D'ailleurs, ces jeux sont appelés *jishin-ken* 地震拳 (« jeu du tremblement de terre ») ou *yo-naoshi ken* 世直し拳 (« jeu de la restauration du monde ») : la destruction du monde ainsi n'est pas *à l'origine* de son renouvellement, elle *est* son renouvellement.

La causalité de type « A donc B » suppose des catégories bien définies qui semblent manquer souvent face aux désastres. En prenant l'exemple de l'accident de Fukushima et du rapport d'enquête de l'AIEA réaffirmant la nécessité d'appliquer son cadre normatif, on a pu par exemple mettre en lumière un paradoxe, celui d'un méta-système intervenant pour pallier les failles d'un système tout en niant la survenue de ses propres failles par une croyance en l'infaillibilité de son propre système (Guarnieri et Travadel 2020). En l'absence de catégories bien définies, la causalité change de nature, voire se dissout entièrement dans une esthétique qui à la fois, au sens peircien, soutient la logique, mais aussi autorise dans le cas japonais, ce type de rapport ambivalent au désastre[112].

L'ambivalence se retrouve dans diverses figures métaphoriques au Japon et notamment chez les « ancêtres » du Namazu, les entités qui occupaient sa place symbolisant le tremblement de terre. Certains textes de l'antiquité nippone évoquent le « dieu du séisme » (*nai no kami* ないの神) que les habitants craignaient et vénéraient lors de « festivals du tremblement de terre » (*jishin sai* 地震災) (Ouwehand 1964, 18). Il est le plus souvent représenté sous la forme d'un serpent-dragon géant sur lequel repose toutes les îles du Japon. Les premières cartes du Japon représentent ainsi systématiquement les différentes provinces et îles comme entourées *et* sur le corps du dragon, son corps lui-même étant à l'origine des premières mers entourant l'archipel. Son corps semble alors comme provoquer des dégâts mais aussi protéger l'archipel du monde extérieur. Il forme un *ouroboros*, une image que l'on retrouve dans de nombreuses cultures et qui représente le cycle. Son mouvement provoque le désastre, l'ouverture, le sentiment d'infériorité, en un mot le *kegare* comme chevauchement du pur et l'impur dans le sacré, tandis qu'en se refermant l'équilibre est rétabli, le sentiment de supériorité peut s'épanouir, en un mot c'est le *yo naoshi*, la restauration du monde.

D'autres figures métaphoriques de l'ambivalence parsèment le panthéon des créatures au Japon. Le singe par exemple, occupe tour à tour au fil des siècles, la place de médiateur entre humains et monde sacré, puis de bouc-émissaire, menaçant par son ambivalence – un pied dans l'humanité, l'autre dans l'animalité – l'ordre entre sacré et profane (Ohnuki-Tierney 1987b). Par ailleurs, certains textes évoquent un *mushi* 虫 à l'origine des séismes, et Ouwehand suppose qu'originellement le monstre-désastre pouvait être représenté par une libellule géante, dont la larve se dit *namazu mushi* 鯰虫 en japonais.

En fait, il y a tout lieu de penser selon nous que le Namazu entre dans la catégorie très large des *mushi*, dont l'ambivalence même de leur groupe définit leur nature. Dans le Japon contemporain, les *mushi* 虫 sont une ethnocatégorie qui désigne principalement les insectes. Mais en réalité, les *mushi*, dont le *kanji* représentait originellement un serpent enroulé sur lui-même, est un groupe d'animaux beaucoup plus large, rassemblant des arthropodes, des mollusques, certains invertébrés, des amphibiens et des reptiles, c'est-à-dire tout aussi bien les serpents que leur pendant mythologique, les dragons. De nombreux rites d'expulsions leurs

[112] Nous reviendrons plus amplement sur ce point dans le 3.3.2.

sont associés, par des processions allant du point le plus haut du village jusqu'à son extrémité la plus basse, en passant par tous les chemins des rizières (Laurent 2006).

Il y aurait donc dans l'esprit des Japonais une continuité taxinomique entre le serpent, le dragon, le namazu qui serait incarnée dans le *mushi*, et qui pourrait s'expliquer par sa forme longiforme et son aspect fuyant et glissant, échappant à tout contrôle. D'ailleurs, la popularité de cette ethnocatégorie s'expliquerait, outre sa profusion et diversité au Japon, par ce caractère étrange des *mushi*, la « longue durée de leur vie cachée sous terre ou dans l'eau, [leurs] apparitions soudaines selon la saison ou le moment de la journée » (Laurent 2006, 168). Ces *mushi* de l'extérieur peuvent aussi être rapprochés des trois *mushi* (*sanshi* 三尸[113]), qui se trouvent à l'intérieur du corps selon une croyance taoïste et influent de diverses manières sur le physique et mental des personnes.

Ainsi les *mushi*, de la même manière que le pangolin chez les Lele (Douglas 1975), le porc et les poissons sans écailles comme le silure dans la tradition judaïque (Douglas 2001; Ouwehand 1964), ou encore le casoar chez les Karams (Latour 2005, 480), se caractérisent par leur ambivalence. Naviguant entre le sacré et le profane, ils mettent en péril l'équilibre du monde qu'il soit externe – tremblement de terre – ou interne – maladie, troubles psychiques. Ils relèvent, au même titre que les Namazu, de l' « impur », c'est-à-dire comme l'a défini Mary Douglas, d'« une chose qui n'est pas à sa place » (Douglas 2001, 55). Échappant à la catégorisation du réel en vigueur, le Namazu en tant que *mushi* est le symbole parfait d'une zone liminale où se chevauchent le pur et l'impur, le sacré et le profane. Inclassable, attirant et repoussant à la fois, Namazu et *mushi* auraient été alors associés aux séismes dans une cosmologie qui fait de la destruction le renouvellement des choses.

Après le 11 mars 2011, cette tradition du monstre-désastre incarnée par le Namazu s'est trouvée réactualisée par un étrange phénomène que nous a décrit Kimura Toshiaki :

> « MG : その神話って、例えば鯰絵とか日本人今でも信じていますか？インドネシアだったらイスラム教絶対なんか、アラと関係と信じる。日本人は信じていますか？
>
> (MG- En parlant de ces mythes, par exemple le mythe lié aux images du Namazu, les Japonais y croient-ils toujours ? Dans le cas de l'Indonésie et de l'islam, les habitants croient assurément qu'il y a un lien avec Allah. Les Japonais eux y croient-ils aussi ?)
>
> KT : それはとても面白いポイントと思いますが。ええと、あの～。あ、そうですね、[standing up looking for something] ちょっと面白い… [opening an envelope and showing me documents] これは私に二千十一年八月に鹿島神社、最近っていてたの神話ある。その神社行った時に色々貰ってきたですけどね。これは地震の殻の守り、信じるの人が、まだいるって言うともう一つですね。それはそこで出してる、パンフレットなんですけど。そんなことしてるんですよ、あの、テレビニュースとユーチューブから出てますが、書道ですね東日本大震災の一週間前、この鹿島神社って神社の…の海に、あのちっちゃい…whalesかdolphinsか難しいですけど、五十二式、あのいるかわ、自分でsuicide見たいの感じで、五十二式。その神社の…の海で、自分で死んじゃったですね。人々は、村の人助けおう上げたけど、それでも結構死んじゃったですね。

[113] Littéralement les « trois cadavres », s'écrivait originellement bien les « trois mushi » (*sanchû* 三虫). D'ailleurs, le signe *mushi* 虫 lui-même si on remonte son étymologie s'écrivait dans le *erya* sous une forme composée de trois mushi 蟲 (Lloyd 2015, 85). Ceci semble conforter l'hypothèse d'une origine commune aux *mushi* de l'intérieur et *mushi* de l'extérieur qu'avance l'anthropologue Erik Laurent (Laurent 2006).

(KT- Ca c'est vraiment un point intéressant je pense. Eh bien, euh… Eh bien, ah oui ! [Se levant pour chercher quelque chose] c'est assez intéressant… [Ouvrant une enveloppe pour me montrer des documents]. J'ai pris ceci en août 2011 au sanctuaire de Kashima, et ça parle du mythe que nous évoquions. Quand je suis allé au sanctuaire, on m'a donné divers documents. Ceci est une amulette de protection du tremblement de terre, et donc oui il y a bien des gens qui y croient encore, mais ce n'est pas tout. Ceci, ça vient de là-bas, c'est une brochure. Ceci vous savez, cela a été dit à la télévision ou sur YouTube, une semaine avant le séisme du Tôhoku, à ce sanctuaire de Kashima, au bord de la mer, face au sanctuaire, il y a… des baleines, des dauphins, hmm c'est compliqué, 52 spécimens se sont suicidés apparemment, 52 spécimens. Ce sanctuaire, dans la mer, ils sont morts par eux-mêmes. Les gens, les habitants du village ont essayé de les aider, mais ils ont finalement décédé) […]

KT : それ後に、一週間の後地震が来て…ええと、この神社の人はクジラが神様に地震に教えてるじゃない考えた。東日本大震災の後、六日、一週間ぐらい後に祭りを開いて。

(KT- Et ensuite, une semaine après, le tremblement de terre s'est produit… Alors, les gens de ce sanctuaire ont pensé que les baleines ont peut-être voulu avertir la divinité locale de la survenue d'un tremblement de terre. Après le tremblement de terre du 11 mars 2011, six jours, une semaine environ après, un rite *shintô* a alors été organisé) » (Kimura 2018).

東北関東地方
太平洋沖地震復興祈願
カズハゴンドウ慰霊祭斎行

去る三月四日夜、鹿島神宮に最も近い海岸である下津海岸に小型のクジラ「カズハゴンドウ」五十二頭が集団座礁し、内二十二頭は翌五日早朝より地元住民、サーファーの協力で海へ帰されました。

震災の一週間前の出来事です。この二つの事件に直接的な関わりは証明されていませんが、鹿島神宮に最も近い海岸で古くは神職の禊の場とされる下津海岸で起こったこと、また九日の祭頭祭では下津郷が二十年ぶりに右方大頭として奉仕頂いたという縁があること、また「クジラが鹿島の大神様に地震を知らせに来たのでは？」との意見もあり、三月十七日午前十時より下津海岸において東北関東地方太平洋沖地震復興祈願に併せてカズハゴンドウ慰霊祭が斎行されました。

当日は津波の被害にも遭った下津地区の住民も参列し、黙祷が捧げられ、地震が鎮まり一日も早い復興が遂げられるよう祈念されました。

3月14日　大鳥居撤去清祓

鳥居が撤去され参道が整備されました

Image 6. Article sur le suicide des cétacés au sanctuaire Kashima, août 2011

Le parallèle entre les cétacés messagers du désastre et le Namazu comme désastre apparaît ici évident et est d'autant plus aisé que dans les *namazu-e*, le Namazu est parfois représenté sous la forme d'une baleine (Ouwehand 1964, fig. III) L'autre lien pourrait être une explication plus prosaïque, notamment le fait que les animaux aquatiques, et les silures en tête, seraient sensibles à des ondes électromagnétiques se produisant avant la survenue d'un tremblement de terre et exprimeraient des signes de grandes agitations. Nous ne développerons pas ce point ici, nous contentant de rappeler que les récits historiques au Japon regorgent d'observations

de ce type, et que depuis les années 1930 des recherches empiriques sur des silures ont essayé en laboratoire, de vérifier cette hypothèse, mais avec peu de résultats statistiques probants.

Pour conclure, il peut être utile de rappeler que les Japonais n'en sont pas restés au Namazu pour exprimer leur sentiment ambivalent face aux désastres – bien que le Namazu reste le symbole de tous les centres de préparation au séisme[114] sous la forme d'un personnage mignon (*kyarakutâ* キャラクター). En effet, dans l'après-guerre, a émergé parmi le genre très prisé des *kaijû eiga* 怪獣映画 le personnage de Godzilla (*Gojira* ゴジラ), monstre souterrain réveillé par le feu nucléaire du test de la bombe H de 1954 par les Américains, irradié, et détruisant Tôkyô. Si le personnage de Godzilla fait peur et symbolise la destruction des villes japonaises sous les bombardements pendant la Seconde Guerre mondiale, son caractère n'évolue pas moins au fil de la vingtaine de films qui suivirent, en devenant parfois le protecteur du Japon face à d'autre *kaijû*. Ceci peut être interprété comme une « accoutumance » au nucléaire dans les années 1970, avec la croissance forte du programme de nucléaire civil et l'univers radieux qu'il promet alors (Gaulène 2016, 18). Mais indéniablement, il peut aussi être interprété comme le sentiment ambivalent de destruction-renouvellement du monde que suscite chez les Japonais le désastre :

> «YH: […] I have recently published an article in a book [...]. It was an article on the topic of Japanese monsters in film like Godzilla. Godzilla was really interesting because it is symbolizing a kind of fear of the hydrogen bomb experiment. So I wrote an article on, not only on Godzilla but the cultural aspect of those gigantic monsters.
>
> MG: How do you call it in Japanese ? *Kai*…
>
> YH: *Kaijû* 怪獣, and it was so popular in 1960's/70's when I was a child. *It's a kind of hero*. **And I was interested in the ambivalence, of people perception of those monsters**, those monsters which are horrible.
>
> MG: But they like it.
>
> YH: But in the same time, they like it, very much.
>
> MG: I have been watching a lot of Godzilla, to understand it, and from 1954, you can feel the movies are evolving to Godzilla as a threat and then helping after.
>
> YH: Yes, first one is really serious, it's a kind of drama, and Godzilla was so scary. But second one, third one, Godzilla becomes more and more popular, more and more *iconical*. More and more a kind of familiar. Less scary, and finally Godzilla started to work for Japan, dedicated to Japan against some aliens [laughing]. So, it's strange… […]
>
> And one of the most recent one, *shin gojira* 新ゴジラ[115], two years ago makes explicit reference to Fukushima accident. It's strange… **It's kind of embarrassingly clear that Godzilla symbolize Fukushima disaster** » (Yoshioka 2018).

[114] Au Japon, la plupart des communes disposent d'un centre de préparation aux désastres. Destinés à tous les citoyens, et en particulier aux enfants, ils disposent de simulateurs de séismes où les secousses sont reproduites dans une cuisine artificielle avec pour objectif d'apprendre aux participants les réflexes essentiels comme couper le gaz, se réfugier sous la table, etc. (observation personnelle, 2005).

[115] Le « Nouveau Godzilla ».

Il semble donc qu'à travers les époques et le support symbolique sur lequel ils s'appliquent, les mythes des monstres-désastres aident à surmonter le traumatisme des désastres. Ils personnifient une nature qu'on ne déteste pas, qui se meut et détruit mais sans intention négative. Les Japonais se placent à cet égard du point de vue de la nature, ou du milieu, et non simplement de leur point de vue individuel. La personnification permet aussi d'apaiser le doute survenant au moment du désastre, en lui donnant un nom et une possible explication de sa survenue. La fureur des monstre-désastres n'empêche pas un retour à la normale, au contraire ils sont ce qui permet d'y retourner, et permettent d'exprimer ce sentiment ambivalent.

Nous arrêtons ici cette description des monstres-désastres, qui constituent un panthéon fourni au Japon, pour nous concentrer sur la logique qui sous-tend ces figures. Nous sommes partis de l'idée abstraite, exprimée en filigrane dans le discours des enquêtés, que les analogies de type « Made in Japan » tendaient vers une propriété structurelle de l'inertie, entendue comme une résistance ou un trouble au mouvement. En présentant le rapport des Japonais aux désastres à travers différents supports culturels, et en particuliers les montres-désastres, nous avons ébauché une première approche de l'esthétique de crise au Japon, dont un des points saillants est l'*ambivalence*. Il nous faut à présent montrer l'autre face de cette ambivalence, la sortie de crise s'incarnant dans une *restauration du monde*.

La restauration rassurante du monde : Maitreya et yo naoshi – 門出

Le retour sur le sentier de la circulation normale du monde est relativement bien exprimé par le concept de *yo naoshi* 世直し, formé des caractères du « monde » 世 et d'un autre caractère ayant de multiples traductions possibles mais dont le sens peut se résumer par « remettre en ordre » ou « réparer », 直す. Cette « restauration du monde » que le *yo naoshi* induit est un retour à la normale qui n'est pas nécessairement celui préexistant à la crise. En faisant une entorse à la traduction littérale qui donne pour *yo naoshi* le terme de « restauration du monde » ou « réparation du monde », nous proposons de le traduire par « restauration de l'équilibre ».

Traditionnellement, on associe ce terme au mouvement social du même nom qui s'est développé dans l'après-séisme de 1855. Dans cette période de troubles de la seconde moitié du XIXe marquée par l'ouverture forcée de certains ports au commerce extérieur, les séismes, les famines, le début de l'industrialisation et le délitement du pouvoir des Tokugawa, des jacqueries paysannes (*ikki* 一揆) et des classes paupérisées urbaines s'organisent au sein de deux grands mouvements « millénaristes », le *yo naoshi*, puis plus tard le *eejanaika* ええじゃにか (littéralement « et pourquoi pas ? »). Ces deux mouvements sociaux sont empreints d'un principe confucianiste visant au renversement des élites en raison de leurs mauvais comportements. Le terme de *yo naoshi* est si populaire au Japon dans l'étude de ces mouvements qu'il est devenu une catégorie sociologique en soi, équivalente aux concepts de *réforme* et *révolution* en Europe, et est par exemple largement utilisé par les marxistes japonais.

Cependant, le mot a des racines bien plus profondes. D'après le dictionnaire *Daijisen* 大辞泉, l'expression serait à l'origine une incantation (*jumon* 呪文) dite par un chaman et qui visait soit à conjurer le sort, soit à faire cesser le séisme ou l'orage. Des pièces de théâtre du XVIIe siècle laissent par exemple voir les habitants s'exclamer « yo naoshi, yo naoshi ! » pour être protégés des tremblements de terre ou des éclairs (Miura 2019, 5). L'occurrence la plus ancienne semble cependant être un poème présent dans le *Konzanshû* (1651), où le *yo naoshi*

est associé à la fin de l'hiver et au retour du printemps, matérialisé par la floraison des cerisiers.

Le *yo naoshi* semble donc être lié au rythme des saisons mais aussi au rythme agricole dont les cycles sont couplés. Ainsi, la plupart des rites se situe aux deux extrémités d'une zone liminale de suspension du temps, allant d'octobre au moment des récoltes de riz à juin au moment du repiquage du riz. La période de l'hiver incarne par essence cette zone liminale où la vie, comme l'ensemble des éléments, semblent se figer. Le premier mois de l'année situé entre les deux incarne ainsi une « zone frontière entre deux cycles » (Butel 2000) , l'instant précis du basculement s'opérant au jour de l'an[116].

Au Japon, ce concept de zone liminale est directement associé à une figure du bouddhisme, le bodhisattva Maitreya, également appelé Miroku en japonais, comme nous l'a expliqué Kimura Toshiaki :

> « KT : そう、多分ローカルな宗教と。ただ仏教と混じってる、…弥勒菩薩、one of the bodhisattva, Maitreya, 日本語で弥勒って言うんですけど。そのMaitreyaの信仰と日本では結び付いて。古い文献を見ると、そのMaitreyaってbodhisattvaが天から下りてくる、大きな災害起きるとその、ええと何ていますか…その下りてくるの後、弥勒…来るの後、世直しって言うのことが、ええと昔からあったっていうのこと。
>
> (KT- Oui, c'est une religion locale. En fait, ça c'est mélangé avec le bouddhisme, et… *Miroku bosatsu*, un des bodhisattvas, Maitreya, en japonais on l'appelle Miroku en fait. Maitreya et cette croyance sont liés au Japon. Dans les textes anciens il est dit que ce bodhisattva Maitreya descend du ciel, lorsqu'un grand désastre se produit, comment dire… Après qu'il soit descendu, Miroku… Après être venu, il y a ce qu'on appelle une « restauration du monde », quelque chose qui existe depuis longtemps.) » (Kimura 2018)

Originellement le bouddhisme affirme qu'un sauveur, Maitreya, apparaîtra après un temps infini, fixé à 5 milliards 670 millions d'années. Mais chez les Japonais, Maitreya devenu Miroku entretemps, est seulement le gardien de l'harmonie préétablie, une entité permettant de restaurer l'équilibre du monde en cas de trouble.

Pour les Japonais, le dogme religieux importe peu et comme le souligne Kimura, leur pratique religieuse est plus « inductive » que « déductive », c'est-à-dire assez flexible pour récupérer des divinités de tout ordre et les réutiliser en accord avec des cultures locales (Kimura 2016, 230). Ainsi, Maitreya perd son caractère de Messie au Japon pour ne garder que sa fonction d'apaiser les problèmes et de rétablir l'harmonie. Pour le folkloriste Miyata Noboru, dont l'œuvre débuta par l'étude de Miroku, il s'agit avec l'invocation à Maitreya de retrouver le point d'équilibre troublé par le désastre :

> « Le culte de Maitreya, les dieux vivants ou les divinités à la mode, ne poussent pas à une révolution radicale, mais sont des vecteurs permettant de transformer le côté négatif, néfaste, en positif, afin d'obtenir une nouvelle harmonie » (Butel 2000, 13).

[116] Augustin Berque rapporte que chez certaines familles entre minuit moins une et minuit, on aspire une longue « nouille de passe-l'an » (*toshi koshi soba* 年越しそば) « pour assurer la jonction entre les deux années » (A. Berque 1986, 48).

L'espace-temps est donc perçu comme reposant sur un mouvement circulaire formant un cercle dont le cycle s'achève à intervalle régulier en entrant dans une zone liminale où le sacré chevauche le profane – nous avons forgé à cet égard le néologisme *Kannyû* 門入. De la même manière que l' « entrée » dans cette zone liminale est inévitable, sa sortie – représentée par le signe *Kanshutsu* 門出 – survient nécessairement pour que reprenne le mouvement cycle.

L'ensemble des rites de purification ou d'expulsions et images du désastre ont pour fonction alors d'exorciser le déséquilibre induit par la crise pour revenir sur le sentier circulaire de l'habitude. Nous pouvons ainsi représenter ce cycle par la figure ci-dessous, où l'interstice du *ma* 間 se décompose en une entrée provoquée par le Namazu (i.e. le désastre), le *mushi* ou la souillure (*kegare* 汚れ), et la sortie par le *yo naoshi*, la restauration de l'équilibre :

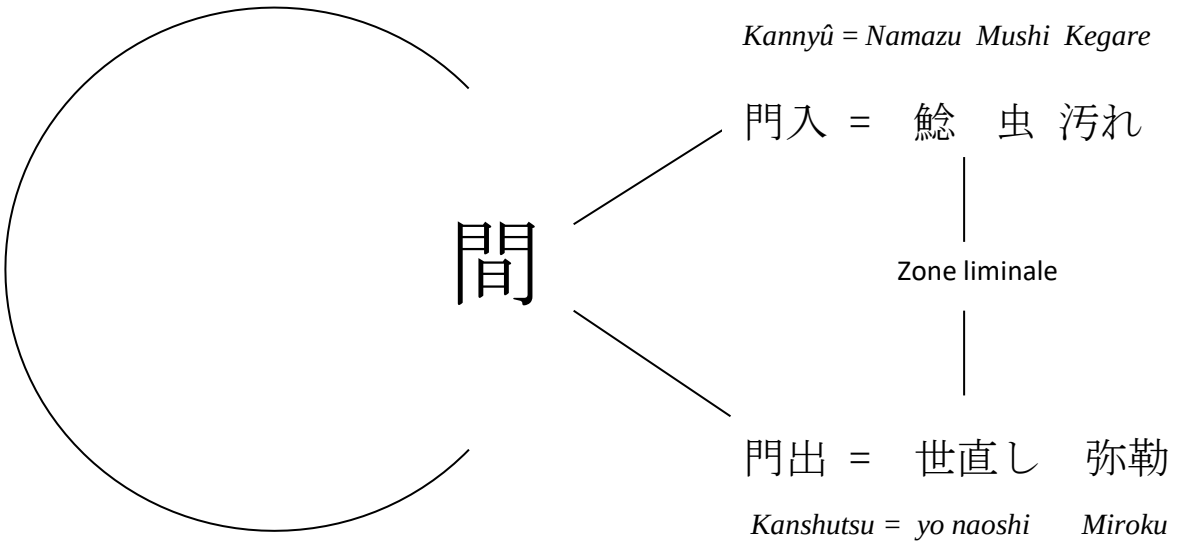


Figure 12. La zone liminale du désastre

Au seuil de cette partie, nous réalisons que ce que l'on croyait être un cycle temporel lié aux saisons et à l'agriculture, s'avère en fait échapper au cadre limité de la temporalité et concerne simultanément un cycle de circulation et de relation entre les êtres et choses qui parsèment le monde. Nous allons voir ainsi que tout l'enjeu révélé par la propriété structurelle n'est pas seulement de refaire circuler les éléments (inertie/mouvement) mais aussi de rétablir par cette circulation un équilibre fragile et harmonieux entre les choses envisagées dans leur relations (contre-holisme/holisme). Or, il semble qu'une formidable entrée pour comprendre l'équilibre est de s'intéresser à cette zone liminale où l'équilibre spatio-temporel est troublé, ce qui s'incarne dans le *kegare*, entendu non plus comme souillure mais comme chevauchement du pur et de l'impur dans le sacré, et du sacré dans le profane.

L'évocation de cette zone liminale où se superposent d'une part les monstres-désastres et le *kegare* (*Kannyû* 門入) et d'autre part Miroku et la « restauration de l'équilibre » (*Kanshutsu* 門出), nous a permis d'apporter une réponse au paradoxe de la propriété structurelle de l'inertie qui exprimait pour les enquêtés à la fois la cause de l'échec mais aussi le succès à venir. Ce qui apparaissait comme un paradoxe semble en fait relever simplement d'une ontologie différente de l'Occident, où A et non-A peuvent simultanément se trouver dans la

même pièce. Il nous faut donc à présent nous enfoncer plus profondément vers la strate de l'esthétisme de la circulation du monde dans lequel naissent ces analogies « Made in Japan ».

3.3.2 Prendre sa place dans le cercle : contre-holisme/holisme

Nous l'avons vu dans le chapitre 1, la pensée japonaise ne fonctionne pas comme dans le monde occidentale sur une notion de scission sujet-objet, mais sur une mise en lien des choses que l'on peut appeler « analogiste » (Descola 2005), « relationaliste » (Hamaguchi 1997) ou « mésologique » (A. Berque 1990). Ce rapport au monde constituant la base esthétique des Japonais, il est aussi, si l'on adhère à la Logique peircienne, le socle à partir duquel se forme leur logique.

Or, un élément primordial de cette esthétique largement partagé en Extrême-Orient, voire dans le monde non-occidental, est qu'elle autorise des raisonnements où une chose et son contraire peuvent exister simultanément. Rétif à l'esthétique dualiste propre à l'Occident, les Japonais répondent par une logique d'équilibre, où, à la manière du Yin et du Yang de la pensée taoïste, tout s'imbrique et n'a de sens qu'en relation. Cet équilibre, comme le montre Miyata Noboru, se fait entre deux pôles, le *hare* et le *ke* :

> « Il faut, pour cerner au mieux les mécanismes, tenter de reconstituer une sorte de cycle. Par exemple, s'il y a un pôle bénéfique et un pôle néfaste (*hare* et *ke*), il existe aussi la souillure qui les relie l'un à l'autre, la souillure elle-même pouvant être éliminée par le pôle bénéfique. » (Butel 2000, 13)

Ce que Miyata Noboru entend ici par *kegare* ケガレ n'est pas tout à fait la même chose que le *kegare* 汚れ de la souillure. Ce n'est pas la souillure qui se place irrémédiablement du côté de l'impur mais la souillure en tant qu'elle relie le pur et l'impur. Le *kegare* est en fait une troisième catégorie, qu'un certain nombre d'anthropologues japonais à la suite de Yanagita Kunio ont eu besoin de préciser car ils étaient insatisfaits du dualisme entre sacré (*hare*) et profane (*ke*) tel qu'il avait notamment été édicté en Occident par Émile Durkheim[117]. Aucun quasiment ne s'accorde sur le sens et la position à donner au *kegare* mais tous l'évoquent comme une zone liminale entre les deux pôles, comme un nécessaire débordement de l'un dans l'autre.

Le partage entre le sacré et le profane au Japon apparaît dans son texte le plus ancien, le *Kojiki*, où il s'incarne dans l'union d'un couple premier, Izanami et Izanagi, puis leur séparation qui engendre un dualisme assez classique entre sacré et profane (Anonyme 1997). Résumons brièvement ce mythe qui fonde la distinction entre sacré et profane jusque dans les pratiques quotidiennes. *Izanami no mikoto* et *Izanagi no mikoto*, divinités originelles du Japon ont pour tâche de consolider les îles qui ne sont qu'une tâche d'huile sur la mer au commencement. Ils rejoignent le monde terrestre via le pont flottant qui unit les deux mondes. Munis de hallebardes célestes, ils en frappent l'eau avec et en les remontant, les gouttes d'eau salées qui tombent dans la mer concrétisent les îles. Ce lieu devient leur monde.

Ils s'observent et voient que l'un à quelque chose en plus que l'autre, et décident de s'unir. Ils construisent un mât céleste reliant le Ciel et la Terre, et tournent autour, l'un vers la droite,

[117] Le travail pionnier de Mary Douglas sur la pollution et le tabou avait déjà montré que le dualisme sacré-profane ne fonctionnait pas de la même manière dans les sociétés non-occidentales (Douglas 2001).

l'autre vers la gauche. Quand ils se rencontrent, ils sont unis. De leur union naissent alors de nombreux *kami*. L'un des derniers *kami* que Izanami met au monde est le *kami* du feu, et elle se brûle alors les organes génitaux, tombe malade et meurt. Elle rejoint le monde souterrain, Izanagi tente de la faire revenir, mais ayant déjà avalé le repas des enfers elle y est définitivement perdue.

Izanagi, fou de chagrin, décide alors de descendre dans le monde souterrain pour la retrouver. Entrant dans la pièce sombre où elle se trouve, elle lui ordonne de ne pas la regarder mais Izanagi désobéit, et il voit sa femme recouvertes de vers, et par les trous d'où sortent les vers naissent des *kami* du tonnerre. Effrayé, il s'enfuit, mais sa femme révoltée qu'il l'ait regardé envoie à sa poursuite les huit *kami* du tonnerre[118]. Arrivé à la frontière entre le monde souterrain et la terre, Izanagi place un rocher immense au bas de la pente pour séparer ses deux mondes. Izanami pour se venger décide de tuer 1000 personnes par jour et Izanagi en réponse décide de faire naître 1500 personnes par jour.

Dans ce mythe se distingue déjà le partage entre deux pôles, que l'on dira faste et néfaste, le *hare* et le *ke*. Mais se dessine aussi un chevauchement fondateur : Izanami a rejoint Izanagi dans le monde souterrain (le profane entre dans le sacré) et Izanagi a contaminé Izanami (le sacré entre dans le profane). Le paradoxe apparait dans le récit suivant, où ce sont des souillures mélangées aux ablutions que naissent les trois divinités fondamentales du Japon, dont Amaterasu qui est à l'origine de la lignée impériale, mais aussi son frère Susanoo, dieu impétueux, dont les mauvaises actions représentent les catastrophes naturelles et définissent les crimes fondamentaux.

Le passage des ablutions se résume ainsi. De retour chez lui, Izanagi fait des ablutions pour se laver du lieu sale où il est allé, et de son œil gauche nait Amaterasu, *kami* illuminant le ciel, de son œil droit Tsukuyomi, *kami* de la lune et de son nez Susanoo, *kami* puissant impétueux du vent, régnant sur la mer. Susanoo cependant ne règne pas sur son domaine, et pleure car il veut rejoindre sa mère dans le monde souterrain, et Izanagi le renvoie. Avant de partir, Susanoo monte au ciel pour voir sa sœur Amaterasu, ce qui provoque un immense tremblement de terre. Ils décident de prêter serment le long de la rivière-tranquillité-du-ciel, Amaterasu enfante cinq princes et Susanoo trois princesses. Susanoo devient cependant colérique, détruit les digues, rizières, et toit des maisons, écorche un cheval, et transperce d'une passette le sexe d'une tisseuse. Amaterasu prend peur, se cache dans une caverne et le monde s'assombrit.

Le mythe d'Izanami et Izanagi dessine ainsi un partage du monde qui n'est pas parfaitement tenable en l'état. Le chevauchement des contraires est toujours possible, il est une donnée naturelle avec laquelle il faut composer. Certes Izanami, par sa mort et les conditions de sa mort, l'accouchement, incarne les deux types de pollution communément reconnus au Japon : la pollution de la mort, appelée « l'impur noir » (*kuro fujô* 黒不浄) et la « pollution des femmes » appelée « l'impur rouge » (*aka fujô* 赤不浄) (Namihira 1987, 68)[119]. Mais loin du

[118] Ce mythe offre un parallèle saisissant avec le mythe grec d'Orphée et Eurydice, sans que l'on puisse trouver une ascendance commune. On peut aussi noter la présence du chiffre huit qui est omniprésent dans le *Kojiki* : il est possible d'en faire un inventaire que nous ne pouvons exposer ici en raison de sa longueur. Ceci nous laisse cependant penser que le chiffre huit a un caractère sacré en lien probablement avec un mode de calcul ancien ne prenant pas en compte les pouces. Le mathématicien Georges Ifrah est arrivé à la même conclusion à partir de l'observation de l'expression des nombres en japonais (Ifrah 1994, 1:646).
[119] Notre transcription du japonais.

dualisme courant dans la pensée occidentale, et notamment d'un manichéisme strict, le *Kojiki* laisse à voir une pensée plus relativiste : bien que les notions de bien et de mal, de sacré et de profane ou de pur et d'impur soient présentes, leurs positions sont relatives et flexibles. Surtout, le sacré semble relever à la fois du pur et de l'impur. On peut dresser un tableau de cette classification comme suit :

Hare	Kegare	Ke
Izanagi	Zone liminale	Izanami
Sacré		Profane
Faste		Néfaste
Monde souterrain		Terre
Erème		Ecoumène
Femme		Homme
Mort		Vie

Tableau 3. Distinction des catégories entre *hare* et *ke*

Il serait tentant de le compléter par pur et impur mais de nombreux auteurs s'accordent pour dire que ces catégories ne correspondent pas parfaitement à ce dualisme et relève de cette zone frontière du *kegare*. La première à avoir avancé ce concept de *kegare* ケガレest Namihira Emiko. Elle montre que *Kegare*, catégorie de l'impur dans son sens de souillure, a le paradoxe de faire partie de *Hare*, catégorie du sacré et du pur. *Ke*, le monde profane, le cycle de la vie quotidienne leur font face et constitue l'ordinaire, tandis que *Hare* et *Kegare* constituent l'extraordinaire qu'il soit faste ou néfaste. Ce que nous avons placé en *ke* dans le tableau peut donc aussi bien se retrouver dans le *hare*, le sacré comme véritable zone de l'ambivalence entre pur et impur.

L'introduction d'une troisième catégorie permet de répondre à l'ambivalence du dualisme sacré/profane et pur/impur qui ne fonctionne pas en tant que tel au Japon. A la suite de Namihira Emiko, un certain nombre d'anthropologues japonais se sont emparés de ce concept pour en donner une définition toujours différente. Ce qui nous intéresse ici n'est pas de trancher la question du sens du *kegare*, mais d'illustrer que pour tous ces auteurs le temps et l'espace, voire au-delà le sens des choses relève du cycle, révélant une pensée elle-même cyclique. Le *Kegare* semble par ailleurs être à même d'expliquer les propriétés structurelles aux analogues de Fukushima.

Miyata Noboru montre que l'interprétation du *kegare* comme *affaiblissement de l'énergie vitale* remonte au premier dictionnaire du Japon, le *wakun no shiori* 和訓栞 publié en 82 livres entre 1777 et 1887 et rédigé par Tanigawa Kotosuga (Iyanaga et al. 1995, 49). Ce dernier, tout en reprenant la définition traditionnelle de *kegare* comme étant une souillure, ajoute également comme origine possible de ce terme le sens d'une « déperdition d'énergie vitale » (*ke-gare* 気枯れ[120]). Il désigne également que le sens de souillure lui-même s'incarnerait dans l'écoulement du sang hors du corps – menstrues, blessures – c'est-à-dire dans une circulation du sang troublée. Miyota Noboru émet l'hypothèse que le *kegare* entendue comme

[120] Où le *ki* 気 se lit ici *ke*.

« déperdition » ou « diminution » de l'énergie vitale du *ki* 気 pourrait trouver ici son fondement (Miyata 1997, 76)

Cette idée de crise comme trouble de l'espace-temps s'exprime aussi très bien dans une œuvre de la culture populaire contemporaine, le film d'animation *Kimi no na wa.* 君の名は。(en anglais *Your Name.*, 2016), où se joue un entrelacs spatio-temporel-corporel autour d'une catastrophe, la destruction d'un village par une comète. Il y aurait beaucoup à dire sur le caractère métaphorique de ce film post-Fukushima, avec par exemple les parents désignés comme co-responsables de la catastrophe, car refusant d'évacuer le village, et dont l'un est responsable politique et l'autre dirigeant de la compagnie d'électricité régionale.

Mais ce film d'animation ne se contente pas d'être une métaphore de l'accident de Fukushima, il replace ces catastrophes dans une esthétique fondamentale où les choses sont liées entre elles, se délient le temps d'une catastrophe puis se relient les unes aux autres à nouveau. La destruction du village par la comète est elle-même cyclique puisque s'étant déjà produite 1200 ans auparavant. La grand-mère, prêtresse du sanctuaire *shintô*, donne la clé de compréhension du film en décrivant le « lien » (*musubi* 結び) en ces termes :

> « 土地の氏神様をな、古い言葉でムスビって呼ぶんやさ。この言葉には深ーい意味がある。糸を繋げることもむすび。人を繋げることもむすび。時間が流れることもむすび。全部神様の力や。わしらのつくる組紐もせやから、神様の技、時間の流れそのものを表しとる。縒り集まってかたちを作り、捻れて、絡まって、時には戻って、途切れて、また繋がり...。それがむすび。それが時間。
>
> (Notre divinité locale s'appelle *musubi*, c'est un très vieux mot. Ce mot a un sens très profond. Tisser des fils, c'est *musubi*. Relier les personnes aussi c'est *musubi*. L'écoulement du temps aussi c'est *musubi*. Tout est force de la divinité. Lorsque nous faisons nos tresses, c'est l'œuvre du *kami* et cela représente l'écoulement du temps. [Les fils] convergent et s'assemblent, se tordent, s'emmêlent, parfois se séparent, se délient[121], puis à nouveau se nouent. C'est ça *musubi*. C'est ça le temps)[122] » (Shinkai 2016).

Ce passage joue sur le polysème *musubi* qui peut signifier « fil » (結び) mais aussi dans le *shintô*, le « mouvement spirituel générant la totalité » (産霊). Ce dernier terme se retrouve dans le nom de deux des trois divinités à l'origine du ciel Kamimusubi (神皇産霊尊) Takamimusubi (高皇産霊尊) tel que présentait dans le *Nihonshoki*, et dont le second, Takamimusubi est le dieu qui convainc Amaterasu de sortir de sa grotte et permet le retour du soleil sur Terre, symbolisant donc le « lien » permettant le retour au quotidien. Ce lien de liminalité qui permet toujours, nécessairement, le retour à la normale, ce sont ces fils qui « parfois se séparent, se délient », puis à nouveau, « se nouent »[123].

---

[121] Au moment où la grand-mère prononce ce mot, une feuille d'érable rouge symbolisant l'automne se détache et tombe dans la rivière. L'histoire – et donc la catastrophe – se déroule le dixième mois de l'année, symbole aussi de la fin du cycle agricole et de l'entrée dans la zone liminale de l'hiver.

[122] Notre traduction.

[123] Le film abonde en terme désignant des zones liminales, notamment le « crépuscule » (*katawaredoki* 片割れ時 dans le dialecte du film, dérivé du mot *tasogare* 黄昏/誰そ彼) terme extrêmement polysémique à nouveau, et qui désigne le passage liminal du jour à la nuit où « le monde devient flou, où on peut rencontrer ce qui n'est pas humain » comme l'explique l'enseignante dans le film, et qui est en somme un chevauchement du sacré dans le profane. Plus tard, c'est cet « instant » *kataware* qui autorise la rencontre entre les deux principaux personnages situés dans des temporalités différentes, et dont l'une est à la fois *déjà* et *pas encore* décédée.

A ce stade nous proposons pour résumer ce qui vient d'être dit, d'interpréter la propriété commune des analogues à Fukushima de la manière suivante. Le *contre-holisme* désigne un moment, une zone liminale, qui dépasse les catégories de temps et d'espace, et s'incarne dans le *kegare*. Dans ce moment qui précède le désastre et l'accompagne, la circulation est perturbée et tend à s'arrêter. Le lien entre les choses nécessaire à toute pensée analogiste se désagrège donnant une impression de chaos où les parties submergent le tout et emportent avec elle toute logique systémique. C'est en somme ce qu'expriment la plupart des enquêtés quand ils pointent comme cause de l'accident une *incapacité* des Japonais à changer, penser, bouger (Hatamura, Kurokawa, Suzuki) ou une prédominance des logiques partielles sur une logique systémique (Matsumoto, Funabashi).

Le *kegare* incarne ce ralentissement ou arrêt du *ki* 気 qui menace de laisser les choses sans relations, avec le danger de leur *substantialisation*[124]. A l'inverse, la reprise de la circulation avec le *yo naoshi*, permet un redémarrage du cycle de la circulation entre les êtres et les choses et donc du sens. Dépassant les catégories de temps et d'espace, le *contre-holisme* est aussi *inertie*. Nous complétons donc le tableau originel avec ces deux notions :

Meiji ----------WW2---------- Lost Decade ----------Fukushima

----------NIVEAU SYNCHRONIQUE----------

ContrH	Holisme	ContrH	Holisme	ContrH	Holisme	ContrH
Yonaoshi	Kegare	Yonaoshi	Kegare	Yonaoshi	Kegare	
Inertie	Mouvement	Inertie	Mouvement	Inertie	Mouvement	Inertie

Figure 13. Couplage « kegare-yo naoshi » et propriétés P (5)

Si on comprend bien que ce qui lie les choses c'est le *ki*, que son ralentissement ou arrêt signifie un détachement dangereux du *ke* et une plongée dans le monde mystérieux et ambivalent du *hare*, alors autour de quoi tourne ce cycle et quel est le principe lui permettant d'exister ?

[124] Nous employons ici le terme substance dans une de ses acceptions, celle de la seconde définition du Lalande : « Ce qui existe par soi-même sans supposer un être différent dont il soit un attribut ou une relation » (Lalande 2010, 1048), à distinguer de la plus commune, celle d'Aristote, reprise en partie par Peirce, pour qui la substance première est le multiple à l'état brut avant que tout acte de perception n'ait été engagé (mais qui est circonscrit comme étant susceptible de représentation chez Peirce (Peirce 1931a, CP 1.547)). Au demeurant, même chez Aristote, la substance fonctionne comme une catégorie opposée à celles des relatifs : les substances existent toutes en soi pour ainsi dire et ne peuvent jamais êtres relatives, « ce qui à la fois ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas dans un certain sujet » (Aristote 2007). La substantialisation qui doit être rejetée aux marges anormales du monde doit être comprise ici donc comme un processus tendant à l'illusion dangereuse de la perception de substances séparées et autonomes. Nous aurions pu utiliser tout aussi bien le terme d'« atomisation », mais celui-ci nous semblait beaucoup trop connoté en sciences sociales et pouvant conduire à la même erreur d'interprétation que le rejet de l' « individualisme » formulé par Hamaguchi Eshun, compris uniquement au prisme socio-politique par ses contempteurs (Lozerand 2015).

Maintenir l'équilibre I : Lemme et valeur symbolique zéro

Pour expliquer ce qui fonde le principe de ce mouvement, la pensée de Nâgârjuna qui est à la base du bouddhisme *mahâyâna* (littéralement, le « grand véhicule ») et qui a tant influencée la pensée japonaise, nous sera utile. En effet, celle-ci repose sur une « déconstruction du mouvement » qui vise à montrer les relations qui se tissent entre tous les instants et les choses et qui leur donne sens tel que l'exprime le spécialiste de philosophie indienne Guy Bugault :

> « Tantôt il suffit à Nāgārjuna de dénoncer l'imagination par soustraction et de rétablir la relation entre deux termes, l'un ne pouvant être pensé sans l'autre : ainsi feu et combustible, être et avoir (10, 1-7), ou acte et agent (8, 12). Tantôt il pousse plus loin que le constat d'une dépendance mutuelle (*parasparâpeksiki siddhi*) entre les choses : la relativité est au cœur des choses, chaque être, chaque terme est lui-même un faisceau de relations (10, 8-16). Même si le mot de vacuité (*sûnyatâ*) n'est pas ici prononcé, c'est bien de cela qu'il s'agit » (Nāgārjuna 2002, 16).

Tout l'enjeu des « stances du milieu » (*Madhyamaka-Kārikās*) de Nâgârjuna vise, par une dialectique ablative à nier l'existence des choses en soi pour mieux souligner l'existence seulement de relations. Mais les relations s'appuyant alors sur des choses n'existant pas, leurs existences même s'en trouvent gravement menacées. La pensée de Nâgârjuna conduit ainsi au concept étrange du « vide » (*śūnyatā* en sanskrit, *kû* 空 en japonais), de l'absence de production des choses :

> « 1, 1. Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'autre chose, ni des deux à la fois, ni sans cause. » (Nāgārjuna 2002, 43)

Cette première stance, comme celles qui suivent, est construite sur la logique du tétralemme. Ce tétralemme est en fait la clé de la pensée extrême-orientale. Il fonctionne comme une énumération où, à l'antinomie classique dans la pensée occidentale, « soi, non-soi », est ajouté le tiers-exclus sous la forme d'une biaffirmation « les deux à la fois », suivi de la binégation « ni l'un ni l'autre ». Ce tétralemme peut s'écrire ainsi avec la formule « A, non-A, A et non-A, ni A ni non-A ». En Occident, l'ambiguïté du troisième lemme « A et non-A » est évacuée, ce qui constitue le fondement même de la logique classique utilisée en mathématiques[125]. Mais dans la « logique » de Nâgârjuna, elle est conservée pour souligner l'ambivalence du réel.

Le « vide » est central pour comprendre l'ontologie extrême-orientale. Il n'est pas le néant et ne conduit pas au nihilisme explique Guy Bugault, qui propose pour le définir de le rapprocher d'un autre concept bouddhiste, la « coproduction conditionnée » :

> « [En réalité], c'est la « coproduction conditionnée » (*pratitya-samutpada*) que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu […] Elle est, à l'intérieur de la perspective bouddhiste, l'antithèse de l'idée d'être en soi (*svabhâva*) et de la croyance que les êtres existent par eux-mêmes : ils sont dépendants, conditionnés, ce sont des produits » (Nāgārjuna 2002, 22).

Tout est ainsi dépendant d'une chose pour sa réalité et s'instaure dans une chaîne sémiologique dont on ne peut jamais remonter l'origine, car il n'y a pas de créateur ni même

[125] Il existe cependant en Occident d'autres formes de logique qui rejettent ce principe du tiers-exclu, notamment la logique intuitionniste en mathématiques. Peirce également a été le premier à comprendre que le principe du tiers-exclu posait problème et impliquait une vision spécifique de la continuité.

de création dans la pensée extrême-orientale. De cette absence de substance originelle naît le paradoxe affirmé par le doublon biaffirmation/binégation que tout est paradoxalement vide alors que tout est pourtant plein. Nâgârjuna énonce dans une formule que tout relève du vide : « Etant donné que des entités dépourvues de nature propres n'ont pas [vraiment] d'existence, la formule "ceci étant, cela est" est inadéquate » (Nāgārjuna 2002, 49). Mais ce vide se résout dans le plein de la coproduction conditionnée. La traduction même de *śūnyatā* par « vide » ou « vacuité » est en fait insuffisante et pourrait tout aussi bien être traduit par « plénitude » :

> « En fait, *sunya* désigne le fait que les choses sont *trop* interdépendantes, ce qui nous empêche de leur trouver quelque caractère substantiel que ce soit […] Les choses sont dépourvues d'essence inhérentes (il y a une absence en elle d'essence inhérente) parce qu'elles sont cogénérées ensemble » (Depraz, Varela, et Vermersch 2011, 301).

Le vide, qui s'incarne dans l'interstice du *ma* 間, est donc bien ici ce qui sous-tend le holisme. Ceci est particulièrement clair si le tétralemme est recomposé en raisonnement rationnel comme l'a proposé Yamauchi Tokuryû. Selon lui, dans son ouvrage *Logos et lemme*, qui a fait l'objet d'une traduction commentée par Augustin Berque, si l'on place la binégation *avant* la biaffirmation, au lieu de tomber dans le vide de la vacuité, on se contente d'emprunter sa voie pour aboutir au sens plein d'une vision holiste du réel (A. Berque 2020, 5). Il appelle cette reformulation du tétralemme nagarjunien une « logique du lemme » (*renma no ronri* レンマの論理) et l'oppose à la logique dualiste occidentale qui, ayant rendu aride son milieu, se contente de dire que les choses restantes sont ou ne sont pas.

Ainsi, dans cette logique du lemme, la binégation ni A ni non-A conduit à la notion de vide : il n'y a rien qui soit en soi, et les relations entre ces sois évanescents disparaissent à leur tour dans le vide. Pourtant, la Terre « ne se meut pas » (Husserl 1989) et reste bien la « gisant sous nos pieds » (A. Berque 2020, 2). Arrive donc la biaffirmation qui déduit que si le réel ne peut certes pas être approché (ni A ni non-A, le vide), il existe cependant, de manière simultanée, des réalités bien « réelles » (A et non-A, le plein ou coproduction conditionné).

Augustin Berque en propose une lecture particulièrement éclairante. Pour ce faire, il utilise un vocable spécifique à la mésologie, emmprunté à la sémiologie de Roland Barthes, et dont nous proposons une redéfinition à partir de la sémiotique de Peirce comme suit. Il définit une réalité r comme un objet S *en tant que* P, *en tant que* jouant un rôle identique à l'interprétant I chez Peirce (r = S/P). I peut ainsi être un dispositif expérimental qui selon s'il est I ou I' décrira la particule S comme un corpuscule (S/P) ou une onde (S/P') ; ou encore I, I', I'' peuvent être des animaux, percevant une touffe d'herbe S comme étant un aliment (S/P) pour une vache I, un obstacle (S/P') pour une fourmi I' ou un abri (S/P'') pour un scarabée I''. Adapté au raisonnement lemmique de Yamauchi, il expose ainsi le tétralemme et donc le sens du vide :

> « Confit dans son en-soi (S), l'être de l'environnement n'existe *ni* en tant que P, *ni* en tant que P' (etc.) ; relevant du tiers-lemme (la binégation ni A ni non-A), ni ceci (S/P) ni cela (S/P'), il est purement virtuel et donc assimilable au vide (jp *kû*, sk *sûnyata*), au sens qu'il est vide d'étants concrets (S/P). Ce n'est que dans sa relation avec un certain interprète (l'être ou le dispositif I, ou I', I'', etc) qu'il va trajecter (*ek-sister* hors de la gangue de son en-soi) en tant que divers « prédicats » P, P', P'', etc., tous possibles *à la fois* selon les divers opérateurs existentiels I, I', I'', etc. ; il relève alors du quart-lemme (la biaffirmation) d'où la coexistence des réalités concrètes S/P, S/P', S/P'', etc., qui, à la fois, *sont* et *ne sont pas* S » (A. Berque 2020, 5).

Pour François Cheng, ce vide bien que virtuel est ce qui donne sens au reste. Il décrit ainsi la « perspective décentrée » de nombreux peintres chinois qui, laissant au centre un espace vide, invitent le spectateur à activer son imaginaire sur « quelque chose d'informulé et de nostalgique » (Cheng 1991, 23). Pour lui, le vide est un élément « dynamique et agissant » qui en introduisant une « discontinuité » donne sens et vie au *holon*. Accident originel ayant déchiré le monde mais n'étant plus, il le définit par son absence :

> « Plus que comme une notion, le Vide sera envisagé comme un signe. Signe privilégié, puisque dans un système donné, il est précisément ce par quoi les autres unités se définissent comme signes » (Cheng 1991, 48‑49).

Kumiko Tanaka-Ishii reprend cette idée du vide comme un signe dans un article où elle en explore les différentes conséquences. En s'appuyant sur l'ouvrage de Cheng, elle le décrit comme « un espace spatio-temporel existant dans une représentation » (Tanaka-Ishii 2017, 119). De manière surprenante, son article intitulé « void of sign » en anglais et renvoyant donc au signe *kû* 空 du « vide », est une traduction intégrale d'un chapitre de l'ouvrage japonais sur la « pensée analogique » intitulé lui « L'interstice est-il un signe ? Réexamen du symbole zéro » (*Ma ha kigô ka. Zero kigô saikô* 間は記号か—ゼロ記号再考), c'est-à-dire renvoyant au signe de l'interstice *ma* 間 (Kasuga 2016, 19‑38). Ceci permet de voir que pour une Japonaise les concepts de Vide (*kû* 空), Néant (*mu* 無), Interstice (*ma* 間) sont des signifiants d'autant plus ambigus qu'il renvoie à un signifié qui n'existe pas, qui prend sens et donne sens précisément parce qu'il n'est pas. Au demeurant, elle explicite cette superposition des concepts en expliquant qu'ils peuvent être ordonnés selon les trois catégories de Peirce, le vide et le néant relevant de la priméité, l'interstice de la secondéité, et le « champ » (« field » dans la version anglaise mais « lieu » *ba* 場 dans la version japonaise) qui métastase toutes ces relations dans la tiercéité.

Toutes relèvent donc de la notion d'absence et peuvent être rapprochées comme elle le suggère de la « valeur symbolique zéro », l'interprétation que donne Claude Lévi-Strauss au *mana* étudié par Marcel Mauss. Le *mana* selon Lévi-Straus n'est pas réel, il est dans la pensée et constitue un « signe flottant » (Lévi-Strauss 1950, XLIX). De cette manière, il occupe une fonction sémantique très importante qui est de dépasser les antinomies du monde et de penser simultanément leurs ambivalences :

> « Le *mana* est tout cela à la fois [les notions antinomiques qui lui sont attachées] ; mais précisément, n'est-ce pas parce qu'il n'est rien de tout cela : simple forme, ou plus exactement symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique ? Dans ce système de symboles que constitue toute cosmologie, ce serait simplement une *valeur symbolique zéro,* c'est-à-dire un signe marquant la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire à celui qui charge déjà le signifié, mais pouvant être une valeur quelconque à condition qu'elle fasse encore partie de la réserve disponible, et ne soit pas déjà, comme disent les phonologues, un terme de groupe[126] » (Lévi-Strauss 1950, L).

Ainsi, le vide se rapproche de la notion de zéro, que rejette pourtant Tanaka-Ishii dans son champ d'analyse. Pourtant, si l'on remonte à l'étymologie même du signe zéro, celui-ci est appelé « cipher » au moyen-âge, du latin *cephirum*, et donnera le verbe en anglais *decipher* qui désigne la recherche d'un sens caché à une chose, preuve de la fascination qu'exerça sur

[126] L'idée de cette « valeur symbolique zéro » lui est inspiré du travail de certains linguistes sur le « phonème zéro ».

les Européens la découverte de ce signe. Le mot cipher était une translittération du mot arabe *as-sifr*, qui signifie le « vide » et qui avait été forgé au IXe siècle à partir de la traduction d'un terme indien : *sûnyâ*, le vide. On retombe ainsi sur son origine, l'Inde, avec le mot *sûnya* désignant le vide mais aussi le 0, signe qui apparait pour la première fois en tant que nombre entre le VII et IXe siècle en Inde (Nieder 2016, 833‑35). Dans une lignée distincte et encore plus ancienne, il semble avoir été découvert par les Mayas « au moins un demi-millénaire avant sa découverte par les savants indiens » (Lévi-Strauss 1952, 40).

Car avant d'être un nombre, le « zéro » suit divers étapes d'abstraction, qui le font passer du « vide » au symbole zéro. C'est l'absence d'autres éléments qui dans une catégorisation numéraire de type positionnel lui donne un sens quantitatif, comme dans les cases en Chine où l'on place des baguettes en bambous pour compter et où la case vide symbolise le zéro. On retrouve cette pratique au Japon, jusqu'à l'invention de l'abaque où, là encore, le zéro se matérialise par son absence. D'ailleurs, si les chiffres japonais aujourd'hui encore représentent de manière iconique ces baguettes – comme dans la suite 1, 3, 7, 8, 10 par exemple, 一 三 七 八 十, le signe 0, lui, a dû emprunter un *kanji* au sens très différent – *rei* 零[127] ou le *kanji* du cercle, *maru* ○.

Cependant, avant même d'être quantitatif, la sensation du zéro est une perception qualitative, une sensation du néant qu'on caractérise paradoxalement comme étant quelque chose. Son origine première, c'est l'absence de stimulus extérieur, entraînant une absence de sensation et de réaction neuronale (Nieder 2016, 831‑32). L'œil est ainsi fait pour voir, la lumière lui donne à voir et le stimule, mais son absence le laisse sans fonction. Pourtant, c'est bien par son absence que la lumière prend sens en tant que lumière, par cette « saillance visuelle » qu'elle peut devenir une substance au sens peircien (Severi 2007). Et de la même manière que la lumière a besoin de l'obscurité pour prendre sens, une chose a besoin du néant pour exister. Le paradoxe de la conceptualisation du non-être en être est ainsi ce qui structure le monde. N'est-ce pas là ce bruit de fond de l'univers, cette priméité que Peirce, la désignant comme « pure zéro » voyait comme l'origine de l'univers et le principe de tout au-delà des choses individuelles :

> « We start, then, with nothing, pure zero. But this is not the nothing of negation. For *not* means *other than*, and *other* is merely a synonym of the ordinal numeral *second*. As such it implies a first; while the present pure zero is prior to every first. The nothing of negation is the nothing of death, which comes *second* to, or after, everything. But this pure zero is the nothing of not having been born. There is no individual thing, no compulsion, outward or inward, no law. It is the germinal nothing, in which the whole universe is involved or foreshadowed. As such, it is absolutely undefined and unlimited possibility – boundless possibility. There is no compulsion and no law. It is boundless freedom. » (Peirce 1934b, CP 6.217)

Les analogies du « Made in Japan » prennent ainsi naissance au sein d'une esthétique très particulière du monde où un lien unit les choses et les êtres dans un continuum spatio-temporel. Nous avons montré ici que cette circulation du monde se réalise de manière paradoxale par le vide, signe ultime du non-être permettant l'interprétation de l'être. Ce paradoxe, du point de vue de l'esthétique japonaise et donc de sa logique, n'en est pas un car

[127] *rei* 零 signifiait originellement des « gouttelettes » ou une « fine pluie », comme l'indique le signe du haut. En 1248, le mathématicien chinois Li Ye le réutilisa dans le sens métaphorique d' « un petit reste ». Par exemple, le nombre 302 s'écrivait alors 三百零二 c'est-à-dire « trois cents et le restant deux ». Le zéro *rei* venait ici occuper la place vide de la décimale pour que 2 ne soit pas confondu avec 20.

il permet au processus d'interprétation de se poursuivre. Cette manière de se représenter le vide comme source du tout n'est pas sans conséquence sur la manière dont les Japonais perçoivent le désastre en tant que perturbation temporaire de la circulation du monde.

Maintenir l'équilibre II : Forces et homéostasie du cercle

La société japonaise se représente ainsi le monde comme existant face au néant et étant régi par lui. C'est une société du 0. En face, l'Occident serait une société du 1. Cela s'incarne dès les premières cosmologies, les mythes originels qui régissent les cosmologies occidentales et extrême-orientales. Dans les premières, l'origine du monde, sa *causa*, c'est le Un, Dieu. Le monothéisme se fonde sur un dualisme qui ne de cesse de se démultiplier : Dieu fait face à sa création, puis à l'Homme, lui-même se divisant en homme et femme, etc. Dans ce face à face entre Dieu et les humains se dessinent déjà les prémisses d'un naturalisme, d'un point de vue extérieur sur la nature d'un humain qui, dès le départ, est dans un rapport dual à Dieu mais aussi au reste de la création.

Rien de tout cela dans les sociétés d'Extrême-Orient, et sans doute dans la plupart des sociétés non-occidentales. L'origine du monde au Japon, son *gen.in* 原因, est le zéro, mais aussi simultanément le multiple, les 10 000 êtres qui parsèment le monde. Pas de dieu créateur, et même les divinités Izanami et Izanagi qui créent le Japon n'ont pas le statut de créateurs de l'univers, elles créent simplement *un* monde (Katô 2009, 40). La création, c'est d'un déchirement du monde qu'elle apparait, lorsque le Ciel et la Terre se séparent, et que la circulation de la vie s'enclenche. Celle-ci est incarnée de manière métaphorique mais aussi bien réelle par le cycle de l'eau en lien avec le soleil. Des montagnes (*érème*) s'écoule l'eau qui parcourt l'écoumène avant de finir dans la mer (*érème*). Le soleil par l'évaporation permet au cycle de reprendre indéfiniment, dans un lien incessant entre les choses, symbole d'une ontologie analogiste, seule antagoniste réel au naturalisme[128] :

Monothéisme	Polythéisme
Cause = 1 (Dieu)	*Gen.in* = 0 (Multiple)
Naturalisme	Analogisme

Tableau 4. Les ontologies antagonistes

Le signe même du désastre rappelle le fonctionnement de la circulation du monde. Le *kanji* qui correspond à désastre (ou catastrophe) en japonais est 災 (*sai* / *wazai*) que l'on retrouve dans « catastrophe divine » (ou plus précisément du ciel) (*tensai* 天災), « catastrophe naturelle » (*shizensai* 自然災), « désastre anthropique » (*jinsai* 人災), ou encore dans le néologisme de Matsumoto Miwao du « désastre structurel » (*kôzôsai* 構造災).

Comme la plupart des *kanji* en japonais, le signe 災 a deux lectures possibles, le *kun-yomi* 訓読み, la lecture correspondant au japonais ancien lorsqu'on utilise le signe seul, et le *on-yomi*

[128] Alors que Philippe Descola propose une classification des manières d'êtres au monde en quatre ontologies, il semble, en empruntant peut-être une voie duale dont nous peinons à nous extraire, qu'une grande opposition structure l'être au monde pour les humains : celle originelle où tout est lié, l'Analogisme recouvrant l'Animisme et le Totémisme, et celle récente et circonscrite aux civilisations monothéistes pastorales, le Naturalisme, le tout représenté métaphoriquement par la soumission du Multiple à l'Un, dont Dieu est une des formes.

音読み, un phonème souvent dérivé de la lecture chinoise et qui s'utilise lorsque le signe est composé avec un autre signe. Chacune de ces lectures embarque avec elle une histoire et une étymologie différente, et font du sinogramme un « cryptoglyphe », c'est-à-dire au sens du biologiste des images Hjalmar Stolpe, une *représentation conventionalisée* d'un prototype originel, une mémoire collective devenue symbole (Severi 2007, 59).

Le *kun-yomi* de 災 associé à la syllabe *i* い donne 災い *wazai*, le désastre. Le terme *waza* que l'on peut écrire également 業 désigne en japonais moderne une action, tandis que い pourrait venir de *hai* 這い « qui se répand, qui rampe ». Le sinogramme 業 est en effet emprunté au sanskrit *kàrman*, c'est-à-dire le karma. On retrouve ainsi la notion d'action, mais aussi au sens du bouddhisme, d'une dynamique et d'un équilibre ténu entre les bonnes et les mauvaises actions, et d'une action du ciel face aux « péchés » des hommes.

La lecture *on-yomi* offre elle une interprétation tout à fait différente. Le signe 災 est en effet composé du signe du feu 火, surmonté du signe du fleuve 川. L'interprétation classique consiste à y voir l'inondation et l'incendie, deux calamités naturelles propre aux catastrophes, ou parfois l'opposition entre deux éléments contraires, le feu et l'eau (Moreau 2017, 206).

Pourtant, si l'on remonte à l'origine du *kanji*, la « partie chinoise » (*onpu* 音符) « fleuve » ne désigne plus seulement le fleuve, mais une « inondation provoquée par un barrage ». En effet, le signe du haut s'écrivait originellement avec le signe 巛, c'est-à-dire un fleuve stoppé par un barrage, provoquant une inondation. Ce signe du barrage se retrouve y compris dans la forme la plus ancienne des caractères chinois, l'écriture ossécaille (cf. Image 8). A partir de cette analyse du signe *sai* 災, il semble que la traduction la plus fidèle serait alors celle de « cataclysme », du grec *kataklusmos*, l'inondation.

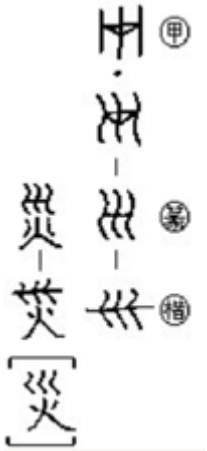


Image 7. Evolution de la clé du « barrage » du signe 災 (Tôdô 2010, 963)

Selon le dictionnaire d'étymologie japonais de référence *kanjigen* 漢字源, c'est sur le signe du barrage qu'il faut se concentrer pour en comprendre le sens et il en donne deux définitions. Dans la première, *sai* symbolise un « évènement naturel qui fait obstacle au cours normal de la vie » (*junchô na seikatsu wo habamu shizen no dekigoto* 順調な生活をはばむ自然の出来事) en donnant comme exemple l'éruption volcanique, le tremblement de terre et l'inondation. La définition de la seconde est quasi-identique mais l' « obstacle » est ici un « évènement malheureux » (*fukô na dekigoto* 不幸な出来事). Dans l'étymologie du *kanji*, le *kanjigen*

rappelle que la partie du haut représente un barrage, et la partie du bas le feu, l'ensemble pouvant se lire de manière littérale comme « un grand incendie qui fait obstacle et endigue le cours normal de la vie » (*sai ha [hi + onpu sai]de, junchô na seikatsu wo habandetomeru taika no koto* 災は「火＋音符巛」で、順調な生活をはばんで止める大火のこと) (Tôdô 2010, 963)[129].

La catastrophe serait ce moment où le temps et la norme se retrouvent suspendus, où tout se retrouve « hors-norme ». On retrouve d'ailleurs cette idée dans le signe désignant l'« urgence » en japonais, *hijô* 非常, littéralement la « non-normalité ». Cette interprétation du désastre – et de l'urgence – comme situation d'arrêt du cours normal de la vie correspond à la « situation extrême » dans laquelle furent plongés les « liquidateurs » de Fukushima Daiichi, à savoir un effondrement des représentations instituées et des normes de leur groupe (Guarnieri et al. 2016). Placés dans une temporalité renversée, où le futur apocalyptique devient fini et certain, le groupe se voit contraint de reformuler un imaginaire lui permettant d'agir pour échapper à son destin (Travadel et Guarnieri 2019). Cet imaginaire bouleversé, c'est ce signe japonais du désastre qui évoque lui-aussi la sortie de l'ordinaire pour son entrée dans la zone liminale du *kegare*, c'est-à-dire du sacré-néfaste, entrée temporaire permettant de se ressaisir pour réenclencher la circulation du monde.

Le cours normal de la vie, symbolisé par une rivière, serait ainsi cette circulation du monde entre les êtres et les choses que nous avons évoquée sous la forme du *ke*/*ki*, interrompue parfois par des évènements la conduisant à l'inertie ou la cessation du mouvement. Cependant, même lorsque la circulation cyclique est à l'œuvre, des forces agissent pour maintenir l'homéostasie du cercle. Car c'est sur un désastre, le déchirement du ciel et de la terre, que s'enclenche le cycle de la vie qui peut être défini paradoxalement comme un *désastre ordonné*.

Dans cette acception, la circulation à l'œuvre dans les analogies « Made in Japan » manifesterait un besoin permanent de maintenir l'équilibre entre d'une part un ralentissement ou une cessation du mouvement (inertie/mouvement) et d'autre part une lutte antagoniste contre la force unificatrice, représentée par l'Un, menaçant l'équilibre du cercle (contre-holisme/holisme). Le danger commun aux deux, l'inertie et le contre-holisme, que pointent les enquêtés étant dans ce contexte la *substantialisation* du monde.

A partir d'une analyse des propriétés communes aux analogues « Made in Japan », nous avons dégagé le sens esthétique caché du discours des enquêtés. Celui-ci peut se décrire comme une circulation du monde hors de l'espace-temps, où les étants prennent sens dans cette interconnexion dense, existant elle-même face au vide du multiple informe. Tout évènement dépassant le seuil de l'entendement se voit expliquer par la reformulation d'un interprétant extérieur le catégorisant dans de longues chaînes d'analogies du succès et de l'échec. Nous allons voir en dernier lieu ce qu'implique le fait de représenter ce réseau sémiotique sous la forme d'un cercle.

[129] Nous remercions le chercheur Jean-François Heimburger pour avoir attiré notre attention sur cette définition étymologique du signe *sai* 災, et pour la très enrichissante discussion qu'elle a occasionnée.

3.3.3 Des cercles contre des lignes droites : l'holomouvement et son contraire

Il est évident à travers l'étude des propriétés d'inertie et de contre-holisme, associés aux évènements « Made in Japan », que nous sommes face à des cercles. Ces cercles n'existant pas dans le réel mais étant une manière de se le représenter, nous les regarderons en opposition aux lignes droites de la modernité occidentale, et nous montrerons que cette ontologie japonaise implique de définir une onto-logique propre dans lequel prennent naissances les analogies « Made in Japan ».

Inertie et contre-holisme : le danger de la substantialisation

La métaphore de la rivière inscrite dans le signe du désastre est doublée par l'ensemble des étymologies de tous les signes de la souillure et des rites de purification : le cours normal de la vie (*ke*) se représente par de l'eau s'écoulant, tandis que le désastre et la mort (kegare) se représentent comme de l'eau qui stagne. Par analogie, d'autres éléments se fixent, comme la circulation sanguine et ses troubles – menstrues, blessures – voir son arrêt – mort – qui symbolise les deux faces du *kegare* comme « déperdition de l'énergie vitale ». Se superpose alors le cycle agricole, lui-même arrimé au cycle des saisons (Yamaguchi 1973, 317). Viennent ensuite se greffer les évènements frappant le corps social, et en premier lieu les évènements de l'échec comme l'accident de Fukushima qui trouve sa place dans la zone liminale du *kegare*, un zone où l'inertie tend à l'arrêt des choses, ce qui semble constituer la principale crainte du désastre, sa définition même peut-être dans l'ontologie japonaise.

Dans cet espace spatio-temporel qui relève du sacré (Namihira 1987, 65), les choses ralentissent et c'est dans ce ralentissement que se niche la principale crainte : celle de voir la circulation du monde se *figer*. De quoi relève alors cette cessation du mouvement ? Nous avons longuement hésité entre différentes notions antagonistes au mouvement de circulation du monde : inertie, arrêt, contre-holisme, stagnation, *kegare*, déperdition, dégénérescence, hétérostasie. Revenons d'abord sur les deux propriétés communes extraites des analogies sur Fukushima.

Nous avons affaire en fait à des propriétés communes exprimées sur deux plans distincts, comme deux cercles superposés qui se rejoindraient en leur discontinuité en un point P unique. Il y a d'une part une propriété P relevant de la temporalité, le ralentissement et/ou cessation du cycle temporel qui conduit à ce que nous avons appelé l'*inertie*. D'autre part, une propriété P relevant de la spatialité, où le lien entre les choses et les êtres se désagrège et conduit à ce que nous avons appelé *contre-holisme*. Au point de jonction P des deux cercles apparaît cette propriété commune unique aux analogues de Fukushima, une propriété spatio-temporelle, ou peut-être au-delà de l'espace-temps, que nous définirons comme *substantialisation* du monde.

Cette *substantialisation* du monde, c'est la version en négatif du vide. C'est même l'annihilation du vide. Sans vide, sans liens, les choses, les instants retombent sans vie, sans essence, ils cessent d'être au moment même où le cercle se brise. Bien sûr dans cette onto-logique, la substance n'est qu'un point à l'horizon vers lequel tend le processus de substantialisation. Même dans ce hors-mouvement il y a encore mouvement puisque dans l'espace japonais même le *oku* 奥 est un « bout » du monde, un « fond » qui n'en est pas un et se poursuit vers un au-delà permanent :

> « “Rentrer profondément” implique un déplacement, et *oku* désigne souvent la direction d’un mouvement, plutôt qu’un point fixe. Il y a ce mouvement vers le *oku* qui se teinte de sacré » (Katô 2009, 179)

L’atteinte de la substance est donc par essence impossible. Elle est uniquement ce repoussoir sacré vers lequel il ne faut pas tendre. Nécessairement, le cycle doit se poursuivre. Il est alors encore temps que les liens se renouent, que le temps et l’espace retissent les voiles de la réalité, et reprennent leur mouvement. Cette substance première qu’on ne veut atteindre car on ne peut l’atteindre, c’est en somme une *monade*, entendue comme substance simple, close et indivisible (Leibniz 1714)[130]. Dans un esprit occidental, c’est la substance originelle vers laquelle on tend, qu’on descende dans l’*oku* microcosmique qui mène aux particules élémentaires ou que l’on s’élève dans l’*oku* macrocosmique qui mène à la monade suprême, c’est-à-dire Dieu, la Nature ou l’Un. Or cet *oku* n’a pas de fond pour les Japonais, le Un est nié car il mène à un nihilisme. Comme l’explique Peirce qui partage cette impossibilité de la monade, l’existence d’une chose ou d’un fait dépend de l’*opposition* à une autre chose ou fait :

> « Existence is that mode of being which lies in opposition to another. To say that a table exists is to say that it is hard, heavy, opaque, resonant, that is produces immediate effects upon the senses, and also that it produces purely physical effects, attracts the earth (that is, is heavy), dynamically reacts against other things (that is, has inertia), resist pressure (that is, is elastic), has a definite capacity for heat, etc. To say there is phantom table by the side of its incapable of affecting any senses or of producing any physical effects whatever, is to speak of an imaginary table. A thing without oppositions *ipso facto* does not exist. » (Peirce 1931a, CP 1.457)

Est-il vraiment étrange de retrouver ici Peirce, en accord avec un savoir extrême-oriental ? Pas vraiment, si l’on se reporte à un passage quasi-mystique où le philosophe américain appelle à fonder une « religion buddhisto-chrétienne » où « tous les individus distincts seraient reliés » dans une « continuité », où le raisonnement scientifique devrait être subordonné à une « logique des relatifs » relié elle-même à un « continuum universel » et où l’homme serait prêt alors à une « transmutation dans une nouvelle forme de vie, un heureux nirvana où toutes les discontinuités de sa volonté auront bien disparu » (Peirce 1931a, CP 1.673). Comme nous l’avions dit en introduction de notre méthodologie, la philosophie peircienne semble ainsi adapté à une lecture transculturelle des sagesses extrême-orientales, bien que nous ne savons pas jusqu’à quel point il eut connaissance de ces textes[131].

La logique du cercle est un refus permanent de la « chosification des choses ». Tout se passe comme si à l’opposition traditionnelle entre substance et accident en Occident, prenait place ici une distinction entre mouvement et substance, la substance prenant la place ici de l’accident.

Chez Aristote, la substance (*ousia*) est la première catégorie. Elle désigne ce qui est « proprement, premièrement et avant tout » (Aristote 2007, 113), c’est-à-dire ce qui est permanent. Cette conception des choses ne faisait pas consensus dans la société grecque. Héraclite, par exemple, décrivait le monde comme étant un « flux constant », et sa phrase « on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve » (Dumont 1988, 167) se retrouve comme en

[130] Nous voulons souligner ici que même lorsqu’un principe vital est pensé, il prend la forme d’unités insécables.
[131] D’autres passages, notamment dans sa correspondance avec Lady Welby, suggère un intérêt et une connaissance pour le bouddhisme : « Il est probable que le christianisme est issu du bouddhisme qu’il dépasse et que modifie la croyance juive en un dieu vivant » (Peirce 1978, 57).

écho quelques siècles plus tard dans la célèbre citation du *Hôjôki* sur l'impermanence de la rivière qui « coule sans arrêt, mais [dont] ce n'est jamais la même eau » (Kamo no 2010, 11). Mais le succès de la pensée d'Aristote, sans doute car elle a rencontré un écho avec la pensée des monothéismes, va faire de cette conception fixiste de l'être le cœur de la métaphysique occidentale et préparer le terrain au dualisme et au naturalisme à venir. S'instaurent ainsi deux rapports au monde très spécifiques comme l'a montré Georges E. R. Lloyd, opposant l'ontologie substantialiste (*substance-based*) à l'ontologie mouvementaliste (*process-based*) (Lloyd 2015, 94‑95), opposition d'autant plus forte qu'elle est inversion parfaite.

Cette enquête sur l'être qui a mobilisé les philosophes occidentaux pendant plusieurs siècles, a peut-être commencé dans l'observation du langage dans ce qu'il a de plus élémentaire. Etymologiquement, *ousia*, c'est le mot employé pour dire « je suis », ce qui a pu provoquer un questionnement réflexif sur le sens d'ousia. Le mot « être » revient d'ailleurs très fréquemment dans les langues occidentales. En français, Michel Foucault note qu'à l'âge classique, à partir de la *Logique de Port-Royal*, le verbe occupe une place « essentielle » et que le premier verbe originel semble avoir été « être » (Foucault 1966, 120). La « matrice de base » du langage en Occident se décompose ainsi :

Sujet – Verbe (ETRE) – Attribut

La situation dans la langue japonaise est différente pour trois raisons : le sujet est absent ou peu important dans l'énoncé ; l'attribut prend une place centrale, celle donc qui permet de « créer du sens » ; le verbe, renvoyé à la fin semble être plus souvent « devenir » (*naru*) que « être », notamment dans des formes composées avec d'autres verbes. La « matrice de base » de la langue japonaise se décompose ainsi :

(Sujet) – Attribut – Verbe (DEVENIR)

En face donc des substantialistes, la réponse des mouvementalistes à la quête de l'être est simple : chercher l'être est une quête de souffrance sans fin, qui se termine lorsqu'on accepte qu'il n'y a pas d'être. La substance ici, c'est donc ce qu'il faut à tout prix éviter.

La logique du cercle est donc une logique du Devenir associant Holon et Mouvement. Ce Devenir comme onto-logique du cercle peut d'ailleurs être rapproché du concept de « Holomovement » proposé par le physicien David Bohm, une vision radicale de l'univers où la totalité se résout à la fois en relations holistes et dans le mouvement d'un flux permanent, toute substance n'étant alors qu'une représentation illusoire du réel. Dans ce mouvement d'ordre, cette logique est le cœur de la propriété commune aux analogues du succès, qui fait figure à la fois de cause et de conséquence.

Son inverse, l'Accident, c'est la logique de la Substance, ou plutôt puisque celle-ci est illusoire, la *substantialisation des choses*. Ce qui constitue la propriété P vers laquelle tendent Fukushima et ses analogues, c'est cette substantialisation où se conjuguent inertie comme tendance à la cessation du mouvement, et contre-holisme comme tendance à la discontinuité du *holon*. Reste à déterminer de quelle manière l'extérieur par son regard détermine ce qui relève du holomouvement et ce qui relève de la substantialisation.

Combinaison du niveau diachronique (être-en-regard) et synchronique (substantialisation)

Il convient donc à présent de combiner la propriété substantialisation avec l'être-en-regard ouvert, zone liminale et extra-ordinaire, dont l'ordinaire est la combinaison du holomouvement avec l'être-en-regard fermé.

L'intérieur, c'est le holomouvement homéostatique, le quotidien, l'ordinaire, le profane, en un mot le *ke*. L'extérieur, c'est le holomouvement troublé, l'extrême, l'extra-ordinaire, le sacré, en un mot le *hare*. Par des successions d'ouverture et fermeture sur l'extérieur, qu'elles soient symboliques ou réelles, se produit une substantialisation ou *kegare*. Le *kegare*, tout comme le *hare*, a un caractère ambivalent – il peut être pur et/ou impur, bon et/ou mauvais – et forme une catégorie distincte du *ke*. Cette notion d'extérieur et d'intérieur, lorsqu'il s'agit du soi collectif japonais, devient un rapport aux « étrangers », ces « gens du dehors » dont le regard semble déterminant et nécessaire dans la réévaluation et la réinstauration d'un nouvel équilibre du cercle. Ce regard extérieur incarne un interprétant imaginaire indispensable pour distribuer les évènements entre poursuite dans le cercle du holomouvement et écart du cercle vers le point de fuite de la substantialisation des choses.

L'irruption de l'extérieur (venant de l'érème) est salutaire en ce qu'elle permet de régénérer l'homéostasie holomouvemental de l'intérieur. Pourvus de diverses qualités, les « divinités/Namazu/Singe/Etrangers » viennent de l'extérieur, de ce large qui est une marge, et fonctionnent comme le miroir des Japonais, au sens où ces derniers se réalisent en tant que soi-collectif japonais et adopte une démarche réflexive via ce stade du miroir qu'est le *kegare*, l'irruption du sacré dans le profane, de l'extra-ordinaire dans l'ordinaire, de l'extrémité dans le milieu :

> « The Japanese self is the mirror image of the three deities; it too consists of dual qualities and powers. Or more accurately, the deities, which are symbolically represented by a mirror, represent the transcendental or elevated self. The transcendental self, which mirrors the other, is equated with purity. Thus the structure comprised a set of relations – in:out: :human:deity: :self:other: :secular (*ke*):sacred (*hare*) – is assigned the character of purity and the boundaries that of impurity […] From the perspective of the self, purity is maintained either by acquiring the purity of the other , i.e., deities, through ritual or by removing impurity from the self. The former role is assigned to mediators and the latter to scapegoats. » (Ohnuki-Tierney 1987a, 72)

Dans ce flux permanent qui dépasse les notions de temps et d'espace, les moments de crise comme Fukushima scandent les analogues. Visibles car extraordinaires, relevants du sacré, ils ralentissent le flux. Mais le flux étant totalité, les Japonais ont besoin d'extérieur pour le percevoir. Cet extérieur est imaginaire, c'est un point fixe hors de la totalité qui s'incarne pourtant dans des figures concrètes : le singe, Susanoo, le Namazu, les « gens du dehors », l'AIEA, le récepteur du « Made in Japan », agissant tous comme interprétants d'une situation donnée.

Ce point extérieur, par sa seule apparition, fixe le flux dans une configuration particulière, celui d'un argument, autorisant les Japonais à se pencher sur ce qui a pu amener à des errances dans le flux. C'est l'argument du « Made in Japan ». La propriété commune P ultime des analogues à Fukushima, c'est donc cette substantialisation, cette *cristallisation* du holomouvement ouvrant la voie à une réflexivité temporaire. Les deux niveaux se retrouvent combinés dans une version complète du tableau des analogues :

---------- **NIVEAU DIACHRONIQUE**----------

O	**F**	**O**	**F**	**O**	**F**	**O**
Crise	Succès	Crise	Succès	Crise	Succès	Crise
CH	FR	CH	FR	CH	FR[132]	
UnInf	UnSup	UnInf	UnSup	UnInf	UnSup	UnInf

----------**NIVEAU SYNCHRONIQUE**----------

S	**HM**	**S**	**HM**	**S**	**HM**	**S**[133]
ContrH	Holisme	ContrH	Holisme	ContrH	Holisme	ContrH
Yonaoshi	Kegare	Yonaoshi	Kegare	Yonaoshi	Kegare	
Inertie	Mouvement	Inertie	Mouvement	Inertie	Mouvement	Inertie

----------**NIVEAU COMBINÉ**----------

Ouverture	**Fermeture**
Substantialisation	**Holomouvement**

Figure 14. Couplage final du moteur analogique « Made in Japan » (6)

S'échapper du cercle

Comme l'a montré Tim Ingold, ce qui instaure et marque la modernité en Occident c'est la ligne droite, au point que la *linéarité* même est perçu *a priori* sous la forme d'une droite (Ingold 2013, 11). Cette ligne droite, ce qui la caractérise, c'est son absence de trace, c'est-à-dire de mémoire inscrite du geste corporel. La ligne droite, c'est la tentative graphique d'atteindre la scission du corps et de l'esprit, du sujet et de l'objet. C'est l'instauration d'une causalité allant de la cause à la conséquence et n'y revenant pas. En somme, c'est l'abstraction du geste sans retour possible.

Au Japon, dont la modernité est un hybride avec l'Occident, la ligne a su garder la *trace*, c'est à dire la mémoire du mouvement originel de la ligne, sa dimension mouvante et fluctuante, presque hasardeuse. Ceci s'observe particulièrement avec l'écriture manuscrite qui conserve toujours un statut très important – peu de formulaire en ligne, utilisation massive du fax – ce qui s'explique par un apprentissage des idéogrammes qui lie mémorisation et répétition du geste. On sait qu'il en va de même pour le calcul, avec la pratique persistante de l'utilisation de l'abaque. L'écriture et le calcul s'inscrivent donc dans des « techniques du corps », qui au Japon prennent la forme des *kata* 形, c'est-à-dire des gestes harmonieux et dont la répétition

[132] CH = Société chaude (thermodynamique) ; FR = Société froide (mécanique)
[133] O = Ouverture ; F = Fermeture ; S = Substantialisation ; HM = Holomouvement

prend d'autant plus une forme cyclique qu'ils s'inscrivent dans la voie, c'est-à-dire dans un cycle. Face aux lignes droites de l'Occident, le Japon continue donc de tracer ses cercles.

L'ontologie japonaise a pour esthétique première le cercle. Celui-ci symbolise l'espace-temps liant harmonieusement dans un mouvement cyclique l'ensemble des choses, ce que nous avons appelé holomouvement. La survenue d'un désastre naturel trouble ce holomouvement et ouvre une zone liminale, dangereuse mais souhaitable, car destructrice et créatrice, qui tend vers la substance avant de reprendre la forme d'un cercle. Le cercle est donc par nécessité imparfait. Comme la trace de l'ensô 円相, ces cercles qui dans l'esthétique zen symbolisent le vide, s'épuisent voire s'éteignent avant de reprendre forme.

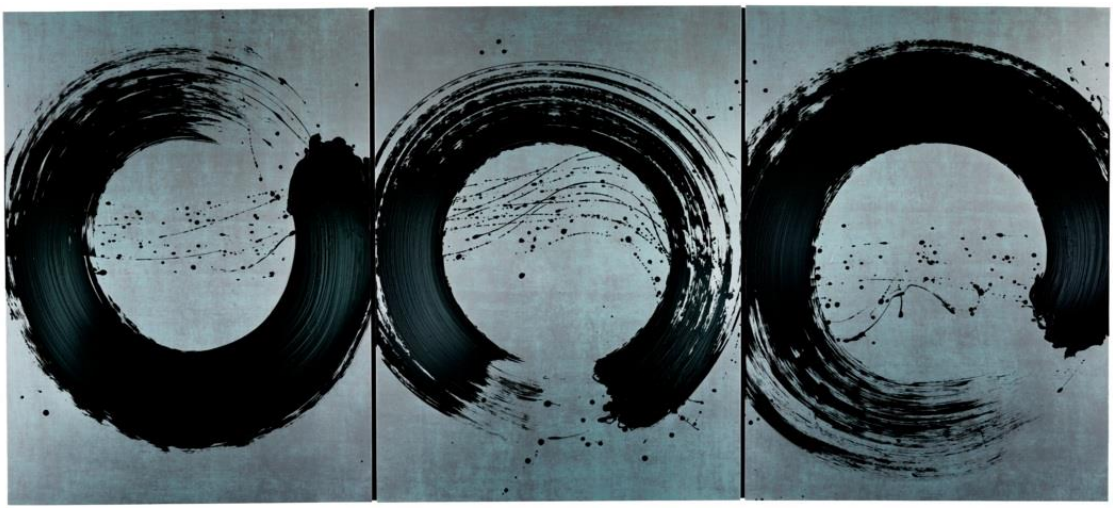


Image 8. Le ensô revisité par l'artiste Fabienne Verdier (*Polyphonie*, 2011)

Les cercles, pas plus que les lignes droites, ne sont réels. Ce sont des cercles-dans-la-tête et leur *linéarité* instaure une *rationalité*, c'est-à-dire une manière de mettre en ordre le monde. Pour bien comprendre ce qui distingue les lignes droites des cercles, on peut revenir aux trois modes de raisonnements – abduction, déduction, induction – tels qu'ils sont décrits par Peirce.

Toute logique embarque un ou plusieurs de ces trois modes avec elle, en les ordonnant de manière différente. On peut représenter ces trois modes sous la forme d'un triangle comme l'a proposé Nicole Everaert-Desmedt avec son « triangle sémiotique » (Everaert-Desmedt 1995). Nous préférons pour notre part les inscrire dans un cercle pour mieux souligner le terrain commun à deux d'entre eux, l'abduction et l'induction. En effet, il est commun d'opposer plutôt l'abduction à la paire déduction-induction, en raison notamment de son caractère synthétique et original. Pourtant, il nous paraît plutôt que ce qui fait différence, c'est la déduction. Là où abduction et induction se nourrissent à la même source de l'expérience du réel, la déduction décolle dans le ciel de l'abstraction pour déterminer et déduire cause et conséquence des éléments ingérés, et est à la source des paradoxes du Barbier analysés par Bertrand Russel.

Le raisonnement de Peirce forme donc lui aussi un cercle imparfait. L'abduction, née du Doute au contact de l'expérience du réel, conduit à la formulation d'une hypothèse, première étape d'une abstraction qui ne cesse de faire *décoller* le raisonnement du réel. Une fois abouti

à la formulation de la théorie, via la Déduction, celle-ci parfaite mais n'ayant plus les pieds sur Terre, doit redescendre faire ses preuves au contact du réel, via l'Induction.

Le cercle prend deux formes dans ce type de raisonnement. Lorsque la Croyance s'instaure, via le retour au réel, le cercle poursuit son holomouvement sur lui-même, marchant dans ses propres traces, à ceci près qu'il n'y a plus d'abduction. S'instaure alors une habitude de penser, très pratique puisqu'elle permet d'avoir prise avec une certaine réalité et d'agir sur elle. Mais dès lors que le Doute apparaît, une brisure se produit et l'esprit entre et erre dans une zone liminale de formulation d'hypothèses. Le *kegare* du collectif, c'est le doute au niveau de l'individu, cette zone où le cercle s'épuise. Son nécessaire redémarrage qui se fait par le *yo naoshi* pour le collectif, dans le raisonnement de l'individu c'est l'abduction, la formulation d'une hypothèse qui permet de relancer la trace du cercle. Non plus le même qu'avant mais un autre qui se superpose à une infinité de cercles.

Le raisonnement tel que l'a décrit Peirce, c'est donc le cercle dans le cercle du holomouvement de l'ontologie japonaise, où chacun des trois éléments du réel – Yo naoshi, Ke, Kegare – et lié aux trois modes de raisonnement – Abduction, Déduction, Induction. Et de la même manière que s'instaure une ambivalence destruction-création dans la zone liminale, s'instaure une ambivalence entre Abduction et Induction dans le raisonnement. Nous allons revenir sur ce point au chapitre 4.

* * *

Pour conclure, demandons-nous avec tous ces éléments ce que font nos analogistes lorsqu'ils dénoncent ce cycle infernal de répétition des analogues du désastre. Quel est ce danger de la substantialisation, ce risque du fixisme vers lequel tendent leurs analogies ? Il semble que ce qu'ils dénoncent à un niveau général est le fait précisément de rester prisonnier du cercle. L'inertie cyclique qu'ils pointent, c'est en somme l'inertie du cycle de pensée chez Peirce. Le désastre de Fukushima a fait rentrer leur monde dans une zone liminale, donc ouverte sur l'extérieur. Or l'extérieur, c'est la ligne droite du progrès, ce sont les « leçons tirés de l'accident de Fukushima » par l'AIEA qui permettront à l'avenir d'éviter l'accident nucléaire. Les critiques des analogistes du « Made in Japan » visent à s'échapper du cercle, à former une ligne droite de fuite. Leur critique, bien que se basant sur une perception du monde différente, est donc essentiellement « moderne ».

Mais leur pensée, empruntant la ligne droite de la modernité, n'échappe pas cependant à un rapport cyclique. La récurrence de leurs analogies se superpose aux cycles crise-succès et produit, bien à leur dépens, une explication « rassurante » qui conduit à la perpétuation du mouvement. C'est là la critique de Juraku Kohta et Yoshioka Hiroshi, l'un faisant une analogie entre le « ichi oku sôzange » déresponsabilisant de l'après-guerre et le « Made in Japan » de Fukushima, l'autre entre le revers positif du « Cool japan » et son envers négatif, le « Made in Japan ». Et les voici pris à leur tour dans un raisonnement circulaire. Il faut donc se représenter ce corpus d'analogies comme basé sur des superpositions de cercles, tous liés au niveau des brisures du *kegare,* c'est-à-dire d'un doute ontologique face à la circulation normale du monde.

Chapitre 4 : La longue errance de l'abduction

Le raisonnement analogique, dont la logique a été rigoureusement décrite et décomposée par Peirce, nous a permis d'explorer à différents niveaux le fonctionnement des analogies formulées à partir de l'accident de Fukushima Daiichi. Ultimement, nous avons mis en lumière la propriété principale vers laquelle tendent ces analogies du désastre, la *substantialisation* entendue comme écart à l'ontologie japonaise.

A rebours, ce mode de raisonnement analogique dans un contexte culturel japonais nous interroge de diverses manières. D'abord, il questionne le rôle essentiel que joue l'abduction dans le rapprochement des analogues et son rapport à la culture iconique de l'Archipel. C'est ce que nous explorerons en montrant comment cette abduction « Made in Japan » s'ancre au Japon dans une ontologie du sensible, ce qui éclaire sous un jour nouveau les débats des sémioticiens sur la définition de l'abduction. Se faisant, nous ébaucherons une nouvelle manière de définir l'abduction comme une errance entre les choses prenant diverses formes : intuitive, méthodique et contemplative (4.1).

Nous montrerons alors de quelle forme relève l'abduction propre aux analogies étudiées et nous nous interrogerons ensuite sur le *codex* spécifique sur lequel vient travailler l'analogie/abduction « Made in Japan », en montrant que celui-ci prend la forme d'une mémoire collective. Nous verrons que si l'errance abductive mène parfois dans des directions nouvelles et fécondes, elle peut aussi conduire à des impasses, à travers le cas-limite d'une analogie relative à l'évènement Fukushima et qui concerne la radioactivité (4.2).

Enfin, nous conclurons cette discussion des résultats par une mise en abyme sémiotique de notre propre méta-analogie des analogies. Ceci nous conduira à une réflexion poussée sur ce que nous avons *réellement* fait avec cette étude, en nous interrogeant sur la signification de notre position d'*interprète réel* de l'argument « Made in Japan ». Cette difficulté, et celle qu'a posé notre statut d'observateur des observateurs en terrain interculturel, sont celles propres à la *traduction*, et nous verrons enfin comment il est possible de mieux appréhender ces limites par une approche compréhensive de la frontière-miroir comme espace liminal dialogique d'une *ontologie partagée* (4.3).

4.1 De l'abduction au Japon

Les résultats présentés au chapitre 3 ont permis de mettre à jour les propriétés P inhérentes à l'analogie « Made in Japan », ainsi que l'ontologie japonaise dans laquelle ce raisonnement prenait sens.

Nous allons à présent examiner ce que révèle cette ontologie sur la manière de faire abduction au Japon. Nous verrons notamment que la culture de l'Archipel favorise une sensation sensible des choses au-delà de l'utilisation du langage, et qu'elle valorise l'icône comme preuve d'authenticité de l'expérience (4.1.1).

Cette dimension iconique de l'ontologie nippone et donc de l'abduction, nous conduira ensuite à réexaminer le fonctionnement de l'abduction en lien avec ce que nous nommons le codex, et qui peut être décrit comme l'esthétique ou l'ontologie encodée (4.1.2).

Enfin, pour mieux appréhender la manière dont nos enquêtés font de l'abduction, nous présenterons une nouvelle typologie des abductions déterminées en fonction de deux variables, le codage et le contrôle (4.1.3).

4.1.1 Une attention priméale aux choses

Notre approche par l'abduction du discours des chercheurs japonais sur le « Made in Japan » s'est enclenchée avec cette citation de Kurokawa Kiyoshi à la fin de notre chapitre 1, qui, à propos de l'accident de Fukushima évoquait une « sensation de similarité » avec la défaite de la Seconde Guerre mondiale, sensation partagée selon lui par nombre de ses compatriotes.

Il n'est pas le seul dans le champ « Made in Japan » à décrire une *sensation* comme permettant le rapprochement des analogues. Beaucoup décrivent que le cours rationnel de la pensée prend racine sur des « sensations », des « expériences » ou des « évidences implicites » comme ici chez Juraku Kohta généralisant sur les Japonais à partir du cas Kurokawa :

> « It's just as he explained **we feel** this kind of, the way not malfunction, the way our society sometimes has problems, big things like war or disasters, little things like problems at work, problems at home. **We experience it everywhere** so it is a good explanation to hold on to cause then you can say, "Oh, it's 'Made in Japan' again", you know, and that sort of help yourself out. But **I don't think it's true that people are necessarily very introspective or reflexive**, it's just, you know, **jumping into an easy story** if you say in a bad way » (Juraku et Watanabe 2017).

Outre le fait que Juraku relève ici que c'est par le sentiment ou l'expérience que l'inférence du « Made in Japan » se produit, il donne également une définition de cette inférence – « jumping into an easy story », sans réflexion poussée – qui est très proche d'une des définitions possibles de l'abduction comme « explication la plus probable » (Vitti Rodrigues et Emmeche 2019; Levesque 2015). Nous allons revenir sur ces différentes définitions de l'abduction proposées à la suite de Peirce et en raison de l'évolution de son concept dans le 4.1.3. Mais continuons sur ces « sensations » décrites desquels émergent le « Made in Japan ».

Matsumoto Miwao n'est pas très prolixe, ni dans ses textes, ni en entretien sur les motivations qui l'ont emmenées à décrire Fukushima comme relevant d'une structure du désastre.

Pourtant, il est évident qu'il rapproche Fukushima de cette classe mal définie du « désastre structurel », en vertu d'une évidence si évidente pour lui qu'il ne la décrit pas. On la devine seulement dans ce passage :

> « MM: It was when I start to write a book on *chi no shippai* 知の失敗 [L'Échec du Savoir] in 2002. But **it was after the Fukushima accident, that I link** the concept of "structural disaster" with the *cause* of the Fukushima accident. It was only after the accident. Until that time, **I have been forgotten the meaning, the presence of the concept of "structural disaster" in my memory** » (Matsumoto 2017a).

S'il ne dit pas explicitement ce qui se produit chez lui après l'accident de Fukushima, on peut pourtant le deviner avec une certaine assurance : il s'agit d'une impression de déjà-vu. Alors que son concept de « structural disaster » a été comme effacé de sa mémoire, jusqu'à son sens même, le voici soudainement réactivé en un instant, comme une évidence. Matsumoto peut alors faire le « lien » entre l'accident du 11 mars 2011 et son concept de « désastre structurel », une classe mal définie d'objets similaires en vertu de certaines propriétés de surfaces, les cinq caractéristiques qu'il définit ensuite. A rebours, l'évènement analogue « Fukushima » permet d'affiner le concept flou de « désastre structurel », de le faire évoluer via le processus permanent de la « catégorisation » (Hofstadter et Sander 2013, 216).

Le rapprochement, on le voit, n'est pas fait par déduction en analysant la correspondance de Fukushima à la classe « désastre structurel », il se produit avant même que ces cinq liens d'attaches soient établis – la définition même est oubliée – comme si dans l'abduction sous contrôle de Matsumoto, il y avait une autre abduction, implicite, qui lui échappe. Tout comme chez Peirce, l'abduction nait de l' « irritation » doute face à un fait surprenant, c'est-à-dire pour Matsumoto, la « gêne » face à la manière dont l'accident de Fukushima est géré par le gouvernement qui l'emmène à se remémorer son concept de « désastre structurel » :

> « MM: I had **some kind of uneasiness** about the way the government handled the accident of Fukushima, after the accident. So **I attempted to find out** relevant frameworks which can formulate my uneasiness consistently. And **I recall** that, **I have remembered,** that I had formulated the concept of structural disaster 10 years ago » (Matsumoto 2017a).

Si la transition du questionnement à l'hypothèse est si peu exprimée, cela peut s'expliquer par un sens de l'esthétique qui privilégie la communication non-verbale, ce que les Japonais appellent « lire dans l'air » (*kûki wo yomu* 空気を読む), concept que nous avons déjà évoqué au 3.2.1. L'accent mis par leur culture sur cette sensation a conduit les japonais à développer un sens aigu de l'attention et une confiance dans l'intuition, à partir de l'observation « directe » des choses.

En japonais, les concepts de sensation et d'intuition se superposent dans différentes combinaisons de caractères. Par exemple, on pourra utiliser pour parler d'une intuition le mot *chokkan* 直感, littéralement une « sensation directe », ou bien *kankaku* 感覚, littéralement la « mémoire de la sensation ». Cette description de l'intuition comme relevant d'une sensation directe et « apprise » se retrouve dans une troisième combinaison de caractères, *chokkaku* 直覚, littéralement la « mémorisation directe » comme définition de l'intuition.

Ces différentes manières dont l'intuition est perçue au Japon soulèvent en effet deux questionnements autour de l'intuition/abduction : celle de son lien avec l'habitude (*kaku* 覚) et aussi celle dans le contexte japonais, du sens des sens (*kan* 感). En effet, si l'on suit l'étymologie d'une partie des mots pour « intuition » en japonais, celle-ci relève en partie de

la *mémoire*. Or il y a une ambiguïté sur cette question dans les définitions que donne Peirce de l'abduction : parfois celle-ci semble relever d'un processus légèrement contrôlé, fonctionnant à partir d'un rapprochement par habitude entre des faits nouveaux avec une classe mal définie – c'est celle de la formule que nous avons utilisée pour notre enquête, l'habitude étant ici de rapprocher tout évènement d'un cycle alternant nécessairement crises et succès. Ce lien semble d'autant plus évident que selon Peirce, l'intuition première originelle née du rien n'existe pas, et que toute connaissance s'appuie nécessairement sur une connaissance antérieure (Peirce 2002). Mais dans d'autres définitions, notamment celle donnée par Peirce pour le *musement*, l'abduction semble relever d'un jeu de l'esprit totalement libre des contingences de raisonnements précédents et construisant des idées nouvelles à partir d'un lien direct à la priméité, sans interférences des expériences précédentes (Peirce 1934b).

La distinction entre les deux a interpellé bon nombre de sémioticiens après Peirce, dont Umberto Eco qui distinguait l'« abduction codée », raisonnement plus libre que l'induction certes mais suivant certains codes préalablement posés et se situant dans un paradigme, d'une « abduction créative » faisant fi de tout sens commun et de loi générale et errant librement sur les *terra incognita* de la pensée (Eco 1981). Nous proposons de distinguer à la suite de la typologie de Eco deux grandes classes d'abduction, *l'abduction intra-paradigmatique* et *l'abduction extra-paradigmatique*, qui serait un processus proche du concept de « révolution paradigmatique » (Kuhn 1962). Nous allons revenir plus en profondeur sur ce débat entre les deux grands types d'abductions et les implications que notre cas d'étude et l'interprétation japonaise a sur ce débat. Mais avant cela nous voudrions approfondir l'autre conséquence de l'étymologie de l'intuition, à savoir le sens que les Japonais donnent aux sens.

« Sens », comme nous venons de le voir, s'écrit avec le sinogramme *kan* 感, qui est composé de deux clés. Celle du haut n'a pas d'importance étymologique puisqu'elle n'apporte que le phonème *kan* et le sens est à trouver dans la clé du bas, *kokoro* 心, qui est parfois traduite par « cœur » en français, notamment par la position qu'indiquent les Japonais dans le corps, à savoir dans la poitrine. Cette traduction n'est pas inexacte mais insuffisante, car *kokoro* 心 désigne également les notions d'esprit et de pensée. Ainsi on trouve la clé *kokoro* dans la plupart des mots relevant de l'acte de penser, comme par exemple *omou* 思う, « je pense ». Egalement les troubles psychologiques qui sont en Occident des troubles de l'âme sont désignés au Japon comme des troubles du *kokoro*.

ll n'est pas question au Japon de penser uniquement avec sa tête mais aussi avec son « cœur »[134], et toute l'attention se trouve tournée vers la sensation des choses. Une partie importante de l'art méditatif développé en Extrême-Orient et perfectionné par le bouddhisme zen consiste en une déperdition progressive des concepts permettant de nommer les choses pour les ressentir à nouveau avec fraîcheur, comme des choses en tant que choses. C'est tout le sens de l'enseignement de Qingyuan Xingsi sur les trois phases de la méditation chinoise dans la contemplation d'une montagne, un enseignement aujourd'hui encore appris aux Chinois à l'école, et connu de nombreux Japonais :

[134] Une étude au demeurant a démontré récemment que le cœur disposait non seulement d'un système nerveux central, mais aussi que ces neurones pouvaient en partie fonctionner de manière autonome, comme dernière instance de contrôle (« Pour mieux comprendre les maladies cardiaques, des chercheurs modélisent le cœur en 3D », *L'Usine digitale*, 28 mai 2020).

« 参禅之初，看山是山，看水是水；禅有悟时，看山不是山，看水不是水；禅中彻悟，看山仍然山，看水仍然是水。

Au début de la méditation zen, je regarde la montagne comme une montagne et la rivière comme une rivière ; Au cours de l'apprentissage du zen, je ne regarde plus la montagne comme une montagne et la rivière comme une rivière ; A la fin de l'apprentissage du zen, je regarde à nouveau la montagne comme une montagne et à nouveau la rivière comme une rivière »[135].

Il serait presque possible de calquer dans cette description de la méditation zen, les trois niveaux du rapport au réel que décrit Peirce sous la forme de la tiercéité, de la secondéité et de la priméité, et de voir ainsi cette pratique comme une descente progressive vers la fraîcheur d'un monde priméal[136]. Le regard des Japonais serait ainsi éduqué à une attention priméale des choses, valorisant leur iconicité.

Quand même les mots ne suffisent plus : « Le nuage radioactif a traversé les montagnes à Iitate »

Une des conséquences de cette place privilégiée accordée à la sensation des choses en tant que choses chez les Japonais, ce que nous appellerons l'« attention priméale », est de conférer aux choses avant leur catégorisation et dénomination une place première par rapport aux mots. Une grande partie des sagesses d'Extrême-Orient, et en particulier la pratique de la méditation assise, repose sur une dénonciation du caractère fallacieux des mots et du réel qu'ils prétendent représenter.

Cette préséance des choses sur les mots, si elle apparait en filigrane dans les entretiens avec les enquêtés, nous fut explicitement exprimée et développée par Hatamura Yôtarô. Dans l'entretien que nous avons mené avec lui, l'ex-président de la Commission d'enquête du gouvernement (ICANPS) exprime l'impossibilité d'aborder l'accident de Fukushima uniquement en terme techniques mais souligne aussi la nécessité de l'aborder en tant qu'expérience humaine :

« HY : 今ねあなたがドックター論文…行くのに、資料大事なものから作った。福島原発でなにが起こった？それが一番大事な事件、どう言うことが起こって、どこの部分の所で、本当はこれを対応を出ているのことがある。おの事故ならないの進んだことというのは、テクニカルの問題で書いておいた。

(HY : Tu fais en ce moment une thèse de doctorat et tu dois savoir l'importance qu'il y a à travailler à partir de documents. Que s'est-il passé en somme à la centrale de Fukushima ? C'est ce qui est le plus important, comment dire ce qui s'est passé, quelle partie, qu'est-ce qui est sorti de tout ça. On n'a écrit que sur les problèmes techniques de l'accident, et non sur ce qui a suivi) » (Hatamura 2018).

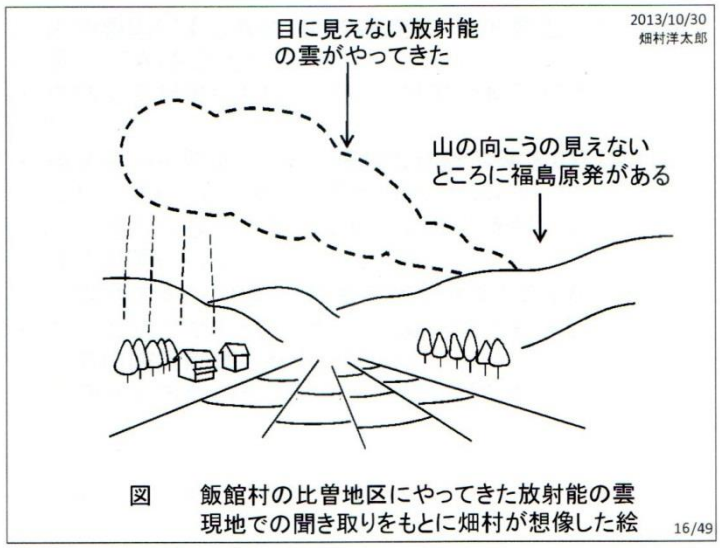
Il insiste alors sur un point particulier, la difficile mais pourtant nécessaire tâche de retranscrire ce que lui ont raconté des villageois, cette sensation priméale qu'ils ont eu lorsque « le nuage radioactif a traversé les montagnes à Iitate » :

[135] Notre traduction.

[136] Au demeurant, cette citation de Qingyuan Xingsi sur la contemplation de la montagne nous a été suggérée par une artiste chinoise alors que nous évoquions la philosophie de Peirce, et ce de manière spontanée. Il semble que si les trois niveaux de réalités, et en particulier la priméité, soient une pensée originale en Occident, en Extrême-Orient elle relèverait presque d'un lieu commun.

« HY: だけども**本当に起こった**ところはね、どこにもないちゃんと書いたのは、放射能の雲は福島原発の方から、飯舘村の辺のところに、この雲がやって来たね、山を越えて。地元でここで生活する人いるに、どんな具合だった**書いて**、こういうこと**言う**でも、**こういう絵はどこにも無い**。だから、本当に現地でヒヤリングでそやると、こういう絵が出来る。そんなことする、だれも居ない。

(HY : Mais sur ce qui s'est **réellement passé**, il n'y a rien qui a été véritablement écrit. Parti de la centrale de Fukushima, le nuage radioactif est arrivé dans la commune d'Iitate ; ce nuage est venu, il a traversé les montagnes. Dans ce village, là où les gens vivent, il a été **écrit et dit** quelles étaient leurs conditions, **mais personne n'a fait un dessin comme celui-ci** [montrant son dessin où est représenté un nuage radioactif passant au-dessus des montagnes pour atteindre un village[137]]. J'ai donc fait des entretiens "sur place" [*genchi* 現地, au sens de "lieu du moment présent"] et il en est sorti ce dessin. Il n'y a personne qui a fait une telle chose) » (Hatamura 2018).



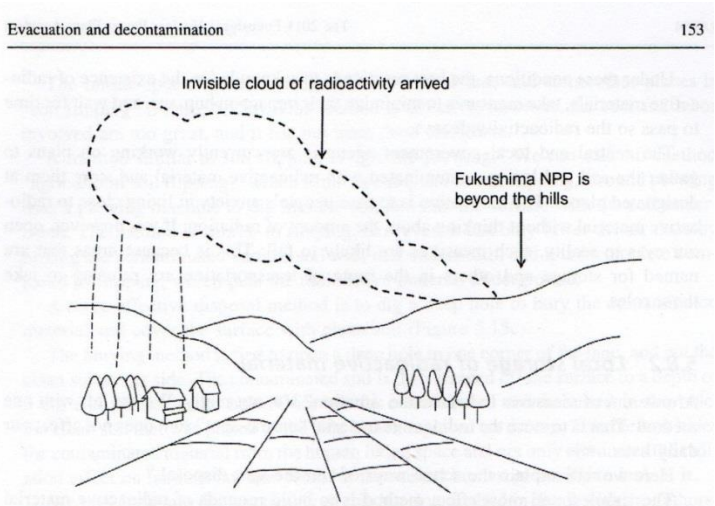


Figure 5.13 Cloud of radioactivity that reached Hiso area of Iitate-mura (sketch by Hatamura based on comments from local residents).

Image 9. Dessin de Hatamura Yôtarô et sa traduction en anglais (Hatamura et al. 2015, 153)

[137] Ce dessin se trouve dans différentes publications et présentations de Hatamura Yôtarô (Hatamura 2013; Hatamura et al. 2015)

La remarque de Hatamura Yôtarô est vraie au sens qu'il est sans doute inédit et un peu surprenant qu'un président d'une Commission d'enquête diligentée par un gouvernement après un accident industriel majeur, prenne l'initiative de faire un dessin pour décrire le sentiment des habitants d'un village. Mais ce que révèle son propos en filigrane, c'est l'importance donnée par les Japonais à des formes de raisonnement, de pensée, qui dépassent ceux *sous contrôle*, comme la déduction ou l'induction, et plongent dans la sensation des choses au-delà des mots.

Bien que ce dessin naïf incite à penser que le sens visuel est particulièrement mis en avant, il y a tout lieu de penser que cela va au-delà d'une attention particulière au sens visuel. Il s'agit en fait d'une *explication iconique* d'un évènement, c'est-à-dire au sens peircien d'une ressemblance à la chose désignée par sa qualité de sentiment. Quand le nuage radioactif a traversé les montagnes d'Iitate, les habitants ont ressenti une émotion que Hatamura a voulu retranscrire au-delà des mots, par un dessin représentant l'irreprésentable car le nuage dessiné à la manière d'un enfant n'est pas ce qu'ont *vu* les habitants mais ce qu'ils ont *senti*. Comme l'écrit Carlo Severi, « la représentation mentale liée à une trace matérielle inscrite sur un support (un dessin) peut excéder ce que l'image donne à voir » (Severi 2007, 41).

On pourra souligner que cette attention à la priméité est certainement exacerbée par l'accident nucléaire, l'invisibilité de sa menace que seul des mots, des signaux sonores, des seuils, peuvent *indiquer* à faible dose (Guarnieri et Travadel 2018, 118). Mais l'idée qu'il est important de s'imprégner de la qualité des sentiments pour mieux appréhender une catastrophe, en somme d'en faire l'expérience, revient plus tard dans l'entretien avec Hatamura Yôtarô. Il insiste à plusieurs reprises sur l'importance de sentir les choses *hic et nunc*, une traduction possible de cette expression *genchi* 現地 qu'il emploie à plusieurs reprises.

Il revient dessus quand il veut souligner l'importance de se rendre sur un ancien lieu d'une catastrophe pour ressentir ce qu'il s'y produisit. Il invoque cela à propos d'un barrage qu'il a pris en photo, où eut lieu la mort de centaines de travailleurs pendant sa construction ou à propos des terres de paysans recouvertes de cendres lors d'une éruption volcanique en 1783. Il décrit ce sentiment des choses perçues à travers le « lieu du moment présent » (*genchi* 現地) de cette manière :

> « HY : ところはね、黒部の黒と読んでいるダム、黒部第四発電所、ヘリコプタから写真を撮った、自分での取ったこれ。どこでも出かけていて見たいもの全部見てだからさ。こういう面。
>
> (HY : Cet endroit ici [montrant une photo d'un barrage], un barrage dont le nom se lit Kurobe, la centrale électrique de Kurobe n°4, la photo a été prise d'un hélicoptère, c'est moi qui l'ai prise. On peut la voir de partout mais c'est important de la voir de ses propres yeux, cette image) […]
>
> MG: So going to those *genchi* 現地, those places, you can feel similarity?
>
> KJ: Yea, yea, yea. You can feel the atmosphere of the people's mind » (Hatamura 2018).

Comme le traduit Juraku Kohta, ce besoin d'images, d'expérience *hic et nunc* du désastre, exprime le désir de ressentir l'« atmosphère de l'esprit des gens ». Cette faculté surdéveloppée au Japon peut se traduire par l'expression « lire dans l'air » (*kûki wo yomu* 空気を読む) ou

encore « lire dans l'air du lieu » (*ba no kuki wo yomu* 場の空気を読む).

« Lire dans l'air » comme nous l'écrivions dans le chapitre 3 est une expression qui révèle toute l'attention que la société japonaise accorde à la faculté abductive. Celle-ci n'est pas propre aux Japonais mais l'attention qu'ils y portent la survalorise et la développe. En découle certainement une utilisation des analogies plus fréquentes, et une confiance au raisonnement analogique plus affirmée qu'en Occident. Comme toute forme de raisonnement, cette surdétermination de l'abduction au Japon prend racine dans une esthétique particulière, propre aux sociétés extrême-orientales, de valorisation de l'expérience sensorielle au-delà des mots. Plus précisément, au Japon la scission choses-mots s'efface au profit d'une réalité surprenante où les mots sont les choses.

Les mots sont les choses

Le rapport iconique au monde est renforcé au Japon avec la lecture par idéogramme qui habitue le lecteur à une association entre un concept et une image. Entendons-nous bien ici : l'enjeu n'est pas seulement que le sinogramme peut ressembler à une image originelle, mais également que le phonème du concept ne se décrit pas au moyen d'une décomposition de lettres mais de signes formant un symbole total.

Ce caractère particulier de l'écriture par idéogramme en lien avec une perception analogiste des choses a conduit au Japon à ce que les mots en général soient perçus non pas uniquement comme des signes, qui par convention représentent des choses, mais aussi comme étant des choses eux-mêmes. Il existe au Japon une croyance diffuse que le mot a le pouvoir de faire quelque chose et qu'il est animé d'un esprit. C'est ce qu'on appelle le *kotodama* 言霊 où *koto* 言 est à la fois le mot et la chose et *tama* 霊 son esprit. De cette croyance est née l'habitude de ne pas prononcer certains mots par peur de voir la chose se réaliser[138]. Ce pouvoir magique des mots propre au *kotodama* semble un cas assez unique au Japon, et la crainte qu'il a engendré a pu créer chez les Japonais ce modèle de communication très particulier appelé *enryo-sasshi* 遠慮察し, c'est-à-dire une croyance populaire toujours en vigueur qui fait du silence une vertu et du *logos* un vice.

D'un point de vue sémiologique, cette croyance au *kotodama* a une conséquence fondamentale. Si l'on fait référence à la sémiotique peircienne, les signes s'organisent et prennent sens de manière relative entre un objet, son *representamen* et un interprétant. Ce dernier est le signe permettant de lier les deux autres, et pour un interprétant, un signe peut être un objet ou un *representamen* mais non les deux à la fois. Or ce qu'introduit la croyance dans le *kotodama*, c'est une confusion entre objet et *representamen*, ou pour le dire autrement un *representamen* qui aurait du mal à se distinguer, se dissocier de son objet. C'est en somme un rejet du dualisme sujet-objet.

Outre un contexte culturel que nous avons déjà largement évoqué tout au long de cette étude, cette non dissociation sujet-objet pourrait avoir un lien avec le fait aussi que les sinogrammes sont des *légisignes iconico-symbolique*, c'est-à-dire comme relevant des deux catégories peircienne simultanément, voire peut être même de trois. Le *kotodama* permettrait ainsi une

[138] Par exemple, il était commun dans la Cour de Heian de ne jamais révéler son vrai nom à des étrangers, celui-ci pouvant alors à sa guise manipuler la personne à distance à la manière d'une poupée Vaudou (Hara 2001, 4). Ainsi, toutes les romancières de cette période écrivaient sous un faux-nom, à l'instar de la plus célèbre, Murasaki Shikobu, auteure du *Dit du Genji*, dont le nom est un pseudonyme.

transgression des catégories cénopythagoréenne, et les sinogrammes favoriseraient une tradition cognitive oscillant entre l'iconographie et la légigraphie (Severi 2007). Au demeurant, Peirce lui-même reconnait qu'il y a une difficulté à percevoir les trois catégories comme parfaitement séparées et qu'elles entretiennent entre elles des liens (Peirce 1931a, CP 1.353).

Prenons un exemple avec un sinogramme simple, l'un des premiers que tout japonisant apprend. 川 est un signe arbitrairement décidé au fil du temps pour désigner la rivière et appris tel quel. Outre le fait que le concept surgit avant même la prononciation du mot, que la connaissance de la prononciation même n'est pas utile à la compréhension du symbole, il y a directement contenu dans le signe une rivière qui coule à travers ces trois lignes. En somme, le signe conserve la mémoire du « prototype » iconique (Severi 2007).

Si en Occident la confusion entre mots (écrits) et choses peut paraître étrange, en raison du caractère purement symbolique de l'arrangement des lettres qui ne visent qu'à représenter le concept par le truchement de sa prononciation, cette confusion, voire cette objectification du *representamen* peut se retrouver dans l'art figuratif qui jusqu'au naturalisme se contente d'imiter le réel avec une perfection croissante. De même les cartes, simples outils visant à englober le territoire dans une vision panoptique, peuvent devenir à certains égards plus réelles, ou pour paraphraser le personnage de Jed Martin du roman de Houellebecq « la carte peut être plus intéressante que le territoire » et se confondre avec lui (Houellebecq 2010, 51-52).

Chez les Japonais, cette vision sensible des mots comme des choses, des cartes comme des territoires, des dessins comme des expériences vécues, n'est pas qu'une révélation d'un jour mais constitue le fondement même de l'esthétique. Cette attention et confusion entre les mots et les choses se retrouve d'ailleurs dans les mythes fondateurs où les *kami*, tels les *Ainur* dans la mythologie tolkienne, sont les sons de la création du monde, de ses déchirements, chacun chantant sa partition à l'instar du dieu du tonnerre et de la mer Susanoo et de ses terribles grondements de colère, représentation mythique « de la destruction et de la recréation du monde » (Yamaguchi 1973, 322).

Cette sensibilité aux sons du monde se retrouve aujourd'hui encore dans l'emploi inégalé d'une multiplicité d'onomatopée pour décrire les choses, du *potsupotsu* ポツポツ d'un robinet qui goutte, au *gorogoro* ゴロゴロ des vagues qui roulent et s'échouent sur le plage, en passant par le *battan* バッタン prononcé avec vigueur de la porte qui claque. Il nous revient ainsi en mémoire, à ce sujet, l'extraordinaire description que nous fit un aubergiste du hameau de Yufuin 湯布院町, de l'éruption du Mont Aso qu'il avait connu dans sa jeunesse, faisant gronder des mots terribles, éructant et faisant secouer dans de grands gestes les murs de l'auberge. De cette description, il nous reste aujourd'hui encore l'impression vivace d'avoir vu et ressenti ce jour-là le volcan Aso, situé à quelques kilomètres, entrer en éruption. Cette description n'est cependant pas exceptionnelle, tant dans le quotidien des Japonais les mots sont des choses, et les conversations animées le soir dans les échoppes *izakaya* 居酒屋, des fenêtres ouvertes sur des réalités sensibles.

4.1.2 L'abduction face au codex

Ainsi, l'abduction pratiquée par les Japonais semble être liée à ce rapport esthétique particulier au monde, orientant le regard sur la sensation des choses au-delà des mots. Ici,

nous voudrions préciser le mode particulier d'abduction, parmi plusieurs types, pour déterminer celle relevant du raisonnement analogique du groupe d'enquêtés « Made in Japan ».

Il a existé pendant longtemps une confusion entre l'abduction et l'induction chez Peirce, au point qu'aujourd'hui encore, certains auteurs décrivent l'abduction comme une induction d'un genre particulier, une « induction qualitative » (Reichertz 2009). Ce débat s'explique très bien si l'on connaît la genèse du concept d'abduction. C'est en effet à partir du concept d'*apagoge* d'Aristote que Peirce crée l'abduction, un raisonnement qui appartient à la même famille des jugements par extension (*breadth*) ou raisonnement ampliatif (*ampliative reasoning*) que l'induction. Dans une représentation aristotélicienne, seule la déduction appartient en effet au domaine des jugements analytiques. Mais peu à peu, Peirce s'est employé à séparer l'abduction de l'induction, pour faire ressortir le caractère spécifique de l'abduction. C'est chose faite à partir des années 1900 où il fait sortir l'induction du champ des jugements ampliatifs, car comme il le rappelle à plusieurs reprises, l'induction va certes ponctionner des éléments dans le réel mais de manière ordonnée, suivant un but dicté par l'abduction.

L'abduction devient donc le seul pur jugement synthétique car il associe des choses de nature différentes, élargi le champ de la connaissance possible de manière lointaine, mais pas infini car l'image mentale permettant ces associations, les caractères en commun par exemple, relève de l'expérience. Pour autant le débat n'est pas clos sur le rapport qu'entretient l'abduction avec les autres modes de raisonnement et la possibilité de différentes abductions.

Dans les lignes qui suivent, nous allons montrer que l'abduction entretient un rapport privilégié en réalité à la déduction, qu'elle constitue son inverse et que tout son travail consiste à cisailler un code déjà présent pour en faire émerger les lignes constituant la prémisse la plus probable. Ce travail sur le codage latent a permis au sémioticien Umberto Eco de distinguer dans un article sur Peirce trois différents types d'abduction, une typologie que nous allons retravailler en prenant en compte la variable du contrôle.

Des haricots blancs et des skis

L'abduction est définie dans sa relation aux deux autres modes d'inférence par le célèbre exemple des haricots blancs (Peirce 1931b, CP 2.623) que nous avons déjà présenté au 2.1.1 :

Rule- All the beans from this bag are white
Result- These beans are white
Case- These beans are from this bag

On le voit ce qui permet de lier les haricots sur la table et dans le sac est la qualité blanche de ces haricots[139]. Mais ce n'est en réalité que la partie visible du processus abductif, celle sur laquelle nous pouvons avoir un contrôle et déceler ce qui se produit en tant qu'observateur.

[139] C'est ce que représente de manière formalisée la formule que nous avons utilisée pour passer au tamis les analogies de Fukushima (Peirce 1931b, CP 2.733) :

Every X is, for example, P', P'', P''', etc.,
Q is found to be P', P'', P''', etc.;
Hence, hypothetically, Q is an X.

En reprenant et en modifiant substantiellement l'exemple, on peut aussi redéfinir l'abduction comme une déduction à une inconnue :

Rule- All the beans from this bag are white
Case- UNKNOWN
Result- The beans are white

Il s'agit donc de transformer le fait surprenant « il y a des haricots blancs sur cette table » en résultat d'une déduction, et de formuler une hypothèse probable. Celle-ci se fait en vertu d'une caractéristique commune, la blancheur, bien que cela ne suffise pas pour affirmer avec certitude que les haricots viennent du sac. Nous sommes là face à une abduction que l'on pourrait qualifier d'*induction qualitative*, tant la qualité de blancheur semble fonctionner comme un échantillon qualitatif. Mais ce serait une vision étroite de l'abduction, et pour le voir, retirons à présent le sac de haricots :

Rule- UNKNOWN
Case- UNKNOWN
Result- The beans are white

Nous sommes face à un problème plus épineux. Que font ces haricots sur cette table ? Malgré l'absence d'une majeure ici, il est fort probable que l'*idée nous vienne* que ces haricots proviennent d'un sac qui se trouve peut-être dans une autre pièce. Car il y a une autre loi, cachée ici, acquise avec l'expérience et dégagée selon une logique proche du rasoir d'Ockham : en général, quand quelque chose paraît simple et évident, c'est sans doute que cette chose est vrai. Or, par expérience, les haricots sont plutôt entreposés dans des sacs que dans des combinaisons de ski. Cette loi générale, qui relève de l'implicite, nous la nommerons *codex* :

(Codex- En général, les haricots sont entreposés dans des sacs)
Rule- UNKNOWN
Case- UNKNOWN → The beans are from a bag
Result- The beans are white

Il faudrait alors, pour bien comprendre l'ensemble du processus inférentiel en cours, y compris lorsque le sac de haricots est présent, décrire à nouveau l'abduction exprimée dans la première formule, avec en arrière-plan la présence du codex :

(Codex- En général, les haricots sont entreposés dans des sacs)
Rule- All the beans from this bag are white
Case- UNKNOWN
Result- The beans are white

Avec une hypothèse se formulant ainsi sous la forme de ce que Peirce appelle une « colligation » :

Case- UNKNOWN → Les haricots blancs qui, en général sont entreposés dans des sacs, proviennent de ce sac de haricots blancs.

On voit ici que ce qui fait en premier émettre l'hypothèse de la provenance des haricots est le *codex*. Les lois particulières de la qualité blanche ou de la proximité du sac viennent ici juste

renforcer ce sentiment, en donnant des indices et en faisant passer la provenance des haricots du possible au plausible. Pour montrer l'importance de ce codex, transportons-nous à présent dans un monde où les haricots sont entreposés dans des combinaisons de ski, et où nécessairement donc les skieurs dévalent les pistes habillés de sac à haricots, et représentons la scène à nouveau :

(Codex- En général, les haricots sont entreposés dans des combinaisons de ski)
Rule- All the beans from this bag are white
Case- UNKNOWN
Result- The beans are white

L'inférence qui se produirait serait alors d'une tout autre nature et l'on s'interrogerait sans doute longuement sur les raisons qui ont mené un olibrius à entreposer des haricots dans un sac à haricots. Peut-être, de manière incidente, observerait-on que ces haricots sur la table proviennent du sac à haricots, malgré l'incongruité d'une telle pratique. Cela nous serait facilité par un raisonnement analogique liant les sacs à haricots et les combinaisons de ski comme relevant d'une commune contenance. Car il est possible encore de monter dans l'échelle du codex :

(Codex- En général, les haricots sont entreposés dans des contenants)
Rule- UNKNOWN
Case- UNKNOWN
Result- The beans are white

Ici, on penserait sans doute que ces haricots viennent d'un contenant quelque part. Leur présence pourrait être liée car quelqu'un les a mis là et on repartirait alors sur une hypothèse liée à la transportabilité des haricots par exemple. Il faut ainsi imaginer que chaque objet pour nous est rattaché à d'autres par une multiplicité de liens, ce qui signifie en creux que l'analogie constitue le fondement même de toute inférence (Hofstadter et Sander 2013). Lors d'une inférence abductive, ces liens sont testés, et l'hypothèse qui s'impose à nous est le lien le plus probable, déterminé notamment en fonction de sa fréquence dans des expériences passées.

Maintenant, imaginons un monde encore plus étrange, où par exemple les skis, habillés en sac à haricots, font de l'humain en dévalant des pistes roses, car dans ce monde, le blanc n'existe pas. Et pourtant, ce sont bien des haricots blancs qui se trouvent là, sur la table, devant le ski lorsqu'il revient de son week-end à la neige rose. On aboutit ici à ce que Peirce appelait le « pure play » ou « musement », une inférence déconnectée totalement du codex personnel et qui aboutit à des concepts *a priori*, sans lien aucun avec l'expérience. L'objet blanc n'a absolument aucun lien avec ce qui est connu et pourtant le cerveau des skis, comme celui des humains, a besoin malgré tout d'une explication, car le codex lié à l'expérience indique qu'en général il y a une cause à tout. Peut-être alors les skis imagineraient un Dieu à leur image, personnification de la cause ultime inconnue.

Mais l'idée de Dieu elle-même d'où vient-elle ? Peirce, en raison d'une influence kantienne forte et aussi de sa foi mystique y voit la cause ultime, un jugement synthétique *a priori* donné tel quel, en vertu de liens secrets entre l'esprit et la matière. Pourtant, l'idée d'avoir pu placer l'idée d'un dieu dans un ski apparait grotesque. On pourrait tout aussi bien affirmer que Dieu est une cause parmi les autres évoquées pouvant expliquer la présence incongrue de haricots blancs sur la table. Dieu serait ainsi une habitude de l'esprit, lié à l'expérience, et

faisant partie d'un codage plus vaste. Et c'est ce codage dans son ensemble qui constituerait la cause ultime de tout, ou plutôt contiendrait les causes possibles de tous les évènements.

Pour le vérifier, revenons à une situation plus prosaïque, où une personne entre dans la pièce désormais vide, sans sac à haricots blancs, ni haricots, ni table, totalement vide, et demandons à cette personne ce qui pourrait éventuellement avoir eu lieu dans cette pièce. Il est possible que cette personne se déclare incompétente à répondre à une telle question, mais sans le vouloir une foule d'hypothèses apparaitrait dans son esprit. Des hypothèses allant des plus probables – cette pièce a pu être une salle où un homme a mangé des haricots – aux plus farfelus – un ski est entré précédemment dans cette pièce pour observer des haricots blancs – et que l'intéressé classera, sans même le vouloir, en éliminant les moins probables.

Le sujet s'accroche encore à quelques indices de notre curieuse énigme, notamment le fait qu'il est dans une pièce d'origine humaine et le lie, même si les liens deviennent ténus, à des habitudes de penser – une pièce peut être une salle à manger où l'on mange des haricots blancs. Supprimons donc tout, la pièce, la lumière, la gravité, et plongeons le sujet dans l'inconnu absolu, le vide :

(Codex)
Vide

Placé dans le vide, le sujet mobiliserait alors l'ensemble de son codage. Aucun élément de ce codage ne pourrait être exclu. Peut-être l'idée d'un Dieu émergerait dans cette situation terriblement périlleuse et angoissante, mais elle ne serait qu'une hypothèse parmi tant d'autres. Elle lui paraîtrait sans doute cependant plus probable en raison de son expérience, en tout cas plus que celle de n'être que le jouet d'une expérience de pensée.

L'erreur du déterminisme, aveuglé par la beauté de la déduction, est sans doute de s'être arrêtée à la cause unique. Or celle-ci n'est qu'une des hypothèses d'un réseau dense de liens entre les choses, le codage qui est un procès permanent, comme un bruit de fond de la pensée. Ce codage, qui est légué par la société via la socialisation, qui évolue et se modifie au fil de nos expériences personnelles, c'est le *aida* / *ma* 間, l'entre-lien nodal des philosophes de Kyôto, ou le *tao* 道, la voie taoïste qui se ramifie en autant de chemins qu'il y a d'*étants*. On pourrait alors poursuivre cette énumération, s'interroger sur la mémoire comme base du codage et de la conscience, mais se serait nous éloigner bien trop loin de notre propos de départ qui consiste à savoir s'il y a une ou des abductions.

4.1.3 Du codage et du contrôle comme deux variables de l'abduction

Ce qui nous intéresse ici, c'est ce codage à partir duquel et sur lequel travaille l'abduction, qui tel un rasoir peircien tranche les liens les moins probables pour dégager l'hypothèse. L'abduction fonctionne donc en général comme une déduction inversée à une ou plusieurs inconnues, et son caractère plus ou moins codé a donné lieu à un débat sur l'existence de plusieurs types d'abductions.

Celui qui a le plus brillamment exprimé l'importance du codage de l'abduction est sans doute le sémioticien Umberto Eco. Dans son article « Guessing : from Aristotle to Sherlock Holmes » (Eco 1981), il définit l'abduction comme étant présente en filigrane dans toute déduction, à partir d'une description soignée des syllogismes aristotéliciens. Il fait apparaître

que la déduction, pour avoir sa forme parfaite, consiste à trouver des prémisses conformes à une conclusion déjà décidée, c'est-à-dire à faire de l'abduction. Définir, pour Eco, c'est *choisir* le « middle term », c'est-à-dire trouver l'inconnu :

> « To define means to isolate the middle term (the case) and to choose the middle term means to decide what has to be explained » (Eco, p.5).

Pour Eco, il n'y a pas d'abduction foncièrement différente, car toutes les formes d'abduction relèvent d'un même mode de pensée « conjectural ». Seulement, à partir d'un exemple emprunté au détective Sherlock Holmes des romans de Conan Doyle, il montre que l'on peut distinguer trois niveaux à cette abduction.

Le premier, il le nomme *Hypothesis ou overcoded abduction* : c'est le cas où une règle qui explique le fait surprenant est si logique qu'elle se dégage de manière « quasi-automatique » et s'impose à nous. C'est un niveau, ajouterions-nous, où les indices sont si nombreux que le rasoir peircien rase gratis et fait émerger une seule relation, perçue comme évidente.

Le second niveau décrit par Eco est celui de l'*Undercoded abduction*. Ici, la loi se dégage avec moins d'évidence, mais elle reste toute de même une des plus probables parmi un choix limité de relations qui se dégagent des indices qui nous sont données. De par son caractère probable plus faible, la loi n'est pas parfaite et doit encore être testée pour être valable, via cette fois-ci une induction.

Enfin, Eco distingue un troisième niveau, la *Creative abduction* qui correspond à ce que Peirce appelle le *musement* et le *pure play*. Ici, les indices ne permettent plus de distinguer si telle ou telle relation est plus probable qu'une autre, et les idées les plus folles peuvent émerger et apparaître. Et pourtant même à ce niveau, il est possible de deviner juste estime Peirce, en vertu de capacités cognitives et de liens entre notre monde intérieur et le monde extérieur qui nous sont inconnus. Peirce rejoint sur ce point Leibniz en liant la sémiose à une pensée supérieure qui nous est inaccessible.

Cette catégorisation d'Eco est particulièrement intéressante car elle offre une approche en termes de codage[140] plus ou moins présent. Il y a donc une première manière de décrire l'abduction chez Peirce, se divisant en une *abduction intraparadigmatique*, c'est-à-dire évoluant avec un codex connu (abduction *overcoded* et *undercoded*), et une *abduction extraparadigmatique* basée sur une relation entre la pensée et la matière, et qui permet un accès à l'ensemble des relations de la sémiosis universelle (abduction créative).

[140] La manière dont nous utilisons le mot codex est cependant symétriquement opposée à celui de code chez Eco. Pour Eco, le code désigne le faisceau d'indices disponible : plus celui-ci est élevé, plus l'abduction peut fonctionner à merveille et dégager une hypothèse. Dans notre cas, le code ou codex désigne l'ensemble des relations sémiotiques disponibles chez un être humain ou plusieurs dans son/leurs esprit(s). Une hypothèse forte ne sera donc pas chez nous synonyme d'un surcodage mais bien au contraire d'une réduction du codex à l'essentiel, quelques lignes particulières, c'est-à-dire la relation fournissant l'hypothèse.

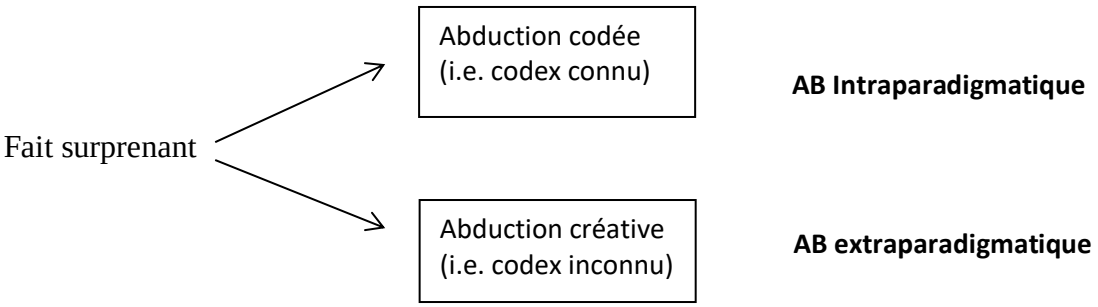


Figure 15. Distinction abduction intra et extra-paradigmatique

Le contrôle constitue la seconde variable, après celle du code, qui permet de classifier les abductions. C'est à partir de cette variable que nous voudrions affiner et présenter une typologie des abductions afin de déterminer laquelle peut expliquer le cas « Made in Japan ».

Comme nous l'avions décrit au chapitre 2, il semble se dessiner chez Peirce deux types d'abductions, celle faisant son chemin dans l'inconscient et survenant seule, sans que nous ayons prise réellement sur elle, et celle contrôlée qui peut devenir une méthode. Cette différence entre les deux, comme l'ont montré les Sebeok, se retrouve chez Peirce dans sa distinction entre *logica utens* et *logica docens* :

> « Peirce distinguished between what he called *logica utens*, or a rudimentary sense of logic-in-use, which is a certain general method by which everyone acquires truth, without, however, being aware of doing so and without being able to specify in what that method consists, and a more sophisticated sense of logic, or *logica docens*, practiced by logicians and scientists (but also certain detectives and medical doctors), which is a logic which may be self-conscious taught and is therefore a theoretically developed method of discovery truth. » (Sebeok et Umiker-Sebeok 1979, 234)

Il existe ainsi une tension dans la manière de définir l'abduction entre d'une part quelque chose qui relèverait d'un pur instinct incontrôlable – l'*abduction intuitive* – et une approche abductive plus académique, avec une formule permettant éventuellement de décider de faire de l'abduction sur un cas – l'*abduction méthodique*.

Or il semble que le *musement* ou le *pure play*, ce qu'Eco nomme l' « abduction créative », apparait chez Peirce à la fin de sa vie comme une tentative de concilier les deux, c'est-à-dire en somme de contrôler ou provoquer une abduction non-contrôlée, ou pour le dire plus simplement de se fier à son instinct. C'est ce que nous appellerons l'*abduction contemplative*. Elle est l'égale de l'abduction intuitive avec pour seule différence notable qu'elle devient une méthode du non-agir consistant à se mettre dans une disposition passive qui laisse la raison se faire dominer par les soubresauts de l'inconscient.

En croisant ces deux variables, celles du codage et du contrôle, il est donc possible de présenter l'abduction dans ces trois phases :

<table>
<tr><td></td><td>Avec codex
(Intraparadigmatique)</td><td>Sans codex
(Extraparadigmatique)</td></tr>
<tr><td>Contrôlé
(Conscient)</td><td>AB Méthodique
i.e. pragmaticisme
i.e. abduction over and undercoded</td><td>AB Contemplative
i.e. musement
i.e. creative abduction</td></tr>
<tr><td>Non-contrôlé
(Inconscient)</td><td colspan="2">AB Intuitive
i.e. insight</td></tr>
</table>

Tableau 5. Distinction des abductions en fonction du codex et du contrôle

4.2 Vers un codex « Made in Japan »

La mise à jour du fonctionnement de l'abduction japonaise montre qu'elle est à la fois ancrée dans une approche esthétique du monde faisant la part belle aux sensations comme moyen de cognition, cette esthétique s'incarnant elle-même sous la forme d'un *codex* sur lequel l'abduction vient travailler selon trois approches : intuitive, méthodique et contemplative.

A présent que nous avons précisé le lien entre l'abduction et le codex sous-jacent, nous allons nous intéresser à ce qui fait précisément la caractéristique du codex « Made in Japan » et de l'onto-logique japonaise dont il dépend.

Nous verrons dans un premier temps que la culture japonaise et extrême-orientale au sens large favorise une croyance dans l'abduction contemplative, avec l'idée d'une possibilité d'atteindre le codex universel. Cette croyance tend par son effet pratique à favoriser l'utilisation de l'abduction (4.2.1).

Nous déterminerons ensuite ce qu'est le codex collectif « Made in Japan », son caractère mnémonique et l'orientation argumentative qu'il propose à travers un index figé (4.2.2).

Cette fixation dans la lecture du codex conduit parfois à des errements improductifs dans le raisonnement abductif. Pour comprendre ces limites, nous proposerons d'abord un nouveau rapport entre analogie et abduction. Puis, nous définirons les conditions dans lesquelles une analogie fait faillite à partir du cas-limite d'une analogie formulée par Hatamura Yôtarô (4.2.3).

4.2.1 De l'effet d'une croyance en l'abduction contemplative

L'abduction contemplative semble être celle à laquelle les Japonais ont le plus recours, du moins telle qu'elle est décrite dans l'esthétique du bouddhisme zen par exemple. Partons donc sur l'hypothèse que nos enquêtés pratiquent ce type d'abduction pour élaborer des explications de type « Made in Japan ». Pour le vérifier, intéressons-nous d'abord à la manière dont Umberto Eco et Charles Sanders Peirce ont décrit cette forme d'abduction.

Ce que nous appelons abduction contemplative est assez proche du concept d'*abduction créative* développé par Umberto Eco. Prenant le cas de Sherlock Holmes, Eco montre que le célèbre détective fait des déductions – en réalité des abductions créatives – particulièrement impressionnantes car il *découvre* sous un ensemble incohérent d'indices des vérités cachées, et ce avec une méthode qui dépasse l'entendement. Or si Holmes peut se permettre de croire que le monde extérieur est aussi bien conforme à sa pensée et deviner juste, c'est que comme le note Eco, il vit dans un monde *certain*, décidé par Sir Arthur Conan Doyle, où il n'y a pas de place pour l'incertitude et où chaque histoire (ou presque) doit se terminer par la victoire éclatante du détective (Eco 1981). Peirce, lui, ne vit pas dans cette univers de fiction mais n'en a pas moins cru en sa capacité de deviner juste, y compris lorsque les indices étaient absents, en vertu de liens cachés entre l'esprit et la matière qu'il serait possible de contrôler.

C'est dans ce sens-là que nous parlons d'abduction contemplative, car c'est dans un de ses derniers textes, *Guessing*, qu'il expose le fonctionnement contemplatif de l'abduction, non plus comme une « induction de caractères » visibles comme il avait pu le faire au début, mais

en vertu de lois cachés (Peirce 1929). Il s'y met en scène comme un détective en racontant une anecdote personnelle, le vol de sa montre et d'un pardessus dans la cabine d'un bateau qu'il avait quittée un peu précipitamment à son arrivée à New York, et qu'il n'avait pas retrouvés à son retour.

A plusieurs reprises, dans ce texte qui prend les allures d'une Aventure de Charles S. Peirce, et dont l'excentricité explique sans doute le refus de publication qu'il obtint dans un premier temps (Sebeok et Umiker-Sebeok 1979), il décrit qu'il a été capable de retrouver le voleur, puis l'emplacement de sa chaîne et de son pardessus dans l'appartement du voleur, et d'une voisine, sans « preuves » mais en faisant entièrement confiance à sa capacité à « deviner juste », c'est-à-dire à sa faculté abductive. Ceci est particulièrement clair, lorsqu'il fait rassembler le personnel du bateau sur le pont, et désigne le coupable du doigt, sans « savoir » pourquoi mais en faisant confiance à ce qu'il nomme « mon autre moi » (*my other self*) :

> « When I had gone through the row I turned and walked from them, though not away, and said to myself, "Not the least scintilla of light have I got to go upon." But thereupon my other self (for our own communings are always in dialogues), said to me, "But you simply *must* put your finger on the man. No matter if you have no reason; you must say whom you will think to be the thief." I made a little loop in my walk, which had not taken a minute, and as I turned toward them, all shadow of doubt had vanished. There was no self-criticism. All that was out of place. I went to the fellow whom I had fixed upon as the thief, and told him to step into the stateroom with me » (Peirce 1929, 271).

Ce qui se produit en lui d'après Peirce, c'est la détermination d'une hypothèse parmi des milliards de combinaisons possibles. Or celle-ci, puisqu'elle est souvent juste, ne peut être due au hasard, et est sélectionnée par son « autre moi », en vertu d'une sélection similaire à la sélection des variations dans la théorie darwinienne de l'évolution (Peirce 1929, 268). Autrement dit, il se produit exactement le même type d'inférence, de fonctionnement sémiotique, dans l'esprit, dans le vivant et même dans la matière, et toutes ces différentes sémiosphères[141] sont interconnectées en vertu de liens invisibles. C'est cette idée que l'esprit obéit aux mêmes lois que l'Univers, et même qu'il est connecté à l'Univers par « divination » que nous appelons *abduction contemplative*, et dont la croyance chez Peirce rend possible la réalisation :

> « I infer in the first place that man divines something of the secret principles of the universe because his mind has developed as a part of the universe and under the influence of these same secret principles; and secondly, that we often derive from observation strong intimacies of truth, without being able to specify what were the circumstances we had observed which conveyed those intimations. » (Peirce 1929, 281‑82).

Dans ce contexte, il y a tout lieu de penser comme le fait Peirce que penser de manière consciente est un frein au flux pur de notre autre moi, une coupure abstraite avec le monde extérieur, un repli stérile sur le monde intérieur. Il insiste, par exemple, sur le fait qu'en cherchant à savoir qui était le voleur par la détection de quelques « caractères du voleur », il s'était empêché de le trouver, alors que lorsqu'il s'abandonna au choix de son subconscient, la solution apparut comme par miracle. C'est ici une rupture forte avec sa première définition de l'abduction comme hypothèse, qui avait encore des liens avec l'induction, en formant ce

[141] La sémiosphère est un concept inventé par le sémioticien Mikhail Lotman et qui désigne un espace sémiotique cohérent se définissant en regard d'une à plusieurs autres sémiosphères (Lotman 2005). Nous revenons sur ce concept plus longuement au 4.3.3.

qu'on pourrait décrire comme une induction de caractères ou une induction qualitative. Ici, l'aspect d'observation du visible est abandonné au profit d'un blanc-seing délivré à son troisième œil chargé d'expliquer à sa guise la survenue d'un évènement :

> « Perhaps it is because in trying very hard we are thinking about our effort instead of about the problem in hand […] When I had gone through the row I made a great effort to detect in my consciousness some symptoms of the thief, and this effort, I suppose, prevented my success. » (Peirce 1929, 280‑81)

Il existe ainsi chez Peirce, comme nous l'avons souligné à de nombreuses reprises, une pensée très proche de certaines des traditions de sagesse d'Extrême-Orient, et notamment du taoïsme et du bouddhisme zen qui prônent un détachement pour se connecter au chemin et formulent une doctrine du non-agir. Yamamoto Shichihei a montré en quoi la pratique du calcul avec l'abaque favorisait une manipulation « sans réfléchir » ni but à atteindre, à la manière de la « voie du tir à l'arc » (*kyûdô* 弓道) qui laisse le flot instinctif prendre le relais pour aller plus vite et viser juste, un ensemble de techniques du corps non-conscientisé que le bouddhisme zen a théorisé :

> « Japanese with the abacus must adopt the opposite approach. Instead of thinking consciously, he must rid his mind of awareness of the problem and, becoming absent-minded, allow his fingers to fly over the beads until the correct answer emerges. And the Japanese think of the answer precisely as emerging of itself instead of being the outcome of a conscious process of calculation. An archer must allow the arrow some life of its own; if he aims too deliberately, he spoils his shot. A ballet dancer forgets everything during a performance, and, riding on the music, simply dances. These psychological states and that of the Japanese working with the abacus resemble the thought-less condition that is the core of the teaching of Zen Buddhism » (Ben-Dasan 1989, 184)

Yukawa Hideki exprime aussi parfaitement en quoi la lecture répétée sans chercher à comprendre (*sodoku* 素読) de textes classiques du bouddhisme et du taoïsme, accompagnée d'une croyance en ce qu'il nomme l'intuition, lui a été d'un grand secours pour porter son imaginaire au-delà du monde atomiste et découvrir l'existence de particules élémentaires, en l'occurrence la découverte des mésons pour laquelle il a reçu le Prix Nobel de physique.

Son propos, tout en soulignant les apports de la pensée déterministe occidentale dans l'élaboration d'une science moderne, consiste à revaloriser d'autres formes de logiques, et notamment celle des Japonais qui serait plus tournée vers l'intuition, mot qu'il choisit pour traduire celui de *kan* 感 et qu'il décrit comme « a kind of sensibility or alertness ». Même si Yukawa n'a visiblement pas eu connaissance de Peirce, sa manière de décrire l'utilisation du *kan* en science est extrêmement proche de l'abduction peircienne :

> « Let us assume that a new fact is discovered that contradicts the conclusion deduced from the theory […] Thus someone proposes some alternative theory [and] this new theory *convincingly* explains the new fact […] **In this kind of case, nothing can be done by logic alone**. » (Yukawa 1973, 56)

Ce que Yukawa désigne par quelque chose qui n'est pas de la « logique », c'est-à-dire pas de la déduction *stricto sensu*, c'est une sorte de saut dans l'imaginaire pour observer non plus quelques indices, avec lesquels on n'aurait pas fini de tourner en rond, mais le *tout*, que nous serions tenté de décrire pour notre part comme le *codex universel*. Autrement dit, sortant des quelques lignes habituelles et rebattues de son codex, ou du *codex collectif* propre à son champ scientifique, il décide d'explorer la bibliothèque universelle des liens, certes invisibles

mais pourtant présents, ce qu'il appelle « investiguer le tout par l'intuition » (*survey the whole with intuition*) (Yukawa 1973, 57). Cette « enquête » sur le tout doit selon Yukawa se faire armé du sens de *kan*, et une des méthodes pour la pratiquer est l'utilisation de l'analogie, raisonnement-clé permettant d'étendre le champ des possibles :

> « Analogy is the most concrete of the ways of applying relationships formed within a certain sphere to another and different sphere » (Yukawa 1973, 59).

Le raisonnement analogique est à la base de toute forme d'inférence selon Yukawa, et apparaît dès le plus jeune âge dans la « reconnaissance des formes » (*pattern recognition*). En science aussi, ce qu'il nomme l'intuition, ou parfois l'imagination, est tout aussi important que l'expérience et la déduction et constitue le socle de toute révolution scientifique (Yukawa 1973, 118). Yukawa explique à de nombreuses reprises que les Chinois ont excellé dans ce domaine de l'exploration du tout par le *kan*, et que la lecture des classiques confucéens et bouddhistes dès l'âge de cinq, appris par cœur et répétés, puis sa découverte des textes taoïstes de Lao Tseu ou Tchouang Tseu à l'adolescence, l'ont influencé dans la construction d'un imaginaire radicalement différent de celui qu'un Européen pouvait avoir avec la lecture de Démocrite sur les atomes, mais tout aussi nécessaire à l'élaboration de sa théorie des mésons.

Ainsi, l'abduction japonaise comme toute abduction vient prendre naissance dans un codex, et ce qui fait son originalité repose sans doute sur le fait que ce codex invite non pas à ignorer le phénomène d'abduction, mais à le pratiquer et à y *croire*. L'abduction revendiquée au Japon sous la forme d'une intuition du « sensible » (*kan* 感) semble ainsi correspondre à ce que nous nommons *l'abduction contemplative* et que Peirce décrivait comme le *musement* : un pur jeu de l'esprit qui se réalise dans sa propre réalisation. La spécificité de l'abduction japonaise repose alors sur cette double notion d'une attention sensible aux choses et de la croyance que la solution ne réside pas dans sa recherche mais dans une forme de passivité dans la pensée basée sur une croyance forte à l'abduction.

De la nécessaire croyance dans l'abduction

L'abduction japonaise, ou du moins l'abduction des chercheurs japonais du champ « Made in Japan », pourrait être ainsi une abduction contemplative. Dans ce cas, elle se limiterait à la proposition « Fukushima est un désastre Made in Japan » dit sur le ton de l'évidence, sans capacité à expliquer la connexion.

Cependant, à y regarder de plus près, il est aussi possible que les choses se fassent en deux étapes, d'abord une *abduction contemplative* qui rapproche Fukushima d'autres évènements, puis une *abduction méthodique* qui en recherche quelques caractères communs. C'est ce qui semble se produire chez Kurokawa ou Matsumoto qui décrivent tous deux une sensation de similarité venant en premier, suivie d'une description plus empirique des caractères communs.

Seulement, il est difficile de se prononcer sur cette question de la réalité de l'abduction contemplative et de la forme qu'elle prend. Nous préférerions ici souligner que la croyance en ce type d'abduction, tout comme la croyance en l'intuition ou en la force des images, favorise une gymnastique de l'esprit qui, par retour, habitue l'esprit à recourir à ce type de relation, et favorise l'utilisation de sa faculté abductive pour faire de l'abduction méthodique

Notre exemple des haricots blancs poussé jusqu'à l'absurde tend à nous faire penser qu'il n'est pas nécessaire de sortir de son codex personnel pour aller explorer un codex universel, ce qui invaliderait la réalité d'une abduction contemplative. Le codex personnel est déjà très vaste, composé d'un codex acquis au gré des expériences personnelles, de la socialisation au contact de codex collectifs, allant des techniques du corps au langage. Peut-être même, et c'est en cela que l'abduction contemplative aurait un sens réel, contient-il déjà des lignes universelles dès les premiers âges de la vie, celles qui, pour reprendre un exemple donné par Peirce, autorisent le poussin à peine sorti de son œuf à picorer avec justesse les graines adaptés à sa nutrition :

> « When a chicken first emerges from the shell, it does not try fifty random ways of appeasing its hunger, but within five minutes is picking up food, choosing as it picks, and picking what it aims to pick. That is not reasoning, because it is not done deliberately; but in every respect but that, it is just like abductive inference » (Peirce, 1901c, LOS, pp.899f. cité par (Hoffmann 1999)).

L'abduction serait ainsi, non pas la capacité à dépasser son codex, mais la capacité à l'observer en entier, à jouer avec ses lignes, à utiliser certaines pour des faits qui ne leur sont pas originellement destinés, voire à le lire à rebours, à le recomposer en somme, et pour reprendre l'étymologie, à nous *conduire toujours plus loin* dans la capacité à explorer la vaste étendue du codex.

Or si cette faculté est donnée à tous, une certaine gymnastique de l'esprit par sa pratique permet de la développer surement. Il est des cultures qui nous invitent à parcourir les pages de cet immense codex, sans peur ni timidité, d'aller très loin dans l'utilisation des lignes pour des choses auxquelles elles n'avaient pas été pensé. Cette liberté qui semble favorisée dans les cultures non-occidentales n'en est pas moins présente partout selon les époques. Elle est en tout lieu et à toute époque autorisée pour toute une galerie de personnage réels – les artistes, les poètes, les fous du roi qu'on s'amuse à voir retourner l'ordre établi des choses – mais aussi mythiques, ces chimères mi damnées mi sacrées – les Namazu, les Dragons, les Mushi – qui s'affranchissent des dualismes et peuplent nos imaginaires.

La science, telle qu'elle se reconstruit à partir de la Renaissance en Europe, s'est érigée contre de tels comportements transgressifs. Finies les rêveries consistant à feuilleter les pages des possibles au gré de son désir, il fallait désormais ordonner les choses, les faire rentrer dans des catégories définitives et se cantonner à suivre l'*index* pour se diriger dans le codex. Par une telle méthode, on en oublie vite que parfois l'orientation ne pouvait pas être donnée par l'index, qu'il fallait reprendre à nouveau la rude tâche de feuilleter les pages innombrables du codex, pratique d'autant plus difficile qu'un nouveau dogme interdisait à présent de le faire librement. Ainsi, si le dogme de l'index, ce que Peirce appelle la *croyance*, permet pour un temps d'agir dans un monde rendu certain, il conduit s'il est maintenu trop longtemps à des impasses dans l'explication de phénomènes nouveaux, voire pire, à l'impossibilité même de percevoir ces phénomènes.

Dans le cas qui nous intéresse, ce dogme de l'index bien que présent chez certains scientifiques japonais comme Itô, semble généralement plus facile à contourner au Japon. Comme l'a très bien montré Yukawa, l'ensemble du corpus des classiques chinois sur lesquels aujourd'hui encore l'échange se fait en partie, appelle à explorer l'ensemble de la Voie, c'est-à-dire du codex, à se méfier des lignes trop bien tracées par l'habitude et à ne pas hésiter à battre campagne dans des pages inexplorées. Les techniques du corps propres à l'apprentissage de la lecture et du calcul activent aussi cet imaginaire où corps et esprit, ou plus généralement esprit et matière ne sont pas si bien cloisonnés. En somme, une esthétique

analogiste autorise une lecture d'un codex plus libre et moins ordonné, une lecture analogique et abductive.

Si pour un Occidental, les nouvelles lignes « accident de Fukushima » doivent être liées dans l'index à « accident nucléaire » ou « accident industriel », circonstanciées à d'autres lignes similaires par nature, pour un Japonais comme Kurokawa ou Matsumoto ces nouvelles lignes pourraient aussi être reliées à d'autres évènements – « défaite », « crise économique » –, avec une agilité intellectuelle sortant des sentiers battus.

Pourtant, et c'est là une question à explorer, une nouvelle entrée dans l'index semble s'être fixée dans le codex nippon et son renvoi par habitude questionne sur l'aspect abductif du raisonnement des chercheurs étudiés.

4.2.2 Le codex, une mémoire collective

En somme, qu'est-ce qu'un codex ? Et en existe-t-il un commun à nos enquêtés qui les oriente dans leur abduction « Made in Japan » ?

Pour répondre à la première question, un passage par notre propre expérience du codex est nécessaire. Si nous nous concentrons, et cherchons à creuser l'insondable amas de connaissances et d'inférences se produisant en permanence en nous, nous ne trouvons guère plus que les éléments déplacés dans le sillon de l'exploration. L'esprit est fait précisément pour que ces milliers voire ces milliards d'hypothèses disponibles en état de latence restent cachées, afin de nous éviter d'être plongé dans un trouble quasi-autistique qui nous empêcherait d'avancer. C'est ce que l'on nomme parfois l'inconscient, bien que ce mot ne nous dise rien de la nature de ce qui est inconscient. Derrière ce mot recouvert d'une patine un peu mystérieuse, se trouve quelque chose pourtant de plus simple et plus atteignable, y compris d'un point de vue physique. Car, dans le fond, cet amas de connaissances organisé qui constitue le codex de chaque individu, c'est sa *mémoire*.

Cependant, cette mémoire n'est pas passive, elle offre à l'esprit différentes voies possibles d'organisation des lignes du codex entre elles, et encourage son « lecteur » à suivre un index. Ainsi, plutôt que de creuser sans cesse en son sein, d'organiser des chantiers gigantesques pour déplacer des secteurs entiers, notre mémoire nous invite à suivre des voies déjà empruntées et balisées qui sont sûres car efficaces. C'est d'ailleurs tout le sens du pragmatisme de prendre fait et acte de ce mode de fonctionnement du raisonnement.

Cette mémoire n'est pas qu'individuelle cependant, et nous allons répondre à présent au second questionnement d'un codex « Made in Japan ». C'est aussi une *mémoire collective*, transmise par le groupe à l'individu à différents moments de sa socialisation. Ce sont les mythes que l'on raconte au coin du feu chez les Tupi-Guarani, ce sont les rites liés à la magie chez les Azandés, mais aussi, dans les sociétés modernes, l'histoire que l'on enseigne aux enfants, le roman national de chaque peuple.

Au Japon, l'enseignement de l'histoire fait l'objet d'un dispositif particulier assez révélateur de sa relation à l'extérieur et qui contribue à la renforcer : au lycée en effet, l'élève doit choisir entre suivre des cours sur l'histoire du Japon ou suivre des cours sur l'histoire du Monde. Si le choix est tout à fait libre, bien que sans doute orienté sociologiquement, les deux

enseignements sont strictement séparés comme si une histoire du Japon *avec le monde* ne pouvait se raconter.

Mais la mémoire collective est bien plus que ce simple roman d'une nation. Son enseignement se fait de manière inconsciente entre individus, par l'apprentissage du langage, du comportement, de techniques du corps, et plus généralement d'une manière de se représenter le monde extérieur. Cette mémoire collective qui forme une version élargie du codex, un *codex collectif*, dont une partie non négligeable est encodée dans le *codex individuel*, est celle en somme qui permet aux hommes d'une société de se comprendre et d'appréhender le monde d'une manière cohérente. C'est la base ontologique duquel naît une onto-logique qui lui est propre. De manière encore plus élargie, apparait le *codex universel*, ces schèmes universaux d'appréhension du monde que les humains partagent non seulement entre eux, mais aussi peut-être avec une partie du vivant. Sans doute, nous arrivons ici aux portes de l'inconnu où naît une véritable abduction contemplative, où le codex universel inscrit en chaque individu se transmet de manière innée ou au-delà, en vertu de liens et forces cachés.

Restons donc sur le *codex collectif* qui offre une possibilité d'approche empirique. Celui que nous avons mis à jour par une fouille onto-logique du terrain « Made in Japan » ne représente pas l'ensemble d'un codex collectif nippon, qui au demeurant comporte à bien des égards des frontières floues[142]. Néanmoins, le codex « Made in Japan » dans ce champ du codex collectif nippon occupe comme nous l'avons montré une place importante étant donné qu'il peut s'exprimer, malgré son caractère incongru, jusqu'à de très respectables rapports d'enquête et publications universitaires. Ainsi, l'observation de sa structure nous révèle une partie majeure du codex nippon, autrement dit de l'ontologie japonaise.

L'abduction en lien avec ce codex « Made in Japan » repose donc sur une mémoire collective particulière, que nous avons présentée au chapitre 3 sous la forme d'une alternance cyclique de crise et de succès articulée de manière symétrique à l'ouverture et fermeture sur le monde extérieur endossant le rôle d'un interprétant imaginaire déterminé par l'argument lui-même. Lorsque Kurokawa et Matsumoto parlent d'un « Made in Japan » ou d'un « désastre structurel » et lient des évènements si différents en apparence par analogie, c'est dans cette voie sûre qu'ils s'engagent en réalité. Les liens analogiques qu'ils forment ne se font pas par *divination* mais par une *habitude ontologique* à lier et expliquer les évènements de cette manière.

Certes, la croyance en l'intuition favorise cette démarche, mais elle n'aboutit pas pour autant à une créativité et une imagination hors-norme, ou du moins si différente du monde occidental pour prendre un élément de comparaison. En réalité, de la même manière que les Occidentaux ont découvert les atomes et les ont décrit comme insécables et réguliers car les atomistes grecs avaient créé une mémoire et une image mentale sous cette forme, un Japonais comme Yukawa Hideki a lui pu imaginer des éléments subatomiques comme le méson, fonctionnant selon des lois irrégulières, car les classiques chinois appris par cœur pendant son enfance avaient façonné en lui une mémoire faite d'autres images mentales et de voies à emprunter différentes (Yukawa 1973, 95).

Cependant, l'abduction « Made in Japan » ou les nippologies dans leur ensemble n'ont pas toujours eu le caractère régulier et sûr d'une habitude ontologique. Il y a eu des précurseurs en

[142] Sur cette question de la frontière et des limites à parler d'une « culture japonaise », nous renvoyons le lecteur au 4.3.3.

des temps lointains qui ont les premiers, par tâtonnements, tracé ces voies, puis d'autres les ont suivi, et de simple goulot d'étranglement peu sûr à emprunter, la voie « Made in Japan » est devenu une voie sûre et banalisée. Du point de vue sémiotique, elle forme donc un raisonnement figé par la croyance, un *argument* qui prend la place d'un *representamen* au sein d'un nouveau raisonnement lorsque survint l'objet inédit « Fukushima ». En somme, le rapprochement qui pourrait sembler plus évident dans le monde occidental entre l'objet « Fukushima » et la classe « catastrophe nucléaire », perd de sa valeur au Japon au profit d'un rapprochement avec la classe « Made in Japan », qui n'a en soi pas moins de valeur rationnelle, mais repose sur un argument différent en lien avec une trajectoire inférentielle historique particulière, une onto-logique japonaise qui extériorise l'interprétant pour intérioriser la cause.

L'abduction pratiquée par le corpus d'auteurs « Made in Japan » n'a donc en soi rien de bien mystérieux, ni de très différent de ce que pourraient faire des Occidentaux, mise à part peut-être la relative tolérance à pratiquer cette abduction. C'est surtout le codex collectif dans lequel vient se frayer cette abduction qui crée l'originalité du propos. On pourrait même dire que l'association de Fukushima à d'autres évènements de nature différente ne nous apparaît comme étrange qu'en raison d'un codex différent, dont l'index classe les évènements sous des labels différents. L'abduction du groupe que nous avons étudié est donc une abduction de type *méthodique*, ou pour reprendre le concept d'Eco, une *abduction codée* qui suit un parcours maintes fois emprunté.

Or, si ce parcours a pu rencontrer une certaine efficacité, notamment car il renforce la résilience du Japon face aux catastrophes, il n'en reste pas moins que tout raisonnement abductif reste un pari risqué pour agir. Et le monde n'étant pas si régulier que ce que notre codex veut nous faire croire, c'est un pari qui peut parfois être perdu.

Nous verrons donc dans une dernière sous-partie quelles sont les limites à l'abduction à travers l'exemple d'un cas particulier apparu au cours de notre enquête : celui de Hatamura Yôtarô, fervent défenseur de la décontamination et du retour des réfugiés et basant sa technique sur une analogie avec une technique utilisée pour retirer les cendres lors d'une éruption volcanique en 1783. Outre le rapport entre visible et invisible dans le sentiment de souillure qu'il soulève, nous verrons que ce cas offre un bon exemple d'un pari perdu du raisonnement analogique, lié en particulier à l'oubli de la dissimilarité au sein de la similarité analogique.

4.2.3 Quand l'analogie devient un pari perdu

Avant d'en venir aux conditions qui conduisent l'analogie à la faillite, interrogeons-nous sur cette distinction entre l'abduction et l'analogie. Nous avons au cours de ce dernier chapitre en effet progressivement glissé du concept d'analogie vers celui de l'abduction, comme si ce dernier l'englobait et non le contraire comme dans la formule du raisonnement analogique de Peirce.

Notre propension à utiliser les deux termes de manière interchangeable nous a peu à peu conduit à penser que l'abduction *est* l'analogie. Mais alors de quelle analogie parlons-nous ici, et quel est cette autre analogie que décrit Peirce ?

Du visible à l'invisible dans le raisonnement analogique

Il est courant de dire que les physiciens font des analogies en particulier en partant du visible et sensible, comme base sûre, vers l'invisible. Douglas Hofstadter et Emmanuel Sander en donnent un exemple probant avec le concept d'onde, dont la chaîne analogique part d'un phénomène visible – l'onde marine produisant les vagues – pour peu à peu être testé comme explication dans des domaines de l'invisible – onde de la lumière, onde radio, onde gravitationnelle, etc. – avec plus ou moins de succès (Hofstadter et Sander 2013, 260).

Dans cet exemple, on voit bien que les notions de visible/invisible remplacent les notions de connu/inconnu dans la formule de l'abduction comme déduction inversée de Peirce, qu'il serait possible de réécrire de la sorte :

Rule- Une onde visible, la vague, se propage dans la mer
Case- INVISIBLE
Result- La lumière se propage

Dans cet exemple, le saut abductif/analogique conclurait, sous la forme d'une hypothèse, que la lumière se propage, comme la vague, par une onde. En somme donc, l'abduction consiste tout comme l'analogie telle qu'elle est décrite de manière classique, à rapprocher une situation nouvelle, dont le fonctionnement nous est invisible, d'une situation connue et visible au sens large, c'est-à-dire dont le fonctionnement est connu.

Le concept de visible peut donc prendre un sens métaphorique : par exemple, une fois que la règle selon laquelle la Terre effectue une rotation sur elle-même est connue, la règle devient *visible*, l'argument se fige en un signe palpable sur lequel peut venir s'appuyer une nouvelle situation incongrue, marquée par une force *invisible*. La seule différence ici entre une règle réellement *visible* phénoménologiquement ou visible au sens métaphorique, réside dans la distance parcourue par le saut abductif nécessaire. Mais cette différence de distance se trouve singulièrement réduite du point de vue pragmatiste, si l'on considère, contre Saint-Thomas, que la croyance en un visible métaphorique forme un signe tout aussi solide dans son existence que celui d'un visible phénoménologique.

Cette courte digression nous éloigne cependant de notre question principale. Ce rapprochement du visible à l'invisible ou pour prendre une autre manière de le décrire d'une « source » (*base domain*) vers une « cible » (*target domain*) (Gentner 1982, 108) est non seulement la description proposée de l'analogie par ces auteurs mais fonctionne aussi pour décrire l'abduction de Peirce qui est en somme la comparaison également entre un *relate* et un *correlate* (Buzzelli 1972, 72). Mais alors, si l'abduction *est* l'analogie, que représente la formule analogique de Peirce ?

De l'abduction à l'analogie orientée

L'analogie chez Peirce, on s'en souvient, greffe à l'abduction une induction permettant la généralisation d'une propriété P dans la classe d'objets concernée, auquel le nouvel objet inconnu vient d'être rapproché. L'inconnu se retrouve donc non seulement rapproché par abduction d'autres objets analogues, mais surtout « expliqué » ou « précisé » selon le cas par une propriété P particulière qui lui était totalement invisible. Cette formule ne se contente donc pas de décrire un rapprochement entre deux objets analogues, par exemple la vague est comme la lumière, mais précise la propriété P derrière, en l'occurrence l'onde. D'ailleurs,

c'est à partir d'un autre exemple de raisonnement scientifique que Peirce édicte cette formule : celle où l'analogie ne cherche pas seulement à rapprocher des objets célestes entre eux autour d'une classe « planète », mais ultimement à rapprocher un objet céleste nouveau d'une propriété P inconnu/invisible, sa rotation sur lui-même qui se déduit par analogie.

Ainsi, là où de nombreux auteurs se bornent à décrire l'analogie comme l'abduction, en disant que ceci (inconnu) est similaire à cela (connu), par exemple qu'un atome est similaire au système solaire, l'analogie décrite par Peirce et que nous appellerons désormais *analogie orientée* vise à décrire au-delà d'une simple similarité, un fait précis du domaine de l'invisible/inconnu. Dans l'analogie de Rutherford par exemple, de la même manière que les planètes tournent autour du soleil, on déduit que les électrons doivent tourner de manière similaire autour du noyau atomique, et la propriété P constitue ce fonctionnement même. Par extension, on pourrait aussi déduire que puisque que certains objets planètes effectuent une rotation sur eux-mêmes, les électrons de même effectuent cette rotation qui devient la propriété P de l'analogie.

On le voit donc, l'*analogie orientée* n'en est pas moins source d'erreur que l'*analogie simple*, c'est-à-dire l'abduction. Sa dimension particulière réside non pas dans sa capacité à deviner juste, mais dans son aspect méthodique visant à rechercher et extraire une propriété P, où *à contrario* expliquer par cette propriété. Cette démarche fait de l'analogie orientée une analogie scientifique, à distinguer de l'abduction qui n'est en somme qu'une analogie du sens commun, pouvant prendre, certes, un aspect méthodique dans une recherche scientifique, mais en ne restant toujours que la première étape d'un raisonnement à venir.

Cette idée d'une analogie orientée a deux implications majeures. D'abord, il y a tout lieu de se demander quelle conséquence cela a eu d'appliquer une formule du raisonnement analogique *scientifique*, celle de l'analogie orientée peircienne, aux analogies formulées par des scientifiques japonais qui semblaient dépourvues d'*orientation*. Kurokawa, Matsumoto et d'autres de nos enquêtés n'ont-ils pas voulu seulement rapprocher une situation inconnue – Fukushima – d'un groupe de situations connues – Made in Japan – dans la seul but de donner une allure familière à l'évènement ? Cela nous a semblé d'emblée le cas, car la propriété P n'était pas *visible* dans le discours de nos enquêtés, une situation normale puisque précisément ils ne la cherchaient pas et qu'elle s'imposait à eux-mêmes sur le mode de l'évidence inconsciente. Avec une méthode que nous avons voulu la plus rigoureuse, nous avons pu extraire pourtant deux propriétés P tendant vers un sentiment diffus du « Made in Japan » et donc de « Fukushima » comme *substantialisation des choses*, antonyme ontologique au *holomouvement* comme fonctionnement normal du monde.

Ces propriétés P que nous avons étayées de manière précise au chapitre 3 ont permis de mettre à jour une structure plus générale, celle de l'ontologie japonaise. Notre utilisation de la formule du raisonnement analogique a été cependant tout sauf orthodoxe, puisqu'au lieu de s'en servir comme d'un calque analogique à une analogie scientifique complète, nous en avons fait un outil permettant d'aller extraire la structure ontologique d'un discours analogique.

La seconde implication de cette idée d'une analogie orientée repose sur un débat ancien concernant la manière de distinguer une analogie juste d'une analogie trompeuse (Gentner 1982). La distinction que nous avons opérée entre une *analogie simple* (abduction) et une *analogie orientée* (l'analogie chez Peirce) ne résout pas cette question : les électrons jusqu'à aujourd'hui et tant qu'une théorie scientifique ne démontre le contraire, ne font pas des

rotations sur eux-mêmes. L'analogie orientée, malgré sa démarche de recherche, peut conduire à une impasse.

Pour notre part, nous pensons qu'il est impossible de définir la forme d'une analogie qui mène à une réalité certaine et conforme au réel étant donné que l'abduction n'est rien d'autre qu'un « pari risqué » (Levesque 2015). Cependant, il est possible selon nous de définir les conditions dans lesquelles une analogie mène toujours à une fausse piste, c'est-à-dire celle où l'identité prend la place de la similarité. Pour l'illustrer, nous allons présenter un cas d'abduction/analogie limite apparu au cours de notre enquête, celui de l'analogie des cendres radioactives.

Un cas d'école d'une analogie limite : les cendres radioactives

Au cours de notre enquête, nous nous sommes rendus compte que Hatamura Yôtarô utilisait une autre analogie surprenante, non pas pour expliquer Fukushima, mais pour ébaucher sa gestion post-accident. Celle-ci établit un parallèle entre les retombées radioactives de 2011 et les cendres d'une irruption volcanique en 1783.

La lecture de textes issus de la Commission d'enquête du gouvernement (ICANPS) montre ainsi que le professeur Hatamura Yôtarô fut l'un des promoteurs du chantier de décontamination. Dans un document de travail pour l'AIEA dont la première version remonte à 2013, l'ex-professeur de l'Université de Tôkyô expose son idée d'enterrer « on the spot » les particules radioactives, sur le terrain même où elles ont été retirées (Hatamura 2013). L'idée était alors de retirer sur un espace de 20 x 15 m une couche de 5 cm de terre contaminée, pour l'enterrer ensuite dans un trou de 4 m² sur ce même terrain :

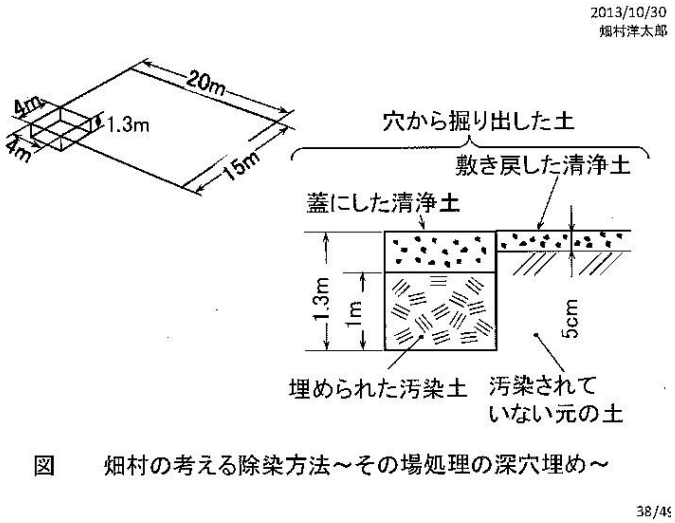


Figure 16. Idée de décontamination selon Hatamura

Dans la version remaniée et traduite en anglais du rapport ICANPS, le chapitre sur la question de l'évacuation des réfugiés du nucléaire et de la décontamination, Hatamura donne la clé de compréhension à cette technique de décontamination des sols (Hatamura et al. 2015). La technique qu'il propose consiste en effet à « copier » ce que faisaient ses « ancêtres » lors d'éruptions volcaniques en faisant des monticules de cendres au bout des terrains pour permettre de relancer les activités agricoles :

> « These mounds copy what our ancestors did in handling volcanic ash. Japan is a land of volcanoes and has a long history of dealing with volcanic eruptions. When volcanic ash hampered the farm work, people gathered the ash in one place and built ash mounds and resumed their farm work. We can apply this ancient wisdom to decontamination » (Hatamura et al. 2015, 154).

L'exemple donné par Hatamura remonte à 1783. Il s'agit de l'éruption du Mont Asama qui fit de nombreuses victimes – environ 20 000 morts – en raison de l'impact qu'eut cette éruption sur les activités agricoles dans les villages environnants et de l'aggravation des famines qu'elle provoqua. La commune de Tsumagoi, parfois appelée « la Pompéi du Japon » (*nihon no ponpei* 日本のポンペイ), fut particulièrement touchée par ces retombées de cendres volcaniques. C'est le lieu aussi où les agriculteurs firent des buttes de cendres ramassées au bout des terrains afin de relancer au plus vite l'activité agricole.

Hatamura Yôtarô décrit ainsi une similarité entre Tsumagoi et Fukushima qui le conduit à forger une analogie entre les cendres volcaniques et les retombées radioactives. Cette sensation de similarité entre les cendres d'une éruption volcanique et la contamination radioactive provoquée par un accident d'une centrale nucléaire semble s'être diffusée depuis longtemps dans l'imaginaire collectif japonais. Déjà en 1954, lors de la contamination radioactive de l'équipage d'un thonier, le *Daigo Fukuryû Maru* 第五福龍丸, suite au test de la bombe H par les États-Unis, la presse avait usé de l'expression « cendres de la mort » (*shi no hai* 死の灰) pour décrire les retombées radioactives. En novembre 2011, nous avions pu constater que l'expression était toujours d'actualité en apercevant un graffiti dans la station de train de Tanashi – « les cendres de la mort de Tepco » (*shi no hai tôden* 死の灰東電).

Image 10. « Les cendres de la mort de Tepco », novembre 2011.

Le lien entre ces cendres volcaniques et ces « cendres de la mort » relève aussi du lien préalablement établi entre le volcan et la centrale nucléaire. Dans l'un des courts-métrages de « Rêves » (*yume* 夢, 1990) de Kurosawa Akira, intitulé « Le mont Fuji en rouge », c'est l'explosion d'une centrale nucléaire qui provoque l'éruption destructrice du Mont Fuji, et c'est bien face au volcan en éruption que les personnages horrifiés s'interrogent : « Qu'avons-nous fait ? ». Réalisé trois ans après l'accident de Tchernobyl, c'est à cette catastrophe nucléaire que le court métrage faisait alors référence.

Tsumagoi (1783) et Fukushima (2011) sont deux évènements qui n'ont *a priori* rien en commun, et qui pourtant évoquent un sentiment commun créant un sens par un renvoi de l'un à l'autre. De surcroît, dans le cas de la contamination radioactive conséquente à l'accident de Fukushima, l'absence de repères sensibles de la radioactivité oblige, pour la cerner, à lui donner une assise métaphorique, que sont ici les cendres destructrices du volcan en éruption.

L'analogie entre les deux mène pourtant à l'errance car les retombées radioactives de Fukushima ne sont précisément pas des cendres volcaniques. En oubliant le *caractère instrumental* de l'abduction, Hatamura opère un glissement d'une similarité sous certains rapports à une identité et provoque une distorsion épistémique qui conduit à traiter la contamination radioactive effectivement comme des cendres. Le chantier de décontamination radioactif entrepris au Japon s'enracine donc dans un rapport historicisé au désastre fondé sur le « vivre avec » (kyôson 共存), dans une tradition de résilience face aux éruptions volcaniques qui empêche d'imaginer d'autres actions possibles comme l'évacuation définitive des zones contaminées.

Comme le remarque le physicien Yukawa Hideki, pour qu'une analogie soit efficiente, il faut qu'elle prenne en compte la similarité entre deux entités mais aussi leur dissimilarité, sa reconnaissance devant se faire de pair avec celles des propriétés communes. C'est là la clé d'une analogie potentiellement réussie selon Yukawa, pour qui la « pensée analogique devient la plus féconde quand la dissimilarité aussi bien que la similarité entre deux choses est clairement reconnue » (Yukawa 1973, 115, notre traduction).

Le codex collectif des japonais en lien avec la résilience face aux désastres conduit ici, face à un désastre d'une nature différente par ses conséquences, à orienter Hatamura Yôtarô dans une impasse. Avantage hier en cas de catastrophe naturelle habituelle, le codex de résilience japonais devient avec Fukushima un réel handicap.

4.3 Des limites d'une analyse sémiotique en terrain interculturel

Il s'agit désormais de s'interroger sur les limites de notre analyse sémiotique en terrain interculturel. Nous avons présenté dans la section précédente, à partir d'une analogie orientée formulée par Hatamura Yôtarô, les conditions dans lesquelles une analogie faisait irrémédiablement faillite.

Cela questionne la validité de notre démarche, puisqu'elle repose elle-même sur une analogie orientée. Il nous reste alors à nous assurer que nous avons évité ces écueils, et pour se faire, nous allons procéder à une mise en abyme sémiotique de notre propre étude (4.3.1).

Nous nous interrogerons ensuite sur notre position en tant qu'*interprète réel* de l'argument « Made in Japan ». Notre statut d'observateur se retrouvant face à d'autres observateurs, manipulant la même boîte à outils conceptuels, et évoluant en termes de discipline scientifique dans un univers de signes commun a constitué une difficulté méthodologique. Celle-ci est doublée d'une limite à notre analyse sémiotique, en raison de la *traduction* d'une logique fondée sur une ontologie extérieure à la nôtre (4.3.2).

Soulignant la difficulté à faire sens d'une culture étrangère, ici de cette ontologie commune aux enquêtés et nécessairement différente de l'observateur étranger, nous montrerons enfin qu'il est possible de surmonter cet obstacle en définissant l'ontologie comme étant une sémiosphère, où la frontière, nécessaire et fluctuante, fonctionne comme un miroir de l'autre (4.3.3).

4.3.1 Une mise en abyme sémiotique

Quid de notre propre démarche analogique dans cette étude, puisque que comme toute pensée, y compris scientifique, elle se base nécessairement sur une analogie. Il nous apparait, en reprenant les trois faits surprenants présentés au 1.1, que notre démarche a pris la forme d'une *analogie orientée*. Dans ce contexte, avons-nous su éviter les écueils décrits ci-dessus qui invalideraient la portée scientifique de notre travail ?

Notre étude a débuté par le fait surprenant de la cause « Made in Japan », qui nous a amené assez rapidement à le rapprocher d'une classe mal définie formée de « discours nippologiques ». Ce rapprochement s'est imposé à nous, et une phrase de notre introduction, que nous relisons *a posteriori*, l'illustre parfaitement :

> « Pour quiconque est accoutumé aux études japonaises, le **premier réflexe** pour répondre à cette question est de rapprocher cette causalité « culturelle » du genre littéraire très particulier des nippologies (*nihonjinron* 日本人論) » (Gaulène 2020, 6)

Dans ce passage, nous exposons clairement ce qui constitue notre « premier réflexe » abductif : celui de rapprocher l'objet étrange « cause Made in Japan » d'une classe mal définie mais familière à nous, les « Nippologies », le tout en vertu d'un codex « études japonaises ». Le rapprochement abductif se fait de manière d'abord inconsciente, un peu à la manière de Juraku Kohta qui *reconnait* là une énième nippologie, puis de manière plus détaillé, en vertu des propriétés de surface, « groupisme », « réticence à questionner

l'autorité », « obéissance automatique », « insularité », « respect strict des règles », qui forment le *mindset*.

Mais ce premier rapprochement abductif ne nous apprend guère plus que ce que nous savions déjà. Il est une *analogie simple*, une abduction de type *méthodique*, qui ne dit rien d'autre que « Made in Japan » est similaire aux « Nippologies », ce que nous avons appelé alors l'*impasse nippologique*. La raison de ce sentiment d'impasse est l'absence d'orientation qui lui permettrait de dégager le début d'une problématique nouvelle. S'enclenche alors une nouvelle étape, celle consistant à mieux définir la classe « Nippologies » pour ne plus seulement buter sur elle, dans la recherche d'une explication à l'objet étrange « cause Made in Japan », mais la dépasser.

Il s'agit ici de la seconde étape de notre *analogie orientée*, celle où nous tentons de dégager une propriété P de cet ensemble étrange. Pour ce faire, nous circonscrivons la classe « Nippologies » à notre objet nippologique, en le consolidant par une nouvelle abduction avec d'autres discours nippologiques de type « Made in Japan ». C'est le moment où nous *élargissons* le « discours "Made in Japan" de Kurokawa », à un ensemble plus vaste de « discours des intellectuels du champ "Made in Japan" ». Apparaissent alors de nouveaux objets analogues à Kurokawa Kiyoshi, que sont Matsumoto Miwao, Funabashi Yôichi, Hatamura Yôtarô, etc.

Il apparait alors qu'au-delà des propriétés de surface qui nous permettent de rapprocher ces objets de la classe « Made in Japan » et au-delà de la classe mal définie des « nippologies », la propriété structurelle qui les unit est l'*utilisation d'une analogie avec la Seconde Guerre mondiale* comme base argumentative, une analogie particulière puisque la distance entre les analogues est particulièrement grande. Ayant enfin saisi cette propriété P, nous nous rendons alors compte qu'elle apparait non seulement chez plusieurs intellectuels japonais écrivant sur Fukushima, mais aussi chez Kurokawa, avec sa « sensation de similarité » entre le comportement des élites pendant Fukushima et la Seconde Guerre mondiale.

Ici, nous arrivons à la troisième étape déductive de notre *analogie orientée*, celle qui consiste par une déduction, à dire que notre objet de départ, la « cause Made in Japan », a pour propriété structurelle « analogie avec la Seconde Guerre mondiale », ce qui signifie que très concrètement la causalité employée par les intellectuels du champ « Made in Japan » s'appuie sur une analogie particulière par sa distance. En lien avec une lecture croisée de textes sur la causalité en Occident et l'explication par « liens » au Japon et en Extrême-Orient, nous faisons alors de cette propriété structurelle « analogie d'un type particulier » notre *hypothèse de travail*.

C'est sur ce point précis que notre *analogie orientée* évite l'écueil de tomber dans une errance sans finalité, car nous n'oublions pas son caractère purement *instrumental*. Elle ne constitue pas l'aboutissement de notre étude, mais le point de départ véritable de notre recherche. La propriété structurelle *oriente* en effet notre regard sur un élément jusqu'alors peu apparent. Délaissant les propriétés de surfaces du « Made in Japan » qui nous emmenaient à suivre Kurokawa dans les méandres de sa réalité « Made in Japan », nous nous enfonçons avec cette orientation dans la structure ontologique qui sous-tend son discours.

Notre méthode devient ici *inductive*, puisqu'il s'agit, avec une méthode sémiotique peircienne et à partir d'échantillons de la classe « analogies particulières autour de Fukushima », de dégager une propriété commune que nous généralisons, non seulement à cette classe, mais

aussi à sa propre classe, le discours « Made in Japan ». En somme, l'hypothèse « substantialisation des chose » comme propriété structurelle de la propriété structurelle « analogies particulières autour de Fukushima » devient également propriété structurelle de la classe « Made in Japan ».

Mais notre méthode est aussi faite d'un saut abductif de type *instinctif*, puisque très vite est apparu comme *évident*, au point qu'il nous est difficile d'en trouver l'origine, que ces propriétés structurelles et l'ensemble de l'argument « Made in Japan » dont elles font partie, prenaient sens seulement au regard d'un extérieur.

De cette hypothèse, confirmée par une induction de la « référence à l'extérieur » dans le discours des enquêtés, mais aussi dans toute la construction identitaire d'un « être-en-regard » japonais au fil des siècles, naît alors l'idée d'un extérieur comme *interprète imaginaire* de l'argument « Made in Japan ». Mais alors, que sommes-nous nous-même en tant qu'*interprète réel* de l'argument « Made in Japan » ?

4.3.2 De la difficulté d'observer des observateurs

Lors d'un séminaire à Mines ParisTech où nous présentions notre projet de thèse, on nous fit la remarque suivante qui va nous permettre d'orienter notre propos : si nous allions observer des chercheurs japonais en sciences sociales, qui allait observer notre propre travail de recherche ?

Bien sûr, on pourrait rétorquer, d'une part, qu'avec ce raisonnement il n'y aurait plus beaucoup d'études en sciences humaines possibles, une part importante de la méthodologie reposant sur l'observation d'autres humains et ce nonobstant des biais potentiels déjà connus (Devereux 1980) ; d'autre part, que les résultats de nos travaux feront l'objet d'une soutenance et donc d'une vérification empirique sous la forme d'une « instance véridictoire » (Levesque 2015, 15), qui est un des éléments fondamentaux permettant de faire science. Nous ébauchons de plus dans la partie précédente, une manière d'appréhender notre étude en utilisant notre propre démarche d'analyse sémiotique.

Le problème est cependant sérieux sur le terrain car les observateurs n'apprécient guère d'être observés. *La science en action* de Bruno Latour avait déjà gêné et reçu des critiques en France de la part de scientifiques se demandant de quel droit une sociologie des sciences venait renverser leurs croyances (Latour 2005, 11‑20). Si d'aucuns trouvaient judicieux et élégant d'aller observer la « pensée sauvage », peu s'intéressaient à l'étude de la « pensée civilisée », car ses fondements paraissaient bien établis.

Cet « énervement des bactéries » scientifiques (Tillion 2009) vis-à-vis de l'observateur nous paraissait dès le départ d'autant plus fort que nous partagions le même champ d'études que nos observés, à savoir les sciences humaines. Après Thomas Kuhn qui encourageait à une sociologie des sciences pour comprendre les phénomènes d'acceptation d'un paradigme (Kuhn 1962), le sociologue des sciences Bruno Latour invitait à faire de même avec les sciences sociales afin de ne pas oublier dans quel réseau socio-logique naissaient les idées de ces sciences :

> « Comment celui qui a décidé de suivre les chercheurs en action peut-il oublier d'étudier les sociologues qui s'efforcent de définir ce qu'est la société en général, autrement dit ce qui nous

> maintient collés les uns aux autres, combien il y a de classes, quel est le but de leur vie en société, quelles sont les tendances majeures de son évolution ? […]
>
> Pour mener cette étude, il est absolument indispensable de ne jamais attribuer à un fait, à une machine, la faculté magique de quitter les réseaux étroits dans lesquels ils sont produits et où ils circulent. Cet air frais serait immédiatement vicié si le même traitement symétrique n'était pas appliqué également aux sciences sociales et administratives » (Latour 2005, 621‑23).

Nous avons ainsi entrepris de mettre à jour non pas le réseau socio-logique où naissait l'argument « Made in Japan », ce qui conduit seulement au raisonnement circulaire des nippologies, mais la structure inconsciente onto-logique qui lui donnait sens. Cependant, cette démarche d'observation du discours « Made in Japan » ne s'est pas faite sans difficultés. Non pas qu'il fut difficile d'obtenir des entretiens – la plupart des personnes enquêtées ont répondu très favorablement à nos demandes d'entretiens et ils ont été contactés directement, à l'exception de Matsumoto Miwao et Juraku Kohta, qui nous furent initialement présentés par nos encadrants, et Hatamura Yôtarô, introduit par Juraku Kohta.

La difficulté s'est portée plutôt sur le dispositif même d'observation : il ne fait nul doute que l'idéal aurait été de pouvoir suivre ces chercheurs sur le long terme, de voir comment ils travaillent, comment ils déterminent une problématique, quels sont leur méthodes, etc. Ceci n'a pas été possible et la gêne manifeste que provoquaient nos questions chez les enquêtés, en particulier avec le sociologue des sciences Matsumoto Miwao et l'historien des sciences Itô Kenji, nous laisse penser qu'il ne pouvait en être autrement.

La raison paraît simple : un indien Araweté observé par un anthropologue n'aura que faire des concepts, des histoires qu'on peut raconter sur lui en séminaire, et aura même tendance à s'amuser de cet étranger qui ne sait rien faire d'autre de ses deux mains que d'écrire, comme s'en amuse lui-même Viveiros de Castro (Van Reeth 2020). L'anthropologue n'entre pas ici dans le domaine de compétence de la personne observée, la chasse par exemple, où il pourrait rivaliser. Il ne menace en rien la stabilité de son monde et reste irrémédiablement un étranger, au sens d'*outsider*, déambulant aux marges de sa sémiosphère, même s'il fait mine d'en mimer les pratiques.

Certes, ce désintérêt est récemment contesté par les anthropologues indigènes (Kuwayama 2004). Mais ce que nous voulons appuyer ici, c'est qu'observer les observateurs les oblige à une mise en abyme épistémologique sur leur propre travail, qui peut être perçue comme une remise en cause de la validité des travaux. L'observateur tout comme l'observé évolue dans une sémiosphère commune, celle d'un chercheur en sciences sociales ayant pour activité principale d'écrire avec ses mains et de réfléchir avec une boite à outils conceptuels similaire. Ainsi, la plupart des enquêtés se sont prêtés volontiers à l'exercice, mais d'autres y furent particulièrement hostiles : la rencontre avec Itô Kenji en est un exemple manifeste que nous avons présenté au chapitre 3.

Cette difficulté nous sommes cependant aller la chercher, nous allions à sa rencontre. Notre démarche n'était pas celle d'un jugement de valeur sur telle ou telle manière de raisonner, mais d'aller sonder, par une méthode inductive, la propriété structurelle particulière sous-tendant le discours analogique de type « Made in Japan ». Notre recherche n'était donc pas sur le même plan de questionnement que nos enquêtés, mais consistait par une méta-analyse sémiotique à mettre à jour l'ontologie japonaise dans laquelle naissait l'onto-logique de leur argument « Made in Japan ».

Cependant, bien que notre questionnement et ceux de nos enquêtés n'avaient pas pour vocation de se rencontrer, il apparaît impossible de nier complètement un rapport sémiotique entre ces deux niveaux. Situant notre analyse sémiotique sur un terrain transculturel, nous nous sommes retrouvés en effet à devenir l'*interprète réel* de l'argument « Made in Japan », à être ce point de vue extérieur. Cet interprète extérieur, nous même, n'étant pas celui déterminé par l'argument « Made in Japan », par quoi est-il déterminé ? En somme, qu'avons-nous *réellement* fait avec cette étude ?

Si l'*interprète imaginaire* de l'argument « Made in Japan » est déterminé par une ontologie propre au Japon, alors *l'interprète réel* a nécessairement été déterminé lui-même par sa propre ontologie. Nous avons déjà mis en lumière notre propre démarche scientifique à partir de la même méthode peircienne que celle appliquée aux enquêtés. Il serait long et complexe de mener une introspection qui prendrait l'ampleur d'une analyse sémiotique de notre analyse sémiotique. Mais on peut soulever cependant une tendance à notre étude à réduire continuellement le multiple du discours nippologique « Made in Japan », pour atteindre une *propriété unique*. Autrement dit, nous pourrions dire que toute notre démarche a tendu vers la recherche d'une cause unique, la *substantialisation des choses*, qui par un retournement étonnant pourrait bel et bien être, comme dans un jeu de miroir avec les Japonais, notre propre ontologie occidentale.

Il est alors fort possible que la substantialisation des choses ne soit pas dans le discours des enquêtés, mais dans l'œil de l'observateur, ce qui de manière paradoxale n'invalide pas l'interprétation, puisque l'existence d'une *ontologie substantialiste* persiste face à une *ontologie du holomouvement*, mais s'inverse comme dans un jeu de miroir.

C'est de ce jeu de miroir où JE existe et voit son propre reflet dans TU, le miroir jouant le rôle d'un interprétant, que nous paraît rendre possible un dépassement de ces limites en analyse sémiotique interculturelle.

4.3.3 Paradoxe et heuristique de la frontière-miroir

Dégager l'onto-logique de l'argument « Made in Japan », ainsi que celle de notre propre étude nous conduit à nous interroger sur la réalité des ontologies dont elles dépendent. En effet, il semble qu'aucune n'existe sans l'autre, et qu'aucun de ses arguments n'a de valeur indépendamment.

Pour résoudre à cette problématique qui questionne la validité de tout argument en terrain interculturel, nous allons montrer qu'une ontologie n'existe pas en soi mais en relation avec d'autre, ce qui nous emmènera à utiliser le concept de sémiosphère. Nous verrons que ce qui donne sens ultimement aux analogies est cette frontière-miroir qui seule autorise un discours partagé sur ce qu'est l'autre et rend possible l'existence d'ontologies.

Cohérence interne de l'ontologie japonaise

Il existe de manière indéniable une cohérence interne au champ intellectuel « Made in Japan », comme nous nous sommes employés à le montrer au chapitre 3. Ce champ prend sens grâce à une sémiose circonscrite à son objet, la causalité « Made in Japan ». Ce que révèle ce champ lorsqu'une analyse sémiotique est appliquée aux discours des intellectuels qui l'animent, c'est une structure de pensée interne et cohérente. Celle-ci présente le monde, c'est-à-dire le Japon,

comme soumis à un enchaînement cyclique de crise et de succès, dont l'argument se fixe à partir d'un interprète imaginaire, toujours situé à l'extérieur du groupe « Japon ».

Cette structure est celle de l'ontologie japonaise sur lequel vient se greffer l'explication causale « Made in Japan ». De manière plus large encore, en élargissant l'assise ontologique, on peut dire que ce discours s'inscrit dans une habitude de pensée propre à l'Extrême-Orient, fondée sur le *holomouvement*, et rejetant la *substantialisation* comme le danger d'une cristallisation d'un espace-temps liminal.

Se dégage alors une certaine manière d'organiser les signes au Japon, ce que nous avons dénommé un *codex*, et une manière de s'y frayer un chemin, *via* un *index* ou *onto-logique* japonaise. Mais de quel point de vue cet amas mnémonique prend-il sens et existe-t-il ? Et surtout, si une cohérence interne existe en son noyau, que se passe-t-il aux marges de cette sémiose ? Dans ces lieux, la sémiose devient en effet plus diffuse, elle peut être mêlée à d'autres systèmes cohérents de signes, et relever de l'hybridité (Katô 2009) voire de la pluralité.

Pour répondre à cette question des limites d'une *culture*, et par là-même de notre analyse sur l'objet « Japon », nous allons recourir au concept de sémiosphère développé par le sémioticien soviétique Juri Lotman.

Interdépendance et réciprocité des ontologies

Ce que nous avons montré avec les Japonais se voyant dans le regard d'un interprète imaginaire n'est d'un point de vie sémiotique pas moins vrai dans d'autres lieux, et devrait alors se retrouver dans notre propre étude comme nous l'avons ébauché plus haut. S'instaure alors un doute épistémologique sur la réalité de tout discours sémiotique en terrain interculturel. En effet, dans une approche relationaliste, il semble qu'une ontologie ne puisse exister en tant que tel, et que sa réalité dépende d'un extérieur toujours nécessaire.

C'est l'idée développée par Juri Lotman, pour qui la sémiosphère est le pendant rationnel à la biosphère, c'est-à-dire un ensemble de signes cohérents, homogènes, et prenant sens face à un extérieur perçu comme non-sémiotique ou extra-sémiotique (Lotman 2005). Cet espace sémiotique, pour exister, a besoin d'une limite, une frontière au-delà de laquelle l'aspect régulier de l'enchaînement des signes devient un bourdonnement barbaresque irrégulier. Ainsi, pour Lotman, une « culture ne créée pas seulement son organisation interne, mais aussi son propre type de désorganisation externe » (Lotman 2005, 212).

La régularité interne d'une sémiosphère est une croyance qui prend naissance au sein d'un « bain sémiotique informe ». Celui-ci ne disparaît en réalité jamais, mais la croyance forte en un noyau sémiotique, un index particulier, conduit la sémiosphère à se figer dans un codex. Tant que la dynamique de développement de la sémiosphère est forte, la structure sémiotique interne de la sémiosphère reste irrégulière. Mais lorsque la dynamique interne de la sémiose se ralentit avec l'instauration d'une grammaire onto-logique, sa structure se rigidifie. Pour le dire avec un vocabulaire peircien, l'abduction « Made in Japan », et au-delà l'ontologie japonaise, a dans un premier temps, fait de balbutiements et d'errance, était sans nul doute organisatrice de signes. Puis dominant l'univers symbolique car efficiente, elle est devenue argument, c'est-à-dire signe.

Mais son existence n'est pas complète si elle ne crée pas un récit sur ce qui reste aux marges de son discours onto-logique. Paradoxalement, la sémiosphère pour exister a besoin en effet d'une autre sémiosphère *a minima*, qu'elle rejette et attire en même temps. Pour décrire cette relation avec une autre sémiosphère, Lotman utilise la métaphore du miroir qui rend possible l'existence d'un autre qui fait pourtant partie de nous et forge une identité structurelle et différentielle.

Comme l'a très bien démontré André De Tienne dans sa monographie sur la genèse des catégories peircienne, l'origine des trois catégories vient de la lecture par Peirce d'un ouvrage d'esthétique de Friedrich Schiller qui lie dans une relation triadique la liberté politique, la liberté morale et le sens de la beauté duquel naissent ces libertés. Chez Peirce, cela deviendra plus tard la relation triadique des trois sciences normatives que sont la logique, l'éthique et l'esthétique qui en est le fondement.

Mais chez le jeune Peirce, cette relation triadique est d'abord traduite sous la forme d'une relation entre un JE qui au contact du IL peut percevoir le TU, ce qui signifie alors pour lui que la *forme* du monde intérieur (JE), dans sa rencontre avec la *matière* du monde extérieur (IL) peut atteindre la *beauté* (TU), c'est-à-dire le plaisir esthétique de la conformité de la matière à la forme (IL devient un TU).

Replacer dans le contexte d'une réflexion interculturelle, et en lien avec le concept de sémiosphère et de frontière-miroir, nous proposons de réutiliser cette triade peircienne originelle d'une autre manière. Le TU, c'est-à-dire l'autre, est un IL perçu comme un JE. Autrement dit, observer l'autre est comme s'observer soi-même dans un *miroir*, mais un autre soi, diamétralement inversé. Ce rapport structurel au miroir se retrouve d'ailleurs en nous même, et permet l'émergence de la conscience de soi. Il est également manifeste en neurosciences dans ce qu'on appelle les neurones miroirs, c'est-à-dire des réseaux neuronaux qui s'activent de manière similaire à ce que l'autre ressent, ou plutôt *ce qu'on imagine qu'il ressent* et que l'on nomme plus prosaïquement empathie.

Cette frontière-miroir entre le JE et le TU, autorisée par un arrangement sémiotique et dialogique du IL, c'est l'interprète imaginaire extérieur. C'est cet espace dialogique qui autorise nos enquêtés à faire sens de l'accident de Fukushima comme analogue « Made in Japan », et au-delà donne sens à l'ontologie japonaise. De manière renversante, la frontière-miroir autorise également l'interprète réel de l'argument « Made in Japan », à en donner sens à partir de sa propre ontologie.

L'implication est très importante, puisque cela signifie que notre propre étude est déterminée et détermine un interprète imaginaire extérieur qui valide l'existence d'une coupure ontologique entre Occident et Japon (ou au sens plus large Orient). Ayant le caractère de structure primaire de tout rapport dialogique (Lotman 2005, 224), il apparaît ainsi que les cultures occidentales et orientales naissent dans ce rapport de symétrie inversée autorisant un interprète imaginaire qui vient comme renforcer et organiser les différences.

Le fait que l'*interprète réel* soit lui-même déterminé par son codex lié à un codex collectif « occidental » n'invalide pas pour autant le méta-argument de l'argument. Il vient seulement compléter l'explication de l'argument « Made in Japan » au-delà de ce que peuvent en dire les enquêtés. A ce titre, l'introspection qui nous a mené à extraire notre propre cause au méta-argument « Made in Japan », à savoir la *substantialisation* comme réduction à une cause unique, n'invalide pas que ce qui a été dit précédemment sur la *substantialisation* comme

cause de l'argument « Made in Japan ». Il n'est qu'une *traduction* à partir de notre codex de la propriété structurelle exprimée dans le discours des enquêtés, traduction qui s'appuie de plus sur une méthode rigoureuse et ouverte à la réfutabilité.

De plus, il apparaît que ce questionnement d'une sémiosphère à l'autre ouvre un *dialogue* au sein d'une *ontologie partagée*, zone liminale de la frontière-miroir où se rencontrent les sémiosphères. Or, à la différence des sémiosphères de type ontologique, cette zone de l'*ontologie partagée* est soumise à d'incessantes variations et fluctuations sémiotiques, ce qui en fait aussi son principal intérêt : celui de produire un *savoir* nouveau.

Épilogue : De l'analogie en temps de crise

Notre étude, par des détours anthropologiques et sémiotiques, nous a emmené à définir une ontologie japonaise de crise sous-jacente aux arguments de type « Made in Japan », et s'inscrivant dans un codex collectif particulier. Ici, nous voudrions revenir brièvement à notre question de départ, celle ayant conduit au premier fait surprenant, celui d'un rapport d'enquête exprimant une « cause » non attendue d'un objet réputé scientifique relevant d'un déterminisme causal de type déductif. Se faisant, nous en viendrons à interroger le lien qui existe entre raisonnement analogique et crise, et l'opportunité qu'offre cette dernière pour observer dans la transparence des discours, la structure ontologique d'une société.

Pourquoi les rapports d'enquête n'ont-ils pas rempli la tâche d'être des explications scientifiques faites de déductions pures échappant aux contingences de l'émotion provoquée par cet évènement traumatique que fut le désastre de Fukushima pour les Japonais ?

Il y a deux manières de répondre à cela. D'abord, dans ce cas japonais, il existe, comme nous l'avons vu, une habitude si forte de structurer la causalité sur des analogies que cette manière d'aborder un problème déborde jusqu'au cadre supposé neutre d'un rapport d'enquête. Kurokawa Kiyoshi a eu beau chercher, avec une certaine fascination, à recopier le geste du rapport Kemeny sur l'accident de Three Mile Island, sa logique interne au-delà de tout apparat est assise sur une onto-logique différente. C'est cette ontologie japonaise que nous n'avons eu de cesse de vouloir extraire tout au long de cette étude.

L'explication ne peut cependant se limiter à l'exemple japonais, et divers travaux au sein du CRC ont interrogé la faisabilité de fonder un rapport d'enquête, et tout travaux scientifiques, hors de toute contingence esthétique et éthique. En réalité, telle la boite noire évoquée par Bruno Latour qui fige artificiellement une science qui pourtant ne cesse d'agir et d'être agit, le rapport d'enquête voudrait faire oublier l'évènement traumatique qui l'a vu naître, ce qui est impossible et non souhaitable. En effet, de la même manière que l'enquête pour Peirce se doit d'être fondée sur une abduction, c'est-à-dire en réalité se doit *d'assumer* d'être fondée sur une abduction, le rapport d'enquête se doit d'assumer l'assise traumatique qui l'a vu naître. C'est d'ailleurs sans doute car une tendance à l'abduction est plus assumée au Japon que les fondements analogiques des conclusions y sont plus apparents.

La crise comme révélatrice d'une structure de pensée

Au demeurant, ces analogies précisément prennent naissance dans un contexte traumatique, qui constitue le point de rupture déclenchant cette recherche d'un point de fuite. La raison en est simple, et nous l'avons déjà développée. Pour Peirce, l'abduction peut surgir à différents moments, mais c'est surtout dans les moments où l'intégrité de la personne est menacée que celle-ci est particulièrement mobilisée. Cela n'a rien d'étonnant si l'on considère que l'origine de l'inférence abductive est à trouver dans le processus d'évolution et de survie. Ainsi, le but premier de l'abduction serait la survie, et dans ces situations-là, cette inférence retrouve sa fonction première.

Que se produit-il dans cette zone liminale de la crise et comment qualifier le rapport à la temporalité de l'abduction ? Et quels sont les conséquences de cette crise à l'échelle d'un peuple ? Il a déjà été montré que les moments de crises, les « situations extrêmes » comme

celle des premiers jours de l'accident de Fukushima Daiichi, constituaient une inversion dans la temporalité, où le futur devient certain par le sentiment de finitude et le présent incertain et donc ouvert à l'action pour échapper à sa destinée (Guarnieri et al. 2016; Dupuy 1994).

Cette inversion ne semble pourtant pas totale, et à la lumière de ce que montre l'ontologie japonaise sur la crise perçue comme *kegare*, nous penchons plutôt sur une tendance au ralentissement du temps vers un horizon où la temporalité est abolie. En effet, ce n'est pas tant qu'il y a inversion des certitudes, c'est que le futur certain se retrouve comme subsumé dans le présent. Simultanément, l'évènement traumatique abolit le passé en tant que mémoire efficiente et le futur en tant que projection du possible. Le temps ne semble faire plus qu'un, ce qui n'est sans doute pas qu'une impression puisque dans la première phase d'un évènement traumatique, la personne exposée voit son attention sur l'instant présent devenir maximale, ce qui revient à réduire la sensation de temporalité. En somme, le sujet en proie à un évènement traumatique est comme plongé dans un univers sans temps, où la certitude de sa finitude est déjà là, et où l'action de survie, entièrement dirigée par une abduction qui déborde le cadre du subconscient, conduit à se débattre pour sa survie, créant une succession de *hic et nunc* saccadés. Le futur est ainsi un concept qui apparait comme vide de sens puisque le champ des possibles qu'il semble indiquer se réduit soudain uniquement à l'instant présent, un *présent pur*.

La conséquence est la même pour le passé qui tend aussi vers son abolition. En effet, une situation extrême se caractérise par un effondrement des représentations instituées et des normes d'un groupe (Guarnieri et al. 2016). Le passé étant aux abonnés absents dans une situation trop nouvelle pour y donner une réponse simple, le traumatisé doit comme ramper dans l'obscurité de son *codex*, tisser de nouveaux liens qui, s'il réussit, seront comme un nouveau fil d'Ariane. Ce fil d'Ariane est un fil essentiellement pragmatiste au sens où il est désigné utile à sortir du labyrinthe du codex uniquement lorsqu'il prouve sa capacité à permettre, effectivement, de s'en sortir. Autrement dit, c'est un fil peircien qui restructure le codex autour d'un nouveau modèle de réussite, et vient comme solidifier par ses ramifications une nouvelle croyance.

Le *trauma* est la conséquence d'une *situation extrême* qui s'incarne paradoxalement dans la temporalité comme une zone liminale d'annihilation de la temporalité. C'est l'instant de *sidération* qui plonge le sujet dans la priméité, ce qui au niveau de son codex se traduit par un *doute morbide* car entièrement accaparé par la certitude de sa propre fin. Ce « pourrissement du temps » (*kegare*) (Yamaguchi 1973) laisse alors place à un processus de décodage/encodage du codex visant à raccrocher la situation nouvelle à quelque chose, et ce afin de pouvoir agir dessus et survivre. Autrement dit, une mémoire est en reformation, conduisant à la réécriture d'un passé, ce qui permet par la même d'entrevoir la possibilité d'un futur de survie qui permet d'agir.

Au stade collectif qui nous intéresse particulièrement, l'évènement traumatique reproduit le même schéma de recomposition de l'ontologie (ou *codex collectif*). Dans un premier temps, le groupe fait face à une situation extrême auquel il répond rapidement pour donner sens. Il crée alors un nouvel imaginaire composé de mythes et de prophéties, replaçant l'évènement dans un enchaînement causal crédible. Cette recomposition mythologique aboutie à la formation d'une nouvelle ontologie qui n'est pas nécessairement différente de l'ancienne, mais révèle l'extrême plasticité d'un codex collectif.

Littéralement, les mythes sont bien souvent la mémoire d'évènements traumatiques ou d'observation empiriques réels et forment un argument figé d'un procès ancien. Engoncé dans un récit cryptique, l'évènement traumatique connaît une vie posthume éternelle sous la forme d'une « image-séquence » (Severi 2007, 73).

L'histoire de la zone de subduction de Cascadia qui borde la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord en est un bon exemple. Alors que des doutes existaient sur la possibilité d'un tremblement de terre, dès 1985 des géologues suggèrent que les légendes d'inondations massive de certains peuples Amérindiens étaient potentiellement la preuve que cette zone de subduction avait causé de gigantesques séismes et tsunami par le passé (Heaton et Snavely 1985).

L'observation croisée des anneaux d'une forêt morte de Thuya géants, dont le dernier anneau remonte à 1699, et d'un tsunami orphelin en 1700 au Japon, permettra d'aboutir dans les années 1990 à la certitude de la survenue d'un séisme gigantesque à cette époque (Satake et al. 1996). Depuis, de nombreux articles ont révélé toute la richesse mnémonique sur les séismes et tsunamis du passé que contenaient non seulement les récits oraux des Amérindiens mais aussi des représentation iconiques comme la danse ou les masques (McMillan et Hutchinson 2002).

L'inscription de la situation extrême dans un nouveau codex collectif peut aussi être illustrée par la légende des Namazu, dont nous avons parlé au chapitre 3 et qui pris au sérieux par les Japonais a conduit au financement de recherches sur la capacité du silure à ressentir à l'avance les séismes.

Un dernier exemple que nous avons en partie évoqué et qui est très caractéristique de l'aspect mnémonique des mythes, est celui d'inondations récurrentes en Chine ancienne et des tentatives de les combattre frontalement par des barrages puis de manière plus *négociée* par des digues. Ces évènements de situations extrêmes se sont inscrits dans le codex collectif chinois de manière structurelle, sous la forme de la pensée taoïste ou confucianiste qui toutes deux prônent non pas d'affronter directement un évènement mais de trouver une manière harmonieuse de s'y adapter. Il est aussi possible à l'inverse, que la pensée bouddhique préexistante, dont l'axe principal consiste à non pas affronter mais accepter la souffrance, ait constitué le codex collectif primitif orientant la perception des évènements traumatiques, le rapport entre monde extérieur et monde intérieur collectif étant fait de réciprocité.

Il est alors possible de décrire à partir d'une réadaptation des trois stades de l'enquête peircienne, une corrélation entre les trois phases d'un trauma, de la temporalité et de l'inférence inhérente, qu'elle dépende du codex individuel ou collectif, sous la forme d'un tableau montrant les différentes articulations :

Trauma	Temporalité	Rationalité (codex individuel)	Ontologie (codex collectif)
Sidération	**Présent pur**	**Doute morbide** (seule certitude : mort et absence de solution)	**Situation extrême**
Lutte	**Présent et processus de reformation** d'un passé (réencodage du codex) et d'un futur (possibilité d'agir)	**Abduction**	**Mythes et Prophéties** (reformation)
Résilience	**Passé / Présent / Futur** (Nouvelle temporalité)	**Croyance** (établissement d'un nouveau codex, avec ou sans stigmates du trauma)	**Nouvelle Ontologie**

Tableau 6. Corrélation des phases du trauma à la temporalité et aux codex

Ici, nous ne nous intéressons pas à la question des syndromes de stress post-traumatique qui sont comme autant de stigmates inscrits profondément dans les codex individuel et collectif. Ce que nous voulons montrer, c'est cet instant, hors de toute temporalité, où un processus de décodage/encodage laisse entrevoir la structure d'une ontologie soutenant l'onto-logique du récit. Le codex qui n'est pas encore défait, et la plupart du temps qui ne le sera qu'à la marge, apparait presque en transparent de l'abduction qui a débordé les cadres du subconscient. La méthode sémiotique d'analyse d'un discours abductif d'une situation extrême, tel que nous l'avons utilisé, peut ainsi servir, en allant fouiller les propriétés structurelles P agissant *en tant que cause*, à extraire l'ontologie sur lequel s'appuie le discours analogique.

La rationalité qu'expriment les Japonais du champ « Made in Japan » n'est donc pas en soi différente d'une rationalité tel qu'elle peut s'exprimer sous d'autres latitudes, dans d'autres situations extrêmes. Elles sont également formées de signes articulés à un niveau élevé dans l'argumentation sous la forme d'argument abductif, inductif ou déductif. Mais la manière d'organiser ces signes fonde une différence qui vient trouver sa source dans une ontologie spécifique, un codex né au gré des expériences collectives saillantes.

La situation extrême constitue donc un moment idéal pour observer le processus de décodage-recodage du codex et de sa structure. Elle forme comme une zone liminale où, comme le décrit l'ontologie japonaise, le temps *stagne*. Cette idée d'une stagnation du temps qu'induit ce moment de crise a également une autre conséquence : celle de la *fixité des choses*. Nous

conclurons ainsi cette étude par cette notion de fixité qui constitue aussi pour Peirce le rapport ultime entre pensée et matière.

La forme : une sédimentation de la pensée

Nous avons décrit au deuxième chapitre comment un de nos entretiens avec l'anthropologue Uchiyamada Yasushi n'avait pas pu aboutir et s'était transformé en une longue errance dans la technopole de Tsukuba. A la fin de la journée, Uchiyamada nous a pourtant dit une chose simple qui donnait la clé de cette journée, mais aussi d'une manière d'être au monde, pas simplement uchiyamadienne, mais aussi typiquement japonaise. Pour Uchiyamada, dans sa manière de vivre, « le repos est l'exception ; il n'est que l'arrivée et la préparation d'un nouveau mouvement à venir ». Ce mode de vie pour Uchiyamada exprime assez simplement en somme ce qui, d'après nos résultats, constitue l'ontologie japonaise

Alors que nous arrivons au terme définitif de cette thèse, cette phrase fait curieusement écho à l'ontologie peircienne. En effet pour Peirce, la croyance est de la « pensée au repos » (*thought at rest*), un lieu temporaire d'arrivée mais aussi de départ (*stopping-place/starting-place*) (Peirce 1934a, CP 5.397). Traduit dans le monde extérieur, la matière pour lui devient de l'« esprit épuisé [*effete mind*], des habitudes invétérées devenant des lois physiques » (Peirce 1934b, CP 6.25). La matière, c'est donc de la pensée figée, au sens d'une inertie, d'un mouvement figé, figé tel qu'en lui-même. Cette notion est d'ailleurs très proche de celle formulée par Karl Marx à la même période pour qui la marchandise, objet inerte, est du « travail cristallisé ». Peirce utilise d'ailleurs l'expression de « pensée cristallisée » (Peirce 1934b, CP 6.23) pour souligner ce qui se produirait dans le cas où les lois de l'esprit obéiraient aux lois régulières de la physique.

Ce qui fait face à la pensée au repos de la croyance, c'est une pensée-mouvement qui est le principe du Tout et ne peut s'arrêter. Cette idée d'une pensée-mouvement a deux conséquences majeures : elle a pour principe l'évolution qui agit sur le monde vivant, du niveau biologique jusqu'au culturel, en passant par la manière de se représenter les choses. Peirce laisse même entendre que le principe d'évolution guide n'importe quel *phaneron* de l'univers des signes. Son corollaire, lorsque cette pensée-mouvement se fige, c'est la formation de la forme.

De fait, la pensée-mouvement est animée de la même manière que l'ensemble des étants par l'habitude. Cette habitude est chez Peirce synonyme des lois de l'évolution, que ce soit celle de Lamarck à l'échelle de l'individu, de Clarence King à une échelle relationnelle, ou de Darwin à l'échelle de l'espèce, c'est-à-dire qu'au sein d'un univers marquée par le tychisme, formé de relations irrégulières, émerge peu à peu des habitudes formant des relations régulières.

Ainsi la loi de l'habitude semble pour lui ne pas s'appliquer qu'au monde interne mais aussi au monde externe et physique. Si Peirce ne croit pas que les lois de l'esprit obéissent à des rapports réguliers, il en va de même finalement selon lui des lois de la mécanique classique, notamment à l'échelle atomique où il exprime de « sérieux doutes » sur leur applicabilité (Peirce 1934b, CP 6.11).

Le rapport entre esprit et matière n'est pas ici qu'analogique, il est réel pour lui. Comme chez d'autres adeptes du panpsychisme, Peirce décrit le Tout comme étant l'Esprit, ce que nous avons appelé pour notre part le codex universel. Cet esprit qui n'est pas encore figé dans l'Un,

est une pensée en mouvement, et c'est ce mouvement qui imprime en elle le principe de la vie même. L'arrêt, ou plutôt le repos, ne peut être que temporaire. Ce sont des habitudes qui structurent le Tout et facilitent sa perception pour nos sens, forcément limités face à l'ampleur du codex universel. Ces habitudes *figent les choses* dans un rapport déterminé, et c'est en cela que pour Peirce la matière est comme de la « pensée dévitalisée » (*effete mind*), que l'on pourrait tout aussi bien traduire en japonais par *kegare* 気枯れ.

Dans cet esprit, nous parlerons pour notre part de *sédimentation de la pensée* pour décrire tout objet perceptible. De cette sédimentation de la pensée naît en effet la *forme*, qui permet au monde intérieur de structurer son rapport au monde extérieur. Cette fixité des choses dans l'apparence formelle permet d'avoir l'illusion d'agir dans un espace-temps déterminé et stable. Ces formes ne sont en quelque sorte qu'une sculpture du mouvement, tout en étant déjà inscrites dans le mouvement.

Mais les accidents sont toujours possibles, et alors le flux habituel de la pensée, figé dans son lit de l'habitude, déborde face à ce barrage inattendu. Cet instant de catastrophe ouvre alors le champ des possibles que la pensée inonde de toute part, autorisant une reformation des choses. Ainsi en est-il de l'accident de Fukushima, et des humains qui tentent de lui donner sens.

Annexes

Annexe 1 : Liste des illustrations

Figures

Figure 1. Structure causale du basculement vers « Japan-made disaster » 18
Figure 2. Exemples d'analogies chez les Lele 40
Figure 3. Articulation des trois modes de raisonnement dans l'enquête 68
Figure 4. Le courant continu et infini de la pensée 69
Figure 5. La propriété P en tant que cause des désastres « Made in Japan » 76
Figure 6. Comparaison des caractéristiques du « désastre structurel » et de « Made in Japan » 82
Figure 7. Explorer le chemin du succès (Hatamura 2017) 84
Figure 8. Couplage des analogues et du cycle crise-succès (1) 109
Figure 9. Couplage des analogues et des propriétés P (2) 129
Figure 10. Couplage des analogues aux cycles d'infériorité-supériorité et ouverture-fermeture (3) ...148
Figure 11. Couplage des analogues aux intervalles chaud-froid (4) 152
Figure 12. La zone liminale du désastre 168
Figure 13. Couplage « kegare-yo naoshi » et propriétés P (5) 173
Figure 14. Couplage final du moteur analogique « Made in Japan » (6) 185
Figure 15. Distinction abduction intra et extra-paradigmatique 202
Figure 16. Idée de décontamination selon Hatamura 214

Images

Image 1. Extrait du « Labyrinthe », issu des « Fragments on Games », Charles S. Peirce, non daté, Harvard. 59
Image 2. Du réel chaotique à l'abstraction 61
Image 3. Illustration du dictionnaire Nihon kokugo daijiten 日本国語大辞典 à l'entrée « interjection » (相槌) 92
Image 4. Exemple d'encodage de l'entretien avec Hatamura Yôtarô 101
Image 5. Exemple de structuration des nœuds dans la structure argumentative 102
Image 6. Article sur le suicide des cétacés au sanctuaire Kashima, août 2011 164
Image 7. Evolution de la clé du « barrage » du signe 災 (Tôdô 2010, 963) 179
Image 8. Le ensô revisité par l'artiste Fabienne Verdier (*Polyphonie*, 2011) 186
Image 9. Dessin de Hatamura Yôtarô et sa traduction en anglais (Hatamura et al. 2015, 153) 193
Image 10. « Les cendres de la mort de Tepco », novembre 2011. 215

Tableaux

Tableau 1. Tableau chronologique des rapports d'enquête au Japon sur l'accident de Fukushima 12
Tableau 2. Les quatre ontologies chez Descola 38

Tableau 3. Distinction des catégories entre *hare* et *ke* 171
Tableau 4. Les ontologies antagonistes 178
Tableau 5. Distinction des abductions en fonction du codex et du contrôle 203
Tableau 6. Corrélation des phases du trauma à la temporalité et aux codex 228

Annexe 2 : Intellectuels japonais travaillant sur Fukushima/3.11

KUROKAWA Kiyoshi (黒川 清) :

Ex-président de la Commission d'enquête du Parlement (NAIIC), médecin, chercheur et personnalité publique. Décoré de l'Ordre du Soleil-Levant.

Titulaire d'un doctorat en médecine de l'université de Tôkyô en 1967, il part travailler comme assistant de recherche à l'université de Pennsylvanie en 1969, puis à l'université de Californie de Los Angeles où il devient professeur en 1979. Après plus de dix ans passé aux États-Unis, il retourne au Japon où il devient professeur à l'université de Tôkyô en 1983. En 1997, il obtient le grade de professeur émérite, puis prend la tête de l'Institut des sciences médicales de l'université Tôkai.

De 2003 à 2006, il est président du Conseil scientifique japonais et membre du Conseil pour la Science, la Technologie et l'Innovation auprès du Premier ministre. Il enseigne en parallèle au Centre de recherche sur les sciences et la technologie de l'université de Tôkyô et est président de l'Health and Global Policy Institute (HGPI). A partir de 2006, il devient conseiller spécial auprès du Premier ministre et enseigne les politiques publiques à l'Institut national d'études politiques (GRIPS). Il est nommé à la tête de la NAIIC en décembre 2011, après avoir fait partie pendant quelques mois de la Commission d'enquête indépendante dite « Société civile ». En 2013, il rejoint également le bureau de stratégie médicale du cabinet du Premier ministre.

Principaux travaux :
- « Message from the Chairman », in *The official report of The Fukushima Nuclear Accident Independent Investigation Commission (NAIIC)*, 2012.
- « What we citizens should do now (epilogue) », in « Obligation to Dissent : why organisations fails » *(Naze iron no denai soshiki ha machigau no ka* なぜ、「異論」の出ない組織は間違うのか), Tôkyô: PHP Kenkyûjo, 2014.
- « Regulatory Capture. La pensée de groupe qui détruit le Japon » (*Kisei no toriko. Gurûpushinku ga nihon wo horobosu* 規制の虜 グループシンクが日本を滅ぼす) Tôkyô: Kodansha, 2016.
- « Examining Regulatory Capture: Looking Back at the Fukushima Nuclear Power Plant Disaster, Seven Years Later », *Asian Law Review*, 13 (2): 47-71 (avec Andrea Ryoko Ninomiya).

Entretien :
- GRIPS, Tôkyô, 4 juillet 2017.

HATAMURA Yôtarô (畑村 洋太郎) :

Ex-président de la Commission d'enquête du gouvernement (ICANPS), Hatamura Yôtarô est professeur émérite à l'université de Tôkyô au moment de l'accident de Fukushima.

Diplômé en master de génie mécanique de l'université de Tôkyô en 1966, il entre la même année à Hitachi. Dès 1968, il est cependant de retour dans le département d'ingénierie de

l'université de Tôkyô, où il enseigne toute sa carrière. Il devient professeur titulaire en 1983, et rédige une thèse sur « les mécanismes de la coupe du sol ».

Dans les années 2000, alors qu'il devient professeur émérite, il se spécialise peu à peu sur la « science de l'échec », et participe en 2002 à la création de l' « Association pour l'étude de l'échec ».

Principaux travaux :
- « Les leçons de la science de l'échec » (en japonais, 2000).
- « La philosophie de l'échec. Ce que les humains peuvent apprendre des crises » (en japonais, 2001).
- « Science de l'échec pour construire une société forte » (en japonais, 2003).
- « Pourquoi l'échec est survenu » (en japonais, 2007).
- *Learning from Design Failures*, Springer, 2009.
- « La société du risque invisible » (en japonais, 2010).
- « Chairperson's Remarks », *Final Report* (ICANPS), 2012.
- *The 2011 Fukushima Nuclear Power Plant Accident: How and Why it Happened*, Woodhead Publishing, 2014.

Entretien :
- Hatamura Institute for the Advancement of Technology, Tôkyô, 22 août 2018

MATSUMOTO Miwao (松本 三和夫) :

Professeur et sociologue des sciences à l'université de Tôkyô. Né en 1953, il finit ses cours de doctorat en 1981 à l'université de Tôkyô, puis enseigne à l'université Jôsai de Saitama. En 1993, il achève sa thèse et obtient le titre de docteur en sociologie. Il commence alors à enseigner à l'université de Tôkyô dont il devient professeur à partir de 2003.

Son domaine de recherche recouvre la sociologie des sciences, la sociologie du risque et l'histoire des techniques.

Principaux travaux :
- « L'Echec du Savoir et la société. Pourquoi la technoscience pose problème » (*Chi no shippai. Kagakugijutsu ha naze shakai ni totte mondai ka* 知の失敗と社会—科学技術はなぜ社会にとって問題か), 2002.
- « Technoscience, Risque et Sociologie. Nouveaux développements en sociologie des sciences » (*Tekunosaiensu, risuku to shakaigaku. Kagaku shakaigaku no aratana tenkai* テクノサイエンス・リスクと社会学—科学社会学の新な展開), 2009.
- « Le désastre structurel. La crise cachée dans l'interface science-technologie-société » (*Kôzô-sai. Kagaku gijutsu shakai ni hisomu kiki* 構造災—科学技術社会に潜む危機), 2012.
- « The "Structural Disaster" of the Science-Technology-Society Interface. From a Comparative Perspective with a Prewar Accident », in Ahn, Joonhong, *et al.* (dir.), *Reflections on the Fukushima Daiichi Accident*, Springer, 2015.
- « Théories en Sociologie des sciences » (*Kagakushakaigaku no riron* 科学社会学の理論), 2016.
- « Researching Disaster from an STS Perspective », in Felt, Ulrike *et al.* (dir.) *The Handbook of Science and Technologies Studies*, The MIT Press, 2017.

Entretien :
- Université de Tôkyô, 5 juillet 2017.

JURAKU Kohta (寿楽浩太) :

Diplômé de l'université de Tôkyô en sociologie, puis du département d'études interdisciplinaires. Professeur associé à l'université Tokyo Denki.

Principaux travaux :
- *The Failure of Japan's "successful" Nuclear Program: Structural Problems Revealed by the Fukushima Daiichi Nuclear Accident*, 2013
- "« Made in Japan » Fukushima Nuclear Accident: A critical review for Accident investigation activities in Japan", online article, An STS Forum on the East Japan Disaster, 2013
- Undermining disaster: engineering and epistemological bias in the Fukushima nuclear crisis, 2014
- Lessons are Still Unlearned: Post-Fukushima Accident Investigation Activities in Japan and Continued "Structural Disaster, 2014
- Why is it so difficult to learn from accident?, 2015

Entretiens :
- Université Tokyo Denki, 6 juillet 2017
- Université Tokyo Denki, 31 juillet 2018

UCHIYAMADA Yasushi (内山田 康) :

Professeur d'Anthropologie à l'université de Tsukuba. Diplômé de l'université de Wales et titulaire d'un doctorat en anthropologie de la *London School of Economics*, obtenu en 1995. Il travaille actuellement sur la manière dont les habitants de Fukushima acquièrent de la connaissance sur l'accident du 11 mars.

Principaux travaux :
- 3.11の問い：その場所と時間, History and Anthropology/41/pp.121-137, 2013
- Invisible radiation and words of assurance in Fukushima, 歴史人類/(45)/pp.1-19, 2017

Entretien :
- Tsukuba, 23 août 2018

FUNABASHI Yôichi (船橋 洋一) :

Ancien rédacteur en chef d'Asahi Shimbun, éditorialiste, membre de la Commission Trilatérale, World Economic Forum, Committee for Reforming TEPCO and Overcoming 1F Challenges, et Cabinet Office's *Disaster Risk Reduction 4.0* Future Framework Project.
Il est diplômé de l'université de Tôkyô et titulaire d'un doctorat de l'université Keiô. En parallèle de son activité de journaliste, il a enseigné à Harvard, à l'université de Columbia, à la Tokyo Public Policy Institute, et après 2011, à l'université Keiô.

Fondateur et président d'Asia Pacific Initiative et Rebuild Japan Initiative Foundation (*nihon saiken inishiatibu* 日本再建イニシアティブ, RJIF). C'est avec ce think tank qu'il forme la Commission d'enquête indépendante sur l'accident de Fukushima Daiichi, dont Kurokawa Kiyoshi est membre. A partir des travaux de cette commission, il a publié sur l'accident de Fukushima.

Principaux travaux :
- *Anatomy of Yoshida Testimony (RJIF, 2015)
- *La défaite du nucléaire. Quel leadership pour la crise, 2014 (comparaison avec défaite 2GM)
- *The 2011 Fukushima Daiichi Nuclear Power Station Disaster: Investigating the Myth and Reality*, 2014 (traduction du rapport de 2012.
- **Countdown / Meltdown* (2 vol.), 2013
- "Fukushima in review: a complex disaster, a disastrous response" (Bulletin of the Atomic Scientists, March/April 2012)

Entretien:
- Asia Pacific Initiative, Tôkyô, 25 juillet 2018

ITÔ Kenji (伊藤 憲二)

Historien des sciences, il a consacré sa thèse à l'introduction de la mécanique quantique au Japon. Il est aujourd'hui engagé dans une recherche sur l'histoire des instituts de recherche interuniversitaires au Japon et en particulier sur l'histoire de la circulation des savoirs par-delà les frontières en Asie de l'Est. Il travaille principalement sur le transfert de savoir à travers différentes cultures et le problème de « self-orientalisme » au Japon.

Principaux travaux :
- "Cultural Difference and Sameness: Historiographic Reflections on Histories of Modern Physics in Japan," 49-68 *in* Evelyn Fox Keller and Karine Chemla (eds.), *Cultures without Culturalism: The Making of Scientific Knowledge*, 2017
- "Self-Orientalism and Politics of Cultural Identities in the History of Japanese Science", intervention à European Society for the History of Science meeting, 2016
- « La science « occidentale » sous la restauration Meiji: Mimétisme ou appropriation intelligente? », pp. 346-365 in Kapil Raj et Otto Sibum, eds., *Histoire des sciences et des savoirs, t. 2: Modernité et globalization*, Seuil, 2015.
- « Yukawa Hideki and Self-Orientalism", intervention à *History of Science Society Annual Meeting*, 2015
- "Science and Cultural Diversity: The Problem of Orientalism", intervention au 15th Congress on Logic, Methodology, and Philosophy of Science (CLMPS), 2015
- "Robots, A-Bombs, and War: Cultural Meanings of Science and Technology in Japan around World War II" 63-97 in Robert Jacobs, *Filling the hole in the nuclear future. Art and popular culture respond to the bomb*, 2010

Entretien:
- Sôkendai, 26 juillet 2018

MIZUSHIMA Nozomi (水島希)

Diplômé de l'université de Kyôto avec un doctorat en biologie, la professeure Mizushima enseigne et mène des recherches en STS au sein de Sokendai, le centre de recherches avancées. Ces recherches en STS se font en lien avec une réflexion sur le genre et le féminisme.

Elle travaille également sur Fukushima, sur le thème du mouvement des mères qui contrôlent la radioactivité à Fukushima et en dehors de la préfecture, principalement avec des associations de la région de Tôkyô dont elle fait partie.

Principaux travaux :
- « Radiation measurement movement by citizen after Fukushima Accident in Japan", 4S/EASST, conference Barcelona 2016
- 技術と知をわたしたちの手にとりもどす--原発事故後の放射線対策と女性 (特集 核と向きあう女性たち--安全・科学・開発を問う (S'emparer de la technique et du savoir avec nos mains. Les femmes et le contrôle de la radioactivité après l'accident nucléaire)

Entretien :
- Sôkendai, 26 juillet 2018.

SUZUKI Kazuto（鈴木一人）

Professeur et directeur adjoint de l'école supérieure de politique publique de l'université d'Hokkaidô.

Spécialiste de droit international, de l'Union européenne, il a fait partie du groupe de travail de la première Commission d'enquête indépendante sur l'accident nucléaire de Fukushima. Il est désormais à la tête de la seconde Commission d'enquête indépendante dite « Commission 10 ans après ».

Il est aussi spécialisé sur le programme spatial nippon et a enseigné à l'université de Tsukuba. Il a également été membre d'une commission aux nations unies sur les sanctions contre l'Iran de 2013 à 2015.

Principaux travaux :
- « New security and technology control », *Diplomacy*, 40 74-79 2016/11
- *The Fukushima Daiichi Nuclear Power Station Disaster. Investigating the Myth and Reality* (collectif), 2014.

Entretien:
- Asia Pacific Initiative, 30 juillet 2018.

YOSHIOKA Hiroshi (吉岡 洋) :

Professeur au département d'esthétique et de théorie de l'art de l'université de Kyôto et au Kokoro Research Center, président de la Japanese Society for Aesthetics, artiste.

Principaux travaux :
- *The Present Tense of Thought: Complex Systems, Cyberspace, and Affordance Theory, Kodansha, 1997
- "After Cool Japan, a study on cultural nationalism", Gerald Cipriani (ed.), *Culture and Dialogue* Vol.3, No. 2, 2013
- Mutations de la lecture: Essais de Hiroshi Yoshioka, 2014
- "Hiroshima, Fukushima, and Beyond: Borders and Transgressions in Nuclear Imagination", *presentation à Université de Michigan* 2017

Entretien:
- Kokoro Research Center, 6 août 2018.

KIMURA Toshiaki (木村 敏明) :

Anthropologue du religieux, travaille sur le rapport entre désastre naturel et religion, notamment en Indonésie, mais aussi au Japon depuis le 11 mars.

Travaux sur Fukushima :
- « Ecouter l'expérience de la catastrophe » (en japonais), Conférences de l'université du Tôhoku sur le 3.11, 2012.
- « Les Japonais, les séismes et la religion » (en japonais, 2012).
- « La religion face à la catastrophe » (en japonais, 2012).
- « Revivals of Local Festivals and Religion after the Great East Japan Earthquake » (en japonais, 2016).
- « S'emparer de la catastrophe grâce à la connaissance des mythes. Le cas de l'Indonésie », *Ethique appliquée. Etudes sur les vivants et les morts* (en japonais, 2017).
- « Rebellious myth, or rebellion against myths », *Dynamics of Religions in Post Disaster Societies* (en japonais, 2017)
- « The Problem of Suffering in Post Disaster Society », *Dynamics of Religions in Post Disaster Societies* (en japonais, 2017).

Entretien:
- Université du Tôhoku, 6 août 2018.

KADOTA Ryûshô (門田 隆将) :

Journaliste indépendant, diplômé de l'université Chûô. Il a réalisé en particulier de nombreuses biographies de « héros » japonais célèbres, en particuliers de héros militaires de la Seconde Guerre mondiale, ainsi que de sportifs.

En mai 2014, il critique l'*Asahi Shimbun* pour avoir publié une version fausse du témoignage de Masao Yoshida.

Principaux travaux:
- *L'homme qui a vu les abysses de la mort. Les 500 jours de Masao Yoshida à Fukushima Daiichi, 2012
-*Les journalistes qui ont marché vers la mer : le tsunami, la radioactivité et le journal Fukushima Minyu, 2014

-*Lire le “testament de Yoshida”. La vérité sur place contre les mensonges du journal Asahi., 2014
- *On the brink: The inside story of Fukushima Daiichi*, Kurodahan Press, 2014
-*Masao Yoshida et les 50 de Fukushima, 2015

FUJIGAKI Yuko (藤垣裕子) :

Professeur en sociologie des sciences de l’université de Tôkyô.

Principaux travaux :
- *Lessons from Fukushima. Japanese Case Studies on Science, Technology and Society*, Springer, 2016 (ed.)

HASEGAWA Kôichi (長谷川 公一) :

Sociologue et professeur à l’université du Tôhoku. Diplomé d’un doctorat de l’université de Tôkyô (2004), il travaille sur la sociologie de l’environnement et les mouvements sociaux, avec des publications notamment sur le mouvement antinucléaire nippon. Il est membre et a été président en charge en 2014 de l’organisation du congrès de sociologie de l’International Sociological Association. Il est depuis 2015 vice-président de la Japan Sociological Society. Il est également essayiste et poète (*haiku*)

Principaux travaux :
- “Facing Nuclear Risks: Lessons from the Fukushima Nuclear Disaster*”, International Journal of Japanese Sociology*, march 2012
- *Beyond Fukushima: Toward a Post-Nuclear Society*, 2016 (traduction d’un ouvrage de 2011)
- *The Fukushima Nuclear Disaster, Evacuation from the Disaster-stricken Areas and Possibility of the Energy Shift: Post-quake Recovery Process at a Crossroad (Genpatsu Shinsai to Hinan: Genshiryoku Seisaku no Tenkanwa kanoka), Yuhikaku (with Kaoruko YAMAMOTO), 2017.
- "Risk culture, risk framing, and nuclear energy dispute in Japan before and after the Fukushima nuclear accident," Kuei-Tien Chou ed. *Energy Transition in East Asia: A Social Science Perspective*, Oxford: Routledge, 9-27, 2017.
- "Continuities and discontinuities of Japan's political activism before and after the Fukushima nuclear accident," David Chiavacci and Julia Obinger eds. *Social Movements and Political Activism in Contemporary Japan: Re-emerging from Invisibility*, Oxford: Routledge, 115-135, 2018

YANAGIDA Kunio (柳田 邦男) :

Membre de la Commission d'enquête ICANPS. Essayiste.

Principaux travaux :
- « L'accident nucléaire sans fin et la 'maladie Japon' » (en japonais, 2012).

SATÔ Hirô (佐藤 弘夫) :

Professeur d'histoire de la pensée japonaise à l'université du Tôhoku, il est spécialiste de la relation entre le bouddhisme et l'Etat, le bouddhisme et le shintoïsme et le bouddhisme de Kamakura. Il s'intéresse depuis le 3.11 au lien entre catastrophe et religion au Japon et au rapport entre morts et vivants.

Principaux travaux :
- *How like a God. Deification in Japanese Religion*, 2016
- *"Vengeful Spirits, Divine Punishment, and Natural Disasters. Catastrophe and Religion in Japan", *Religious Studies in Japan*,3,(2016),3-20
- **Des nouvelles du printemps* (haru no shôsoku), 2017 (avec l'écrivaine Yû MIRI, regards croisés sur les vivants et morts de Fukushima)

KOIDE Hiroaki (小出 裕章) :

Diplômé en ingénierie nucléaire, a été professeur assistant à l'Institut de recherche nucléaire de l'université de Kyôto, et est devenu après Fukushima une des figures centrales du mouvement antinucléaire nippon. A la retraite depuis 2015, il continue régulièrement à donner des conférences citoyennes.

Principaux travaux:
- *Le mensonge du nucléaire, 2011
- *Le nucléaire et l'article 9 de la constitution, 2012
- *Qu'est-ce que notre pays a appris depuis l'accident de Fukushima ?, 2012
- *Penser le nucléaire. Autopsie d'une illusion*, Anima Viva, 2015
- "The Fukushima Nuclear Disaster is a Serious Crime", Katsuya Hirano and Hirotaka Kasai interview Koide Hiroaki, *The Asia-Pacific Journal*, Vol. 14, Issue 6, No. 1, March 15, 2016.

KIMURA Saeko (木村 朗子)

Saeko Kimura est professeure de littérature japonaise et études culturelles au Tsuda College, à Tôkyô. Elle est spécialiste de littérature japonaise de la période Heian et médiévale, et a publié également sur la littérature et le cinéma japonais après le triple désastre du 11 mars 2011 (séisme, tsunami, accident nucléaire de Fukushima), sur la théorie littéraire au Japon et la littérature comparée, ainsi que dans le domaine des études du genre et de la sexualité.

Principaux travaux :
- *La littérature japonaise après 3.11 : Pour un renouveau de l'imaginaire littéraire, Seidosha, 2013
- « La littérature après Fukushima », *Rue Descartes*, vol. 88 « Philosopher au Japon aujourd'hui, après Fukushima », no. 1, 2016, pp. 32-47.

TSUKAHARA Togo (塚原 東吾) :

Professeur à l'université de Kôbe et à l'International Institute for Asian Studies (Pays-Bas) de l'université de Leiden. Doctorat obtenu à l'université de Leiden, spécialisé en Histoire des sciences et STS studies.

Principaux travaux :
- "Activation of disaster capitalism in 3/11: What should we learn from Kobe, twice destroyed after the quake", *Revue de la pensée d'aujourd'hui*, 2011
- "Four (Baconian) idolas of 3/11: Science, normalcy bias and the colonial character of Japanese nuclear technology", *Revue de la pensée d'aujourd'hui*, 2012
- "Japan's "Nuclear Village" Beyond the Border: The Japan-Indonesia Network of Nuclear Engineering" (avec Mutsumi INUMA), *East Asian Science, Technology and Society*, 2015
- "Commentary: New Currents in Science: The Challenge of Quality, examining the discrepancies and incongruities between Japanese techno-scientific policy and the citizens' science movement in post-3/11 Japan", *Futures*, 2017

SHINEHA Ryuma (標葉 隆馬) :

Professeur en STS de l'université Seijo, docteur de l'université de Kyôto.

Principaux travaux :
-**Disaster Vulnerable and Information Vulnerable: What has been overlooked after the 3.11*
- "Deprivation of Media Attention by Fukushima Daiichi Nuclear accident: Comparison between National and Local Newspaper", Joonhong Ahn and Franck Guarnieri (eds) *Resilience: A New Paradigm of Nuclear*, 2017 (avec Mikihito TANAKA)
- *"We should not only focus on the nuclear accident, but also consider the 3.11 as the triple disasters: what was deprived by the nuclear power plant accident?", *Japanese Journal of Science and Technology Studies*, 2016
- "Thinking social structural issues of the 3.11" in *Science and Politics after the Disaster of March 11 in Japan*, 2013

SATAKE Kenji (佐竹 健治) :

Professeur à l'Institut de recherche sur les séismes de l'université de Tôkyô au moment de l'accident de Fukushima Daiichi. Diplômé de l'université d'Hokkaidô en master en 1984, puis de l'université de Tôkyô en doctorat de géophysique en 1987, Satake Kenji devient assistant de recherche à l'Institut de technologie à partir de 1985 et part étudier les failles sismiques à l'université de Californie de 1988 à 1990. Il reste ensuite aux États-Unis et devient professeur à l'université de Michigan jusqu'en 1995.

De retour au Japon, il est senior researcher à la Geological Survey of Japon (GSJ), puis à l'Active Fault Research Center en 2001, et en devient le directeur en 2003. En 2007, il démissionne pour devenir professeur à l'Institut de recherche sur les séismes de l'université de Tôkyô. La même année, il publie un article avec d'autres auteurs comme Okamura Yukinobu sur un tsunami anormalement élevé s'étant produit en 869 au large de Miyagi. Membre du panel d'experts en charge de l'évaluation du risque sismique et de tsunami en

2008/2009, il avertit Tepco du risque spécifique du tsunami, mais son avertissement n'est pas pris en compte.

Depuis 2011, il poursuit ses recherches sur les séismes et tsunamis géants en croisant différentes méthodes d'analyses comme les instruments de mesures, l'étude de documents historiques et la paléosismologie. Ses études portent sur l'ensemble du globe et sur le long-terme afin de dégager des lois lui permettant de prévoir les tsunamis et séismes à venir.

Principaux travaux :
- « Geological and historical evidence of irregular recurrent earthquakes in Japan », *Phil.Trans.R.Soc.A*, 'Tsunamis: bridging science, engineering and society', 2015
- *The orphan Tsunami of 1700. Japanese clues to an earthquake in North-America*, University of Washington press, 2015.

Annexe 3 : Recommandations de lecture de Kurokawa Kiyoshi

黒川　清の推薦書

Ruth Benedict;「菊と刀」1948
丸山真男；「日本の思想」1961
中根千恵;「タテ社会の人間関係」1967;「タテ社会の力学」1978(文庫版2009)
Karel van Wolfren;「日本権力構造の謎」1990、ほかの著書
Samuel Huntington;「文明の衝突」1996
Ivan Hall;「知の鎖国」1997
Eiko Ikegami;「名誉と順応」2001、The Taming of the Samurai, 1997
John Dowers; Embracing Defeat「敗北を抱きしめて」2000
Eiko Ikegami; Bonds of Civility「美と礼節の絆」2005

Richard Samuels; 3.11; Disaster and Change in Japan, 2013 (邦訳2016)
David Pilling; Bending Adversity; Japan and the Art of Survival, 2014 (邦訳2015)

R. Taggart Murphy; Japan and the Shackles of the Past, 2014 (邦訳2015)
Moises Naim; The End of Power, 2013 (邦訳2015)
Gillian Tett; The Silo Effect, 2015 (邦訳2016)
黒川 清; 規制の虜；グループシンクが日本を滅ぼす，2016

Annexe 4 : De l'entretien à l'itinérance à Tsukuba avec Uchiyamada Yasushi

Notes sur un entretien devenu itinérance à Tsukuba avec l'anthropologue Uchiyamada Yasushi.

Entretien 23/08/2018 – Uchiyamada Yasushi

L'entretien a eu lieu à Tsukuba, ville nouvelle à environ 1h de Tôkyô, dans la préfecture d'Ibaraki. Le professeur Uchiyamada m'attendait à la gare, et je fus d'abord surpris car il y avait à ses côtés le professeur Suzuki que je connais personnellement. Les deux sont amis depuis leur passage et démission au ministère des affaires étrangères il y a plus de dix ans. Le professeur Suzuki était visiblement dans le même train que moi, par hasard, et me précédant avait rencontré le professeur Uchiyamada. Cet évènement m'a singulièrement décontenancé.

En voiture, le professeur Uchiyamada m'a expliqué l'origine de la ville de Tsukuba, une sorte de Sophia-Antipolis à la japonaise, la présence de l'université de Tsukuba qui avait été décentralisée sur place, le programme spatial JAXA qui s'y trouve également. Pendant le trajet, nous avons parlé de son style d'écriture qui est assez original, proche de la fiction dans le style, ce qui me paraît plutôt rare dans les articles universitaires du Japon. C'est lui qui commence son article sur le 3.11 avec une énumération étrange d'évènements pêle-mêle se raccrochant à la catastrophe. Il m'a expliqué que cela était volontaire et qu'il accordait beaucoup d'importance au style et à la recherche d'une manière originale d'écrire.

Il a d'abord voulu m'emmener chez lui pour me montrer ses livres et où il travaillait. Il a un bureau à l'étage mais n'ayant pas la climatisation dans cette pièce, il préfère travailler dans son salon, sur une minuscule table où trônait le livre *Art and Agency: An Anthropological Theory* d'Alfred Gell, une théorie de l'art basée sur le raisonnement abductif. Il m'a longuement parlé du projet de traduction de ce livre en japonais dont il a pris la direction, contre son gré selon ses dires, forcé par ses anciens étudiants car il était un proche de Gell. Il m'a expliqué à quel point cela l'ennuyait, car la traduction était mauvaise, qu'il fallait tout reprendre. Comme je jetais un œil à sa bibliothèque et aux livres entassés un peu partout, il s'est mis à en saisir quelques-uns, les décrivant, les critiquant, puis revenait sur Gell ou des récents évènements dans l'industrie nucléaire nippone, puis s'arrêtait pour me parler de sa fille championne départementale de *kyûdô* (la « voie de l'arc »), puis revenait sur certains livres, dans un tourbillon de paroles. C'est là que j'ai compris qu'il allait être difficile voire impossible d'avoir un entretien un minimum dirigé et enregistré avec lui. Parmi les livres qu'il m'a conseillés à ce moment-là j'ai retenu : « Le troupeau possède une conscience. Liberté de l'individu, ordre du groupe » (en japonais) du physicien Gunjin Pegio Yukio de l'université Waseda, sur l'intelligence de groupe des oies sauvages, des bancs de poissons ou de crabes d'Okinawa et les implications possibles en intelligence artificielle; ou encore *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World* de Kevin Kelly.

Nous avons ensuite pris le café dans sa cuisine, plusieurs cafés, en discutant de divers aspects de l'industrie nucléaire japonaise, des usines de retraitement de Rokkasho-mura ou La Hague sur laquelle il vient de publier un article, ou encore sur l'arrêt définitif du réacteur à neutrons rapides Monjû, sur la participation des Japonais au prototype de réacteur rapide ASTRID, etc. Il m'a ensuite montré un document datant de 2014 d'une réunion de la commission à l'énergie nucléaire du Meti où, d'après le passage qu'il m'a fait lire, un haut-fonctionnaire disait vouloir faire comme les Chinois en ayant un réacteur expérimental qui soit simultanément

commercial et donc rentable. Nous avons également discuté du concept de Japon comme « puissance nucléaire virtuelle » avec la dispersion de toutes les technologies nécessaires à la construction d'un armement entre toutes les universités nationales ; il m'a expliqué avoir aussi découvert l'existence d'un laser mégajoule à l'université d'Ôsaka servant principalement à simuler des essais nucléaires, ce qui lui apparaît « étrange » et en contradiction avec l'objectif affiché de ne jamais disposer d'armes nucléaires.

De sa cuisine, nous sommes ensuite passés à son bureau à l'étage où régnait effectivement une chaleur étouffante. Il m'a alors conseillé deux ouvrages sur Fukushima : le sien, trois tomes qui rassemblent des témoignages de gens ordinaires qu'il a recueilli à Fukushima après le 11 mars et un autre, « Fukushima et le nucléaire. 50 ans d'histoire, de l'attirance au grand tremblement de terre », une anthologie des articles sur Fukushima publié par le journal local *Fukushima Minpô*. Il écrit aussi depuis mars une chronique sur l'accident de Fukushima Daiichi intitulée « Perplexité et mensonges », dans le bi-hebdomadaire *Hibi no shimbun* diffusé seulement à Fukushima, qui semble être adapté de son article « Perplexité et mensonges. Penser la vérité à proximité de la centrale de Fukushima Daiichi et de l'usine de retraitement de La Hague » (2018, en japonais). Dans son bureau, j'ai également compris qu'il avait lu beaucoup d'ouvrages directement en français, principalement en philosophie et phénoménologie.

Nous nous sommes ensuite rendus à pied sur le campus de Tsukuba où nous sommes passés sur la dalle de l'université où tout le monde s'est rassemblé lors du séisme du 11 mars. La direction leur a cependant donné l'ordre d'évacuer vers un autre lieu, en raison de la présence d'une structure souterraine sous la dalle. C'est la partie la plus étrange de ma discussion avec le professeur Uchiyamada puisqu'il m'a assuré à plusieurs reprises qu'il y avait bien une structure souterraine et un tunnel de 14 kilomètres de long dont personne ne connaissait l'usage. Il avait l'air sérieux. Nous avons ensuite déjeuné, et il m'a expliqué sa trajectoire de vie : quatre ans en philosophie, puis théologie, abandon pour aller participer à un programme d'aide au développement en Afrique, un an en économie politique, abandon et finalement choix d'une thèse en anthropologie à la London School of Economics, avec pour sujet l'Inde car il y avait une guerre civile sur son terrain en Afrique et que sa femme venait d'avoir un enfant.

Nous sommes allés ensuite dans son bureau de l'université où il m'a longuement parlé de la culture des séminaires à la LSE, et de ses relations avec Maurice Bloch et Alfred Gell. Il est encore revenu longuement sur ce dernier, sur son comportement étrange qui semble le fasciner, sur sa manière d'enseigner, sur le fait qu'il ne prenait jamais de notes pendant un séminaire mais dessinait des diagrammes, etc. Il a décrit la technologie nucléaire comme étant « enchantée » au sens de Gell, c'est-à-dire selon lui à la fois éloignée physiquement et incompréhensible pour la plupart. Il m'a parlé de sa tentative ratée de pénétrer sans laissez-passer sur le site de Fukushima Daini, puis subitement m'a raconté être allé à la base américaine de Yokota dans les années 1970, avoir pu entrer grâce à des amis nippo-américains et à la présence de filles. Il m'a décrit sa surprise de voir qu'à l'intérieur tout ressemblait à une petite ville américaine, ainsi que de voir les soldats de la base emmener les filles japonaises dans leur baraquements à la fin de la soirée, en les mettant sur leurs épaules, un récit qui m'a rappelé « Bleu presque transparent » de Murakami Ryû qui se déroule aux abords de cette même base, à la même époque. Il m'a aussi montré un livre passionnant, une sorte d'atlas du tsunami du 11 mars 2011 où les zones atteintes par les vagues sont colorées en rose ce qui permet de visualiser l'impact, ville par ville. Autour de ses cartes, il a évoqué le travail d'une de ses doctorantes sur les fantômes d'Ishinomaki, notamment une évacuée à

travers qui les morts s'exprimaient et un chauffeur de taxi qui racontait que régulièrement un client montait, lui demandait de le conduire dans la zone dévastée et lorsqu'il s'arrêtait le client avait disparu. Nous avons également parlé de la zone de Kahoku, à Ishinomaki, où le tsunami s'est avancé sur les terres *via* une rivière qui n'existait pas avant, artificielle, ce qui fait du tsunami un « désastre créé par l'homme » en partie pour lui. Il m'a aussi conseillé plusieurs ouvrages : *Rationality and Power* de Bent Flyvbjerg et *Patterns of intention* de Michael Baxandall.

Il m'a invité ensuite à aller dans un petit café tenu par un ancien étudiant en anthropologie qui avait abandonné sa thèse. C'est là qu'il m'a demandé pour la première fois sur quoi portait la mienne. Après lui avoir expliqué, il m'a donné quelques conseils, mais je n'ai pas bien tout saisi. Son principal point était que l'analogie n'est pas l'abduction, et je crois qu'il s'appuyait pour cela sur la différence entre l'index et l'icône. Il m'a aussi expliqué que l'utilisation de Peirce en anthropologie existait avant Kohn, que Gell s'en sert déjà dans *Art and Agency* qu'il m'a conseillé de lire.

Au retour, il m'a expliqué être à la tête d'un projet de recherche anthropologique sur les voitures autonomes chez Toyota, en précisant qu'il n'était pas rémunéré pour ça. Ce projet lui a été proposé par son cousin, président de Toyota. Surpris, je lui ai demandé s'il voulait bien dire président, et il m'a répondu en japonais *kaichô* qui signifie bien « Président de société ». En cherchant, j’ai constaté que le PDG de Toyota s'appelait Uchiyamada Takeshi. Avant de se séparer à la gare, il a voulu me montrer le centre (vide) de Tsukuba, le *Tsukuba Center Building* de l'architecte Arata Isozaki, qu'Augustin Berque a utilisé comme exemple de « juxtaposition », cinquième caractéristique de son « Paradigme nippon ».

6h, pas d'enregistrement.

Annexe 5 : Document transmis par Hatamura Yôtarô

MINES PARISTECH
「危機とリスクの研究センター」博士研究員
ゴレーヌ・マチュー氏との面談

日時：2018 年 8 月 22 日(水)午前 9：30～
場所：畑村創造工学研究所

畑村洋太郎の発言の趣旨

○明治維新はうまくいきすぎた.

○自力で進歩・発達しようとすれば必ず失敗があることを考えず，出来上がったものを採り入ればよいと考えるようになった.

○国民は選ばれた者に託せばよいと考え，進歩・発達に失敗が不可避であることを考えなくなった.

○このような背景で F1 事故が起こった. 事故が起こってみると全体像を掴む者はいなかった.

○直接対処者はよく働いたが，はじめから失敗があり得ることを知っていればこの事故は防ぐことはできた.

MINES PARISTECH
Doctorant au « Centre de Recherche sur les Risques et les Crises »
Entretien avec M. Mathieu Gaulène

Date et heure : Mercredi 22 août 2018, 9h30 du matin
Lieu : Centre de recherche Hatamura d'ingénierie créative

Points saillants de la déclaration de Hatamura Yôtarô

- La restauration de Meiji a été une réussite et a eu des conséquences.
- Au lieu de penser les échecs au côté du progrès et développement du soi, la pensée s'est concentrée uniquement sur ce qui fut achevé avec succès.
- Le peuple préférant s'abandonner aux personnes qu'il a choisies, il n'a pas été capable de penser les inévitables échecs pouvant se produire dans le progrès et développement.
- C'est sur cet arrière-plan que l'accident de F1 s'est produit. Personne n'a été capable de saisir l'ensemble de l'image de l'accident.
- Bien que les personnes qui font face aient travaillé dur, on aurait pu bien avant prévenir cet accident si on avait accepté qu'il soit possible.

Bibliographie raisonnée

Sources primaires

Funabashi, Yôichi. 2018. *Entretien avec M. Funabashi Yôichi*. Fichier audio MPEG-4. Asia Pacific Initiative, meeting room.

Hatamura, Yôtarô. 2018. *Entretien avec M. Hatamura Yôtarô*. Fichier audio MPEG-4. Centre de recherche d'ingénierie créative Hatamura, meeting room.

Itô, Kenji, et Nozomi Mizushima. 2018. *Entretien avec M. Itô Kenji et Mme. Mizushima Nozomi*. Fichier audio MPEG-4. Sôkendai.

Juraku, Kohta, et Rin Watanabe. 2017. *Entretien avec M. Juraku Kohta et Mme Watanabe Rin*. Fichier audio MPEG-4. Tokyo Denki University, Juraku's Office.

———. 2018. *Entretien avec M. Juraku Kohta*. Fichier audio MPEG-4. Tokyo Denki University, Juraku's Office.

Kan, Naoto. 2019. *Entretien avec M. Kan Naoto*. Fichier audio MPEG-4. Radio France.

Kimura, Toshiaki. 2018. *Entretien avec Kimura Toshiaki*. Fichier audio MPEG-4. University of Tôhoku, Kimura's Office.

Kurokawa, Kiyoshi. 2017. *Entretien avec M. Kurokawa Kiyoshi*. Fichier audio MPEG-4. GRIPS, meeting room.

Matsumoto, Miwao. 2017a. *Entretien avec M. Matsumoto Miwao*. Fichier audio MPEG-4. Tokyo University, Matsumoto's office.

———. 2017b. « The "structural disaster" and "institutionalized secrecy" ». Notes écrites. Ecole des Mines de Paris.

Suzuki, Kazuto. 2018. *Entretien avec M. Suzuki Kazuto*. Fichier audio MPEG-4. Asia Pacific Initiative, meeting room.

Uchiyamada, Yasushi. 2018. *Entretien avec M. Uchiyamada Yasushi*. Notes écrites (cf. annexe 4). Tsukuba.

Yoshioka, Hiroshi. 2018. *Entretien avec M. Yoshioka Hiroshi*. Fichier audio MPEG-4. Kokoro Research Center, University of Kyôto.

Corpus de textes sur l'accident de Fukushima

AIEA. 2015. « L'accident de Fukushima Daiichi. Rapport du Directeur général ». Vienne: IAEA. 261 p.

Curtis, Gerald. 2012. « Stop blaming Fukushima on Japan's culture ». *Financial Times*, 7 octobre 2012.

Funabashi, Yôichi. 2014. « La défaite du nucléaire. Du leadership en temps de crise » (*Genpatsu haisen. Kiki no rîdâshippu toha* 原発敗戦。危機のリーダーシップとは). Tokyo : Bunshun shinsho 文春新書.

Funabashi, Yôichi, et Barak Kushner. 2015. *Examining Japan's Lost Decades*. Routledge Contemporary Japan Series 59. New York : Routledge.

Gaulène, Mathieu. 2016. *Le nucléaire en Asie. Fukushima, et après ?* L'Asie immédiate. Arles : Philippe Picquier.

———. 2020. « Fukushima : un accident « Made in Japan » ? Analyse sémiotique de la causalité au Japon ». Sophia-Antipolis : MINES ParisTech.

Guarnieri, Franck, et Sébastien Travadel. 2018. *Un récit de Fukushima*. Paris : Presses Universitaires de France.

———. 2020. « Fukushima : décider en situation extrême ». *Responsabilité & Environnement*, n° 98 (avril): 60-62. Paris : Les Annales des Mines.

Guarnieri, Franck, Sébastien Travadel, Christophe Martin, Aurélien Portelli, Aissame Afrouss, et Eric Przyswa. 2016. *L'accident de Fukushima Dai Ichi : le récit du directeur de la centrale. Vol. II : Seuls.* Paris : Presses des Mines.

Hatamura, Yôtarô. 2012. « "Chairperson's Remarks", Final Report». Tôkyô : ICANPS.

———. 2013. « Apprendre de l'accident nucléaire de Fukushima » (*Fukushima genpatsu jiko ni manabu* 福島原発事故に学ぶ). IAEA Meeting. Document transmis par Hatamura.

———. 2017. « A propos de la formation des personnes en charge de la sûreté des centrales nucléaires (*Genshiryoku puranto no anzen wo ninau jinzai no ikusei ni tsuite* 原子力プラントの安全を担う人材の育成について). Document transmis par Hatamura.

Hatamura, Yôtarô, Seiji Abe, Masao Fuchigami, et Naoto Kasahara. 2015. *The Fukushima Nuclear Power Plant Accident : How and Why it Happened*. Traduit par Kenji Iino. Woodhead Publishing Series in Energy 73. Cambridge : Elsevier.

Higuchi, Toshihiro. 2012. « Japan's culture: Culprit of the nuclear accident? » *Bulletin of the Atomic Scientists*. http://thebulletin.org/japan%E2%80%99s-culture-culprit-nuclear-accident.

Juraku, Kohta. 2014. « "Made in Japan" Fukushima Nuclear Accident : A Critical Review for Accident Investigation Activities in Japan ». *An STS Forum on the East Japan Disaster*. https://fukushimaforum.wordpress.com/workshops/sts-forum-on-the-2011-fukushima-east-japan-disaster/manuscripts/session-1/made-in-japan-fukushima-nuclear-accident-a-critical-review-for-accident-investigation-activities-in-japan/.

Kimura, Toshiaki. 2016. « Revival of Local Festivals and Religion after the Great East Japan Earthquake ». *Journal of Religion in Japan* 5 (2-3): 227-45. Leiden : Brill.

Kurokawa Kiyoshi. 2014. « What we citizens should do now (epilogue) ». In Uda Sakon, « Obligation to Dissent : why organizations fails » (*Naze 'iron' no denai soshiki ha machigau no ka* なぜ、「異論」の出ない組織は間違うのか) Tôkyô : PHP Kenkyûjo.

———. 2016. « Regulatory Capture. La pensée de groupe qui détruit le Japon » (*Kisei no toriko. Gurûpushinku ga nihon wo horobosu* 規制の虜 グループシンクが日本を滅ぼす) Tôkyô : Kodansha.

Kurokawa, Kiyoshi, et Andrea Ryoko Ninomiya. 2018. « Examining Regulatory Capture: Looking Back at the Fukushima Nuclear Power Plant Disaster, Seven Years Later ». *Asian Law Review* 13 (2): 47-71.

Matsumoto, Miwao. 2012. « Le désastre structurel. La crise cachée dans l'interface science-technologie-société » (*Kôzô-sai. Kagaku gijutsu shakai ni hisomu kiki* 構造災—科学技術社会に潜む危機). Tôkyô : Iwanami shoten 岩波書店.

———. 2015. « The "Structural Disaster" of the Science-Technology-Society Interface ». In *Reflections on the Fukushima Daiichi Nuclear Accident*, édité par Joonhong Ahn, Cathryn Carson, Mikael Jensen, Kohta Juraku, Shinya Nagasaki, et Satoru Tanaka, 189-214. New York : Springer International Publishing.

NAIIC. 2012a. *The Official Report of the Fukushima Nuclear Accident Independent Investigation Commission: Main Report*. Tôkyô : The National Diet of Japan.

———. 2012b. *The Official Report of The Fukushima Nuclear Accident Independent Investigation Commission: Executive Summary*. Tôkyô : The National Diet of Japan. http://warp.da.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/3856371/naiic.go.jp/en/report/.

———. 2012c. « Rapport de la Commission d'enquête du Parlement » (*Kokkai jiko chô. Hôkoku sho* 国会事故調・報告書) Tôkyô : The National Diet of Japan. http://warp.da.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/3856371/naiic.go.jp/pdf/naiic_honpen.pdf.

NRC. 2014. « Lessons Learned from the Fukushima Nuclear Accident for Improving Safety of U.S. Nuclear Plants ». Washington, DC : National Research Council.

Parry, Richard LLoyd. 2018. *Les fantômes du tsunami*. Documents. Paris : Payot.
Pelletier, Philippe. 1991. « L'anastrophe japonaise ». *Revue de Géographie de Lyon* 66 (3-4): 223-30. Lyon.
———. 2012. « La guerre de Fukushima ». *Hérodote* 3 (146-147): 277-307. Paris : La Découverte.
Rebuild Japan Initiative Foundation. 2014. *Japan in Peril ? 9 Crisis Scenarios*. Hong Kong: CLSA Books.
Shipley, David. 2012. « Japan's Unsatisfying Nuclear Report ». *Bloomberg*, 7 août 2012. https://www.bloomberg.com/view/articles/2012-07-08/japan-s-nuke-report-undercuts-itself-with-cultural-copout.
Tabuchi, Hiroko. 2012. « Inquiry Declares Fukushima Crisis a Man-Made Disaster ». *The New York Times*, 7 mai 2012.
The Independent Investigation Commission on the Fukushima Nuclear Accident. 2014. *The Fukushima Daiichi Nuclear Power Station Disaster: Investigating the Myth and Reality*. London : Routledge.
Travadel, Sébastien, et Franck Guarnieri. 2019. « Pourquoi faire le récit de l'accident de Fukushima ? » *La Pensée écologique [en ligne]* 3 (1). https://lapenseeecologique.com/pourquoi-faire-le-recit-de-laccident-de-fukushima-sebastien-travadel-et-franck-guarnieri/.
Travadel, Sébastien, Franck Guarnieri, et Aurélien Portelli. 2018. « Industrial Safety and Utopia: Insights from the Fukushima Daiichi Accident ». *Risk Analysis*. 38 (1).
Uchiyamada Yasushi. 2013. « Questionner le 3.11. Milieu et Temporalité » (*3.11 no toi. Sono basho to jikan* 3.11 の問い—その場所と時間). « Histoire & Anthropologie » *(Rekishijinrui* 歴史人類) 41 (mars): 121-37. Université de Tsukuba : Tsukuba.
Uda, Sakon. 2014. « Pourquoi les organisations qui n'émettent pas d' 'objection' sont dans l'erreur » (*Naze 'iron' no denai soshiki ha machigau no ka* なぜ、「異論」の出ない組織は間違うのか) Tôkyô : PHP Kenkyûjo.
Ueda, Kyoko, et Hitoyuki Torigoe. 2012. « Why do victims of the Tsunami return to the Coast ? » *International Journal of Japanese Sociology* 21.
Yoshioka, Hiroshi. 2013. « After "Cool Japan": A Study on Cultural Nationalism ». *Culture and Dialogue*, Issue on « Identity and Dialogue », 3 (2): 3-11.

Sémiotique et études peirciennes

Aristote. 2007. *Catégories. Organon I*. Traduit par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier. Paris : Flammarion.
Atkin, Albert. 2013. « Peirce's Theory of Signs ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éditée par Edward N. Zalta, [en ligne]. https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics/.
Buzzelli, Donald E. 1972. « The Argument of Peirce's "New List of Categories" ». *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 8 (2): 63-89.
De Tienne, André. 1996. *L'analytique de la représentation chez Peirce. La genèse de la théorie des catégories*. Bruxelles : Presses Universitaires Saint Louis.
Eco, Umberto. 1981. « Guessing : from Aristotle to Sherlock Holmes ». *VERSUS, quaderni di studi semiotici*.
Everaert-Desmedt, Nicole. 1995. *Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*. Philosophie et langage. Bruxelles : Editions Mardaga.
Gentner, Drede. 1982. « Are Scientific Analogies Metaphors ? » In *Metaphor: Problems and Perspectives*, édité par David S. Miall. Harvester Press.

Hoffmann, Michael. 1999. « Problems with Peirce's concept of abduction ». *Foundations of Science* 4: 271-305.

Hofstadter, Douglas, et Emmanuel Sander. 2013. *L'Analogie, coeur de la pensée*. Paris : Odile Jacob.

Kasuga, Naoki. 2016. « Connecting Science and Culture. Analogical Thinking » (*Kagaku to bunka wo tsunagu. Anarojî to iu shikô yôshiki* 科学と文化をつなぐ。アナロジーという思考様式). Tôkyô : Tôkyô Daigaku Shuppankai 東京大学出版会.

Levesque, Simon. 2015. « Le mystérieux fonctionnement de l'abduction selon Charles S. Peirce ». *Cygne noir* 3 (Sémiotique des mystères).

Lloyd, G. E R. 2015. *Analogical Investigations: Historical and Cross-cultural Perspectives on Human Reasoning*. Cambridge : Cambridge University Press.

Lotman, Juri. 2005. « On the semiosphere ». Traduit par Wilma Clark. *Sign Systems Studies* 33 (1): 205-29.

Padovani, Pascal. 2014. « Esprit de corps. Le cas Charles Sanders Peirce ». *Champ lacanien* 15 (1): 183-92.

Peirce, Charles S. 1929. « Guessing ». *The Hound & Horn: A Harvard Miscellany* 2 (3): 267-82.

———. 1931a. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume I : Principles of Philosophy*. Édité par Charles Hartshorne et Paul Weiss. 8 vol. Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press.

———. 1931b. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume II : Elements of Logic*. Édité par Charles Hartshorme et Paul Weiss. 8 vol. Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press.

———. 1934a. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume V : Pragmatism and Pragmaticism*. Édité par Charles Hartshorme et Paul Weiss. 8 vol. Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press.

———. 1934b. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume VI : Scientific Metaphysics*. Édité par Charles Hartshorne et Paul Weiss. 8 vol. Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press.

———. 1978. *Écrits sur le signe. Textes rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle*. Paris : Éditions du Seuil.

———. 2002. *Œuvres philosophiques. Volume I : Pragmatisme et Pragmaticisme*. Édité par Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud. 10 vol. Passages. Paris : Les Editions du Cerf.

———. 2013. « Object ». In *The Commens Dictionary: Peirce's Terms in His Own Words. New Edition.*, édité par Sami Paavola et Mats Bergman, [en ligne]. http://www.commens.org/dictionary/entry/quote-letters-william-james-6.

———. 2014. « Sign ». In *The Commens Dictionary: Peirce's Terms in His Own Words. New Edition.*, édité par Sami Paavola et Mats Bergman, [en ligne]. http://www.commens.org/dictionary/entry/quote-csps-lowell-lectures-1903-2nd-draught-3rd-lecture-3.

Reichertz, Jo. 2009. « Abduction: The Logic of Discovery of Grounded Theory ». *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 11 (1). http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1412.

Sebeok, Thomas A., et Jean Umiker-Sebeok. 1979. « "You Know my Method": A Juxtaposition of Charles S. Peirce and Sherlock Holmes ». *Semiotica* 26 (3).

Tanaka-Ishii, Kumiko. 2017. « Void of sign ». *Semiotica* 2017 (218): 119.

Vitti Rodrigues, Mariana, et Claus Emmeche. 2019. « Abduction and styles of scientific thinking ». *Synthese*.

Yocaris, Ilias. 2010. « Des images et des paraboles : Niels Bohr et le discours descriptif en physique quantique ». *Cahiers de Narratologie. Analyse et théorie narratives*, n° 18 (juillet).

Ontologie japonaise et extrême-orientale

Anonyme. 1997. *Le Kojiki. Chronique des choses anciennes*. Traduit par Masumi Shibata et Maryse Shibata. Paris : G.P. Maisonneuve et Larose.

Asakawa, Kan.Ichi. 1987. « La mécanique du désastre du Japon » (*Nihon no kaki* 日本の禍機). Tôkyô : Kodansha.

Ben-Dasan, Isaiah. 1989. *The Japanese and the Jews*. Traduit par Richard L. Gage. Tôkyô : Weatherhill.

Benedict, Ruth. 1998. *Le Chrysanthème et le sabre*. Picquier poche. Arles : Philippe Picquier.

Berque, Augustin. 1986. *Le sauvage et l'artifice. Les japonais devant la nature*. Paris : Gallimard : Nrf.

———. 1990. *Médiance. De milieux en paysages*. Paris : GIP Reclus.

———. 2019. « La mésologie active de Hatakeyama (postface) ». In *La forêt amante de la mer*. Marseille : Wildproject.

———. 2020. « Logique du lemme et sens de la nature ». Séminaire présenté à Morphodynamiques : esthétique, sciences de la nature et sciences sociales, EHESS, Paris, janvier 13.

Berque, Jacques. 1970. *L'Orient second*. Les Essais 151. Paris : Gallimard.

Bertrand, Romain. 2011. *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVIe-XVIIe siècle*. Paris : Seuil.

Bestor, Theodore C. 1990. *Neighborhood Tokyo*. Stanford University Press.

Bouissou, Jean-Marie. 2003. *Quand les sumos apprennent à danser. La fin du modèle japonais*. Paris : Fayard.

———. 2008. « Japon : les secrets du changement de "modèle". Cours de Jean-Marie Bouissou ». Notes personnelles. Sciences Po Paris.

Butel, Jean-Michel. 2000. « Entretien avec Miyata Noboru ». *Ebisu*, n° 23: 9-20. Tôkyô : MFJ.

Cheng, François. 1991. *Vide et plein. Le langage pictural chinois*. Paris : Seuil.

Collectif. 2006. « Esprit japonais, technologie chinoise » (*wakon kansai* 和魂漢才). In *Daijisen* 大辞泉, version digitale. Tôkyô : Shogakukan 小学館.

De Castro, Xavier, éd. 2017. *La découverte du Japon. Premiers témoignages et premières cartes.* Magellane Poche. Paris : Editions Chandeigne.

Didierjean, Cécile. 2004. « Anthropologie culturelle au Japon et en Occident. Le témoignage d'un anthropologue japonais : Takami Kuwayama, Native Anthropology: The Japanese Challenge to Academic Hegemony ». *Ebisu*, 253-59. Tôkyô : MFJ.

Doi, Takeo. 1988. *Le jeu de l'indulgence. Etude de psychologie fondée sur le concept japonais d'amae*. Paris : L'Asiathèque.

Douglas, Mary. 1975. *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. London : Routledge & Kegan Paul.

———. 2001. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Traduit par Anne Guérin. Poche. Paris : La Découverte.

———. 2003. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. 2nd Ed. Londres : Tayor & Francis e-Library.

Drège, Jean-Pierre. 2007. « Des ouvrages classés par catégorie : les encyclopédies chinoises ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident* Hors-série (Qu'était-ce qu'écrire une encyclopédie en Chine ?) : 19-38.

Etiemble, René. 1964. « Réforme du langage et de l'écriture ». In *Connaissons-nous la Chine ?* Idées. Paris : Gallimard.

Garnier, Christian. 1982. « Tokieda contre Saussure, pour une théorie du langage comme processus ». *Langages* La linguistique japonaise (68) : 71-84.

Hamaguchi, Eshun. 1997. « A methodological basis for Japanese studies - With regard to "relatum" as its foundation ». *Japan Review*, n° 9 : 41-63.

Hara, Kazuya. 2001. « The Word "is" the Thing: The "Kotodama" Belief in Japanese Communication ». *ETC: A Review of General Semantics* 58 (3): 279-91.

Honoré, Jean-Paul. 1994. « De la nippophilie à la nippophobie. Les stéréotypes versatiles dans la vulgate de presse (1980-1993) ». *Mots* 41: 9-55.

Iokibe, Makoto, Motoshige Itô, et Katsuyuki Yakushiji. 2008. « Kan Naoto. Des mouvements de citoyens à la lutte politique » (*Kan Naoto. Shimin undô kara seiji tôsô he* 菅直人 市民運動から政治闘争へ). « Témoignage des années 1990 » (*90 nendai no shôgen* 90 年代の証言). Tôkyô : Asahi Shimbun.

Itô, Kenji. 2017. « Cultural Difference and Sameness: Historiographic Reflections on Histories of Modern Physics in Japan ». In *Cultures without Culturalism: The Making of Scientific Knowledge*, 49-68. Duke University Press.

Iyanaga, Teizō, et al. 1995. « 26. Wakun no shiori ». *Dictionnaire historique du Japon*, 49.

Kamo no, Chômei. 2010. *Notes de ma cabane de moine*. Traduit par Candau Sauveur. Gouville-sur-mer : Le bruit du temps.

Katô, Shûichi. 2009. *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*. Paris : CNRS Editions.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1994. *Les interactions verbales. Tome 3: Variations culturelles et échanges rituels*. Paris : Armand Colin. U Lettres.

Kôda, Naomi. 2001. « Connective interference and facilitation: Do connectives really facilitate the understanding of discourse? » *The Annual Reports of Graduate School of Arts and Letters*, 29-42.

Kuwayama, Takami. 2004. *Native Anthropology. The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Japanese Society Series. Melbourne : Trans Pacific Press.

Lao, Tseu. 2015. *Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertu*. Paris : Desclée de Brouwer Poche.

Laurent, Erick. 2006. « Sacrés mushi ! Des rites consacrés aux insectes ». *Ateliers d'antropologie* 30.

Letouzey, Émilie. 2017. « Christian Galan & Jean-Pierre Giraud, eds, Individu-s et démocratie au Japon. Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2015, 332 p., notes bibliogr., tabl. ("Tempus"). » *L'Homme* 222 (2): 178-81.

Lozerand, Emmanuel. 2015. « "Il n'y a pas d'individu au Japon..." Petite anthologie. » In *Individu-s et démocratie au Japon*, par Christian Galan et Jean-Pierre Giraud, 332. Tempus. Toulouse : Presses universitaires du Midi.

Maruyama, Masao. 1996. *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*. Orientales. Paris : Presses Universitaires de France.

Minami, Hiroshi. 1972. *Psychology of the Japanese People*. Toronto : University of Toronto Press.

Miura, Takashi. 2019. *Agents of World Renewal: The Rise of Yonaoshi Gods in Japan*. University of Hawaii Press.

Miyata, Noboru. 1997. « Le concept de souillure (kegare) et la structure des rites populaires ». Traduit par Jean-Pierre Berthon. *Cahiers d'études et de documents sur les religions au Japon* IX: 61-82.

Murakami, Yasusuke. 1999. *An Anticlassical Political-economic Analysis: A Vision for the Next Century*. Stanford University Press.

Nāgārjuna. 2002. *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-Kārikās)*. Traduit par Guy Bugault. Connaissance de l'Orient. Paris : Gallimard.
Nakane, Chie. 1974. *La société japonaise*. Paris : Armand Colin.
Namihira, Emiko. 1987. « Pollution in the Folk Belief System ». *Current Anthropology* 28 (4): 65-74.
Needham, Joseph. 1954. *Science and civilization in China*. Vol. 1. 7 vol. Cambridge : Cambridge University Press.
Odin, Steve. 1986. « Blossom scents take up the ringing: Synaesthesia in Japanese and Western Aesthetics ». *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 69 (3): 256-81.
Ohnuki-Tierney, Emiko. 1987. « Comment to "Pollution in the Folk Belief System" ». *Current Anthropology* 28 (4): 72-74.
Ouwehand, Cornelis. 1964. *Namazu-e and their themes. An interpretative approach to some aspects of Japanese folk religion*. Leiden : E. J. Brill.
Reischauer, Edwin O. 1973. *Histoire du Japon et des Japonais. Tome 2 : de 1945 à nos jours*. Traduit par Richard Dubreuil. Histoire. Paris : Points.
Sabouret, Jean-François. 2007. « Introduction. Japon : "Le grand secret" ». In *L'empire de l'intelligence : Politiques scientifiques et technologiques du Japon*, 9-21. Anthropologie. Paris : CNRS Editions.
Shinkai Makoto. 2016. Your Name. (*Kimi no Na wa.* 君の名は。). Tôkyô : Toho.
Souyri, Pierre-François. 2010. *Nouvelle Histoire du Japon*. Paris : Perrin.
Suzuki, Masaaki. 2001. « La langue comme phénomène social et code. Didactique de l'apprentissage du japonais ». Doctorat en Science Politique, Institut d'Etudes Politiques d'Aix-en-Provence.
Tobe, Ryôichi, Yoshiya Teramoto, Shin.ichi Kamata, Yoshio Sugino, Tomohide Murai, et Ikujirô Nonaka. 1984. *L'Essence de l'échec. Etude organisationnelle de l'armée japonaise (Shippai no honshitsu. Nihon-gun no sôshiki ron teki kenkyû* 失敗の本質。日本軍の組織論的研究*)*. Tôkyô : Diamond Press.
Tôdô, Akiyasu. 2010. « désastre » (*sai* 災). In *Kanjigen* 漢字源, 5ème édition, 1977. Tôkyô : Gakken Purasu 学研プラス.
Uranaka, Chikao. 2010. *Police et contrôle social au Japon*. Sécurité et société. Paris : L'Harmattan.
Van Wolferen, Karel. 1990. *The Enigma of Japanese Power*. New York : Vintage Books.
Watsuji, Tetsurô. 2011. *Fûdo. Le milieu humain*. Traduit par Augustin Berque. Réseau Asie. Paris : CNRS Editions.
Yamaguchi, Masao. 1973. « La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise ». *Esprit* 421 (2): 315-42.
Yoshie, Akio. 1995. « Eviter la souillure. Le processus de civilisation dans le Japon ancien ». Traduit par François Macé. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 50 (2): 283-306.
Yukawa, Hideki. 1973. *Creativity and Intuition. A Physicist Looks at East and West*. Traduit par John Bester. Tôkyô : Kodansha International Ltd.

Bibliographie générale

Aven, Terje, et Enrico Zio. 2014. « Foundational Issues in Risk Assesment and Risk Management ». *Risk Analysis* 34 (7): 1164-72.
Beaud, Stéphane. 1996. « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'"entretien ethnographique" ». *Politix. Revue des sciences sociales du politique* 9 (35): 226-57.

Brown, Andrew D. 2000. « Making sense of inquiry sensemaking ». *Journal of Management Studies* 37 (1): 45-75.

Depraz, Nathalie, Francisco J. Varela, et Pierre Vermersch. 2011. *A l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*. Phenomenological Workshop Texts. Bucarest : Zeta Books.

Deschenaux, Frédéric, et Sylvain Bourdon. 2005. « Introduction à l'analyse qualitative informatisée à l'aide du logiciel QSR Nvivo 2.0 ». *Les cahiers pédagogiques de l'Association pour la recherche qualitative*. Rimouski : ARQ.

Descola, Philippe. 1988. « L'explication causale ». In *Les idées de l'anthropologie*, 208. Anthropologie au présent. Paris : Armand Colin.

———. 2005. *Par-delà nature et culture*. Folio essais. Paris : Gallimard.

Devereux, George. 1980. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Traduit par Hourya Sinaceur. Champs essais 1038. Paris : Flammarion.

Dumont, Jean-Paul, éd. 1988. *Les Présocratiques*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard.

Dupuy, Jean-Pierre. 1994. « Temps et rationalité ». *Cahiers d'économie politique*, n° 24-25. Quelles hypothèses de rationalité pour la théorie économique ? 69-104.

Evans-Pritchard, Edward. 1972. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Traduit par Louis Evrard. Paris: Gallimard Nrf.

Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Tel. Paris : Gallimard.

Gephart, Robert P. 2007. « Crisis Sensemaking and the Public Inquiry ». In *International Handbook of Organizational Management*. SAGE Reference.

Gioia, Dennis A., Kevin G. Corley, et Aimee L. Hamilton. 2013. « Seeking Qualitative Rigor in Inductive Research: Notes on the Gioia Methodology ». *Organizational Research Methods* 16 (1): 15-31.

Glaser, Barney G., et Anselm L. Strauss. 1967. *The discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick : Aldine Transaction.

Heaton, Thomas H., et Parke D. Jr. Snavely. 1985. « Possible Tsunami along the Northwestern Coast of the United States Inferred from Indian Traditions ». *Bulletin of the Seismological Society of America* 75 (5): 1455-60.

Houellebecq, Michel. 2010. *La carte et le territoire*. Paris : J'ai lu.

Hume, David. 1748. *Enquête sur l'entendement humain*. Le livre de poche. Paris : Librairie Générale Française.

Husserl, Edmund. 1989. *La Terre ne se meut pas*. Traduit par Didier Franck. Philosophie. Paris : Les Editions de Minuit.

Ingold, Tim. 2013. *Une brève histoire des lignes*. Traduit par Sophie Renaut. Huitième. Paris : Zones Sensibles.

Ifrah, Georges. 1994. *Histoire universelle des chiffres. L'intelligence des Hommes racontée par les nombres et le calcul*. 2ème édition. Vol. 1. 2 vol. Bouquins. Paris : Robert Laffont.

Kohn, Eduardo. 2017. *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Paris : Zones Sensibles.

Kuhn, Thomas S. 1962. *La structure des révolutions scientifiques*. Traduit par Laure Meyer. Champs. Paris : Flammarion.

Lalande, André. 2010. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 3ème édition. Paris : Presses Universitaires de France.

Laplantine, François. 2015. *La description ethnographique*. Seconde édition. 128: sociologie. Paris : Armand Colin.

Latour, Bruno. 2005. *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*. Paris : La Découverte.

———. 2006. « Les" vues" de l'esprit: Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques ». In *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, édité par Madeleine Akrich, Michel Callon, et Bruno Latour, 33-70. Sciences sociales. Paris : Presses des Mines.

Leibniz, Gottfried W. 1714. « Monadologie ». In *Discours de Métaphysique. Essais de Théodicée. Monadologie*, édité par Christiane Frémont, Réédition, 799-832. Paris : Flammarion.

Lévi-Strauss, Claude. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin : Mouton de Gruyter.

———. 1950. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». In Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*, 13e édition, IX-LII. Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France.

———. 1952. *Race et Histoire*. Folio essais. Paris : Gallimard.

———. 1958. *Anthropologie structurale*. Agora 7. Paris : Pocket.

———. 1962. *La pensée sauvage*. Agora. Paris : Plon.

———. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Deuxième édition. Agora. Paris : Pocket.

———. 2010. *Tristes tropiques*. Paris : Pocket.

Lévi-Strauss, Claude, et Georges Charbonnier. 1961. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Le monde en 10/18. Paris : Plon.

Lewis, David. 1973. « Causation ». *The Journal of Philosophy* 70 (17): 556-67.

———. 2000. « Causation as Influence ». *The Journal of Philosophy* 97 (4. Special Issue: Causation): 182-97.

Mauss, Marcel. 1950. « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». In *Sociologie et anthropologie*, 13e édition, 1-141. Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France.

McMillan, Alan D., et Ian Hutchinson. 2002. « When the Mountain Dwarfs Danced: Aboriginal Traditions of Paleoseismic Events along the Cascadia Subduction Zone of Western North America ». *Ethnohistory* 49 (1).

Mignerot, Vincent. 2016. « Heuraesthesia: When Synaesthesia Fertilizes the Mind ». In Z. Kapoula and M. Vernet (ed.), *Aesthetics and Neuroscience*, 19-30. Switzerland : Springer.

Montesquieu, Charles-Louis de. 1721. *Lettres Persanes*. Classiques. Paris : Le Livre de Poche.

Moreau, Yoann. 2017. *Vivre avec les catastrophes*. L'écologie en questions. Paris : Presses Universitaires de France.

Nieder, Andreas. 2016. « Representing Something Out of Nothing: The Dawning of Zero ». *Trends in Cognitive Sciences* 20 (11): 830-42.

Paillé, Pierre, et Alex Mucchielli. 2012. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Troisième édition. Collection U. Paris : Armand Colin.

Ricoeur, Paul. 1975. *La métaphore vive*. Points, Essais. Paris : Editions du Seuil.

Riessman, Catherine K. 2002. « Narrative Analysis ». In *The Qualitative Researcher's Companion*, édité par Michael Huberman et Matthew B. Miles, 217-69. Thousand Oaks, CA; London; New Delhi : SAGE.

Satake, Kenji, Kunihiko Shimazaki, Yoshinobu Tsuji, et Kazue Ueda. 1996. « Time and size of a giant earthquake in Cascadia inferred from Japanese tsunami records of January 1700 ». *Nature* 379 (janvier): 246-49.

Severi, Carlo. 2007. *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Aesthetica. Paris : Editions Rue d'Ulm.

Stigler, George J. 1971. « The Theory of Economic Regulation ». *The Bell Journal of Economics and Management Science* 2 (1): 3-21.

Tillion, Germaine. 2009. « Vivre pour comprendre ». *Le Monde Diplomatique*, avril 2009.

Van Reeth, Adèle. 2020. « Eduardo Viveiros de Castro, philosophe anthropologue ». *Les Chemins de la philosophie : Profession philosophe*. Paris: France culture.

https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/profession-philosophe-5474-eduardo-viveiros-de-castro-philosophe-anthropologue.
Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène ». Traduit par Ella Schlesinger. *Journal des anthropologues*, n° 138-139.
Weber, Max. 2003. *Le savant et le politique*. Paris : La Découverte.

RÉSUMÉ

Dans les mois qui suivirent l'accident nucléaire de Fukushima, une série de rapports d'enquête et de travaux universitaires au Japon ont conclu, de manière surprenante, à une origine culturelle à l'accident, faisant de Fukushima un accident « Made in Japan ». Par une étude approfondie de ces discours, nous avons réalisé que cette « causalité » s'appuyait pour se justifier sur des analogies entre des évènements historiques de nature différente.
Afin d'interroger le fonctionnement de ce raisonnement, nous avons mené au Japon entre 2017 et 2018 des entretiens avec les scientifiques du champ « Made in Japan ». Adoptant l'approche pragmatiste du philosophe Charles Sanders Peirce, nous avons par la suite passé nos données transcrites au tamis d'une formule rigoureuse du raisonnement analogique, et ce afin d'extraire notamment les *propriétés structurelles* sous-jacentes aux discours.
Il a été tiré de nos observations que l'argument « Made in Japan », et au-delà tout discours sur l'objet « Japon », est déterminé, dans une trame cyclique d'échecs et de succès, par un *interprète imaginaire extérieur*, partie prenante de l'*interprétant*. Ces résultats indiquent l'existence possible d'un *codex* japonais, au sens d'une mémoire collective, duquel prendrait naissance cette logique particulière. Cette *onto-logique* interroge par une mise en abyme notre propre logique et ouvre à un questionnement sur l'analyse sémiotique en terrain interculturel.

MOTS CLÉS

Causalité – Analogie – Abduction – Interprétant – Ontologie – Fukushima – Japon – Accident nucléaire

ABSTRACT

In the aftermath of the nuclear accident of Fukushima, a range of investigation reports and scientific publications in Japan concluded, surprisingly, that the cause of the accident was cultural and that Fukushima was a disaster "Made in Japan". With a thorough analysis of those discourses, we realized that this form of causation, to justify itself, is based on a deep network of analogies made between different historical events.
To investigate further this type of rationality, we conduct in Japan between 2017 and 2018 some interviews with the scientists of the field "Made in Japan". Adopting the pragmatist approach of the philosopher Charles Sanders Peirce, we analyzed afterward our data through the filter of his formula of the analogical reasoning, in order to extract, in particular, the structural properties ingrained in the discourses.
From our observation, we conclude that the argument "Made in Japan", and beyond the whole object "Japan", is determined, in a cyclic frame of success and failures, by an *imaginary outsider interpreter*, which is itself part of the *interpretant*. Those results indicate the possible existence of a Japanese *codex*, which means a collective memory, from where a specific logic arises. This *onto-logic* questions with a *mise en abyme* the structural logic of our own study, and raises questions about the semiotic analysis in an intercultural context.

KEYWORDS

Causation – Analogy – Abduction – Interpretant – Ontology – Fukushima – Japan – Nuclear Accident