

La réception de la pensée politique de Rousseau dans le Japon du 20e siècle

Autor(en): **Yoshinori, Kobayashi / Boutry-Stadelmann, Britta**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **58 (2004)**

Heft 2: **Das Bild der Schweiz in Japan : Rezeptionsformen im 20.
Jahrhundert**

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147633>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA RÉCEPTION DE LA PENSÉE POLITIQUE DE ROUSSEAU DANS LE JAPON DU 20^e SIÈCLE

Kobayashi Yoshinori, Hokkai gakuen daigaku (Hokkai gakuen University)
Traduit par Britta Boutry-Stadelmann

Abstract

The aim of this article is to understand how the political thought of Jean-Jacques Rousseau was received in Japan from the *Meiji* era (1868-1912) to the post World War II period. When we study the history of the reception of Rousseau in Japan, we find two trends that run from *Meiji* to the prewar decades. Nakae Chōmin in the 1880s represented the first trend. He mainly paid attention to Rousseau's political writings and especially to the *Social Contract*, but tended to ignore the *Confessions* and other literary works. The second trend emerged between 1890 to 1910 when the *Confessions* exercised a strong attraction for novelists such as Mori Ōgai and Shimazaki Tōson. But the novelists neglected the political writings. After World War II, Fukuda Kan'ichi concentrated first on the political writings, but later came to realise that Rousseau's thought could not be understood without an adequate account of his literary writings. He finally proposed a fully-rounded reading of Rousseau's ideas.

Introduction

Napoléon, qui à un moment donné de sa jeunesse avait été fasciné par Rousseau et lui avait voué une grande dévotion, a fini par découvrir dans la pensée de Rousseau une “idéologie dangereuse”, et il aurait dit: “Quant à la question de savoir si, pour la paix dans le monde, il n'aurait pas mieux valu que Rousseau aussi bien que moi-même, nous ne soyons pas nés, c'est l'avenir qui l'apprendra.”¹ Cette déclaration montre sans ambages qu'on accueillait la pensée de Rousseau tout en sachant à quel point sa force d'attraction était immense et qu'elle avait la possibilité de séduire les gens. En réalité, son œuvre avait été lue par la postérité, par beaucoup de personnes successivement, et elle était toujours prise dans un tourbillon où se mêlaient éloges et censures.

Les études qui portent sur la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sont très nombreuses. J'ai moi-même mené des recherches sur la pensée politique en rapport avec les problèmes internes à la République de Genève au 18^e siècle, et je me suis chargé d'éclaircir le dessein que Rousseau

avait à l'esprit dans ses œuvres de politologie. Selon mon interprétation, la pensée politique de Rousseau, au centre de laquelle se trouve le *Contrat social* (1762), est exprimée dans une forme extrêmement universelle et abstraite, mais à l'arrière-plan de ce caractère universel et abstrait se cachent différents problèmes d'actualité politique qui sont clairement délimités et concrets. Si Rousseau a donné un caractère universel aux principes qu'il a trouvés et développés lui-même, c'était pour renforcer davantage la véracité des réponses apportées aux différents problèmes délimités; et s'il a discoursé de manière abstraite, c'était par la nécessité de s'adapter au style propre à l'idéologie dominante de l'époque, dont les Théories des droits naturels de Jean Barbeyrac (1674-1744) de l'université de Lausanne, et de Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748) de l'université de Genève, sont représentatives.²

Le dessein propre à Rousseau a ainsi été parfaitement circonscrit. Toutefois, sa pensée politique a toujours été très bien réceptionnée par la postérité, notamment en France et en Allemagne, mais aussi en Russie, en Chine et au Japon. Si je dis que la pensée politique de Rousseau était en liaison étroite avec une actualité clairement définie, à savoir les problèmes internes à la République de Genève de son époque, ce n'est évidemment pas dans le but de récuser la valeur universelle de cette pensée. Au contraire, je pense que c'est précisément parce que Rousseau a lui-même exprimé sa propre pensée dans une forme universelle et abstraite, que beaucoup de gens après Rousseau ont toujours tenté de résoudre la question de savoir comment en extraire une valeur universelle, et comment appliquer et mettre à profit cette pensée. En cette année 2003, c'est le 225^e anniversaire de la disparition de Rousseau, et, pendant de longues années, de nombreuses personnes ont fait des tentatives pour savoir comment se servir de la pensée politique de Rousseau. Quant à moi, j'intègre dans la portée de l'actuelle recherche le problème de savoir comment s'était faite la réception de la pensée politique de Rousseau au Japon. Ainsi, je m'efforce à cette occasion d'éclaircir quelques-uns des points qui jalonnent les 225 ans. Pour cela, je voudrais me pencher sur la question de la réception en général au sein de l'histoire de la pensée. Comme j'ai reçu cette opportunité, j'ai souhaité mettre de l'ordre dans mes propres idées concernant la notion de "réception" pour vous les présenter – même si c'est d'une manière succincte. Ensuite, je voudrais porter mon attention principalement sur Nakae Chōmin, Shimazaki Tōson et Fukuda Kan'ichi pour ce qui est de la manière concrète dont s'est effectuée la réception de la pensée politique de Rousseau au Japon, depuis l'époque de

Meiji (1868-1912) jusqu'à l'après-guerre, et analyser la réception de la pensée de Rousseau par chacun de ces trois penseurs.

La question de la "réception" dans l'histoire de la pensée politique

Dans le domaine académique appelé très généralement l'histoire de la pensée politique, il y a, outre les types d'études qui ont pour objet principal un seul penseur politique, les types d'études que l'on peut nommer histoire de la réception. L'histoire de la réception est, pour le dire d'une façon brève, une discipline qui éclaire comment la pensée politique d'un certain penseur est reçue et interprétée par la postérité. L'histoire de la réception à laquelle je pense ici, a le sens suivant: celui qui reçoit (le sujet de la réception) essaie d'utiliser la pensée de celui qui est reçu (l'objet de la réception) afin de trouver réponse à ses propres questionnements. Maintenant, si on élargit un peu le propos, le sujet de la réception fait une certaine gestion (de l'information): il touche de près la pensée de l'objet de la réception, il utilise consciemment les passages qui lui servent à mener à bien ses propres tâches, et il laisse consciemment de côté les passages qu'il ne peut pas utiliser. Par conséquent, ce qui est crucial dans l'étude de l'histoire de la réception, c'est de connaître la tâche que le sujet de la réception se donne à accomplir.

Le travail de réception varie en fonction du temps et du lieu, et également en fonction de la personnalité du penseur; de ce fait, les problèmes et les questions que se pose un penseur subissent également des changements. Ainsi le travail de réception se caractérise par le fait que le sujet de la réception pose un problème, de manière indépendante, à l'objet de la réception, et tente de trouver une réponse grâce à cet objet de la réception. Mais la réception ne peut se réaliser que lorsqu'il y a un problème ou une question que les deux – le sujet et son objet – ont en commun. Si les problèmes posés n'ont aucun point commun, il est évident que le travail de "réception" ne peut pas naître. Par conséquent, afin de connaître quelle est la tâche que se donne le sujet de la réception, il faut se demander comment il a rencontré l'objet de la réception, comment il a compris cette pensée, et investiguer ces points.

Lorsqu'on veut comprendre dans le sens expliqué ci-dessus le travail de la réception dans le domaine de la pensée politique, alors il me semble qu'il est également nécessaire d'analyser les deux problèmes ci-après. Le premier est le problème des influences, le deuxième est le problème de la distorsion ou bien compréhension déformée.

(Le problème de l'influence)

Quand je parle de "réception de la pensée", cela est différent de la soi-disant discussion des relations d'influences. Souvent le terme "influence" a tendance à être utilisé d'une manière vague. Afin de critiquer le point de vue de celui qui discute les relations d'influences, la théorie de Quentin Skinner de l'université de Cambridge est propice. Selon Skinner, pour pouvoir dire qu'un certain penseur a été influencé par un autre penseur avant lui, les trois conditions suivantes doivent être réunies: 1) Dans la doctrine des deux penseurs, il doit y avoir une "véritable ressemblance". 2) Un certain penseur a pu trouver la doctrine chez un autre penseur avant lui, et seulement chez ce penseur exclusivement. 3) Même si la "véritable ressemblance" est reconnue, et que l'on peut dire, en plus, que le penseur en question ne pouvait pas trouver cette doctrine ailleurs que chez ce penseur qui le précède, il est nécessaire, selon Skinner, de "certifier" que le penseur en question n'a pas "développé de manière indépendante" cette doctrine.³ Il semble évident que passer ce genre de tests mène à des difficultés extrêmes. Supposé que tous ces tests soient passés, on ne peut néanmoins prétendre, avec ces seules réponses, avoir obtenu des résultats très productifs concernant l'histoire de la réception. Puisque, même si une relation d'influences est mise en évidence, dans le sens mentionné ci-dessus, et que dans ce cas on a pu souligner l'importance de l'objet de la réception, on peut se demander si, en revanche, le sens de la pensée du sujet de la réception n'est pas dévalorisé. Pour cette raison, nous devons, à mon avis, penser le concept de la réception en l'extrayant tout d'abord du cadre d'une réflexion sur les influences.

(Le problème de la distorsion)

Ensuite, il faut se demander quel rapport il y a entre la réception d'une part, et les distorsions ou mauvaises compréhensions de l'autre. Comme il a été mentionné ci-dessus, en fonction de l'époque, et en fonction de la sphère culturelle, un penseur peut attirer l'attention, ou inversement, il peut tomber dans l'oubli. De plus, en fonction du sujet de la réception, un aspect des idées du penseur qui est l'objet de la réception peut être accentué, un autre aspect peut être minimisé voire, selon les cas, ignoré. La postérité, éloignée des préoccupations du penseur en question, utilise le penseur en éclairant les

parties de son œuvre qui lui servent à accomplir ses propres tâches et trouver réponse à ses propres questionnements. Par conséquent, la “réception” devient souvent “distorsion” ou bien “compréhension déformée”. On pourrait également appeler ce phénomène la destinée réservée au penseur.⁴ De ce fait, si on pousse le raisonnement à l’extrême, il n’y a pas de réception qui ne contienne de la distorsion ou compréhension déformée. Mises à part la distorsion et la mauvaise compréhension à dessein, même si on prend comme exemple deux sujets de réception qui se penchent sur la pensée du même objet de réception, et que chacun s’efforce de le comprendre selon sa propre logique interne et d’une façon sincère et sérieuse, il sera pourtant tout à fait normal que des différences apparaissent dans leur compréhension. Le devoir le plus important de l’histoire de la réception est d’expliquer pourquoi les idées du penseur en question ont subi des interprétations déformées ou des distorsions. Autrement dit, cette discipline doit expliquer comment la situation et l’intérêt du sujet de la réception, et les éléments de la pensée de l’objet de la réception, entrent en relation.

A partir de cet intérêt porté au travail de la “réception”, je voudrais analyser la réception de la pensée politique de Rousseau dans le Japon du 20^e siècle. Même si je dis que le thème de la présente conférence se limite au 20^e siècle, si on tient compte du fait que la réception de Rousseau au Japon débute avec les années 1870, il n’y a pas de raison valable pour négliger complètement les 30 dernières années du 19^e siècle. Si on souhaite considérer les particularités de la réception au Japon, il est nécessaire de tourner son regard également vers la situation de l’époque de *Meiji* qui était une prémisses à cette réception.

Les deux formes de réception de la pensée de Rousseau: Nakae et Shimazaki

Si on s’écarte de la pensée politique au sens étroit, la particularité de la réception de la pensée de Rousseau au Japon réside dans le fait qu’il y a deux grands courants. Un courant qui prête une attention particulière aux *Confessions*, considérées habituellement comme une œuvre littéraire; et un autre courant qui accorde une importance particulière au *Contrat social* comme une œuvre représentative des sciences politiques. De plus, entre ces deux courants, il n’y avait aucun échange, et c’est cela que l’on peut considérer

comme une véritable spécificité.⁵ C'est-à-dire que beaucoup de ceux qui accordaient de l'importance aux œuvres littéraires, ne faisaient pas de cas des œuvres de politologie, et inversement, ceux qui mettaient l'accent sur les œuvres de politologie, avaient un penchant fort à négliger les œuvres littéraires.

Celui qui avait introduit comme pionnier l'œuvre de Rousseau au Japon, vers 1875 (l'an *Meiji* 8), était Nakae Tokusuke (respectivement Chōmin, 1847-1901) par sa traduction du *Contrat social*. Par la suite, les œuvres de Rousseau ont commencé à être traduites par beaucoup d'autres Japonais.⁶ Kisaki Kiyoji a réuni les traductions des œuvres de Rousseau depuis le début de l'époque de *Meiji* (1868) jusqu'à plus de 100 ans après, dans son *Inventaire des œuvres en traduction japonaise* qui est quasiment exhaustif.⁷ En consultant cet inventaire, on peut compter, depuis 1872 jusqu'au bicentenaire de la disparition de Rousseau en 1978, 30 traductions du *Contrat social*, 35 traductions des *Confessions* et 32 traductions de l'*Emile*. Même si ces chiffres comprennent les traductions abrégées et les rééditions, ils sont tout de même parlants pour démontrer à quel point les œuvres de Rousseau sont devenues réellement familières au Japon grâce à la lecture.

Ainsi, la traduction des œuvres principales de Rousseau avait bien commencé avant 1900, et pour illustrer les deux courants, je voudrais attirer l'attention sur la réception des deux œuvres représentatives, à savoir les *Confessions* et le *Contrat social*, et introduire chacune des deux de manière simple.

(1) *Le Contrat social et Nakae Chōmin*

Tout d'abord, c'est lorsque le Japon n'avait encore ni constitution ni parlement, pendant les années 1868 à 1888, que l'on a le plus porté attention aux œuvres politologiques de Rousseau. Il va sans dire que dans l'histoire de la réception de la pensée politique de Rousseau au Japon, l'activité de Nakae Chōmin fut saillante.⁸ Chōmin lui-même peut être supposé avoir pris connaissance du nom de Rousseau et d'un abrégé de ses activités à travers le manuel scolaire *Nouvelle histoire de tous les pays* de 1871,⁹ qui avait été rédigé par son maître Mitsukuri Rinshō (1846-1897), mais on peut se demander si cette lecture a réellement le mérite d'être considérée comme "une rencontre spirituelle". Chōmin s'est ensuite rendu en France, et on peut penser qu'il a approfondi sa compréhension concrète de la pensée politique de

Rousseau vraisemblablement à travers ses contacts avec des Républicains français tels que Emile Acollas (1826-1891) et Jules Barni (1818-1878). Or, nous ne savons rien de concret sur la nature de la rencontre intellectuelle de Chōmin avec Rousseau en France. Pour cette raison, on devrait plutôt étudier la réception de la pensée politique de Rousseau par Chōmin en se basant sur ses activités à l'École des études françaises (1874-1888) qu'il avait fondée à son retour au Japon. A cette Ecole des études françaises, qui comptait jusqu'à 112 élèves,¹⁰ on utilisait les œuvres de Rousseau, mais aussi celles de Fénelon, Montesquieu, Voltaire e.a. comme manuels scolaires. Au moment où Chōmin séjournait en France, les œuvres de politologie de Rousseau, en particulier le *Contrat social*, y étaient considérées comme des écrits dangereux qui pouvaient faire surgir la mémoire odieuse du régime de la terreur des Jacobins. Déjà Benjamin Constant (1767-1830), originaire de Lausanne, avait le premier critiqué cet écrit sous différents angles. Il s'agirait pour ainsi dire d'un texte anachronique.¹¹ Ceci nonobstant, Chōmin non seulement travaillait ce texte à fond et continuait à l'utiliser comme manuel scolaire à l'École des études françaises,¹² mais il s'essaya même par deux fois à le traduire de manière différente, d'abord en 1874 sous le titre de *Contrat social* (littéralement: *Théorie du contrat social*), puis en 1882 sous le titre de *Contrat social – traduction et explication*.

En comparaison avec la première traduction de 1874, qui est écrite en *kanbun* mélangé de *katakana*, la deuxième traduction de 1882 est rédigée en pur *kanbun*. Je n'ai pas le loisir ici de discuter dans le détail les différences et les convergences des deux traductions.¹³ Ce que je voudrais poser comme problème, c'est de savoir ce que Chōmin a bien voulu mettre en évidence par le fait qu'il a rédigé le *Contrat social – traduction et explication* en pur *kanbun*.¹⁴ Comme on le sait, le *Contrat social – traduction et explication* avait été publié dans le magazine *Collection d'histoires politiques (européennes et américaines)* édité par l'École des études françaises, et tout comme le *Contrat social* de 1874, il donne la traduction du texte original du *Contrat social* de Rousseau jusqu'au chapitre 6 du livre deuxième.

Depuis que la proclamation impériale avait été rendue publique, il était déjà largement connu que l'instauration d'une Constitution et l'établissement d'un Parlement étaient tous les deux de grands enjeux pour perfectionner l'Etat-nation de *Meiji*; et il n'est sans doute pas erroné de penser qu'à cette même époque, la formation et la culture de la couche sociale qui dirigeait l'Etat reconnaissait qu'il s'agissait là d'enjeux qu'on ne pouvait pas ignorer. On peut penser que Chōmin, aussi, partageait cet avis. Car dans son article

“Le dessein de la publication des histoires politiques” paru dans le no.1 de la revue *Collection d'histoires politiques*, on trouve la phrase suivante:

Si on veut pouvoir endurer la lourde charge de parlementaire au moyen de faire des études, d'investiguer les arts, et de se former soi-même: même si on dispose de beaucoup de temps, ce temps ne suffira pas.¹⁵

Car il était évident que Chōmin imaginait que les lecteurs de la *Collection d'histoires politiques (européennes et américaines)* étaient des jeunes gens qui, dans l'avenir, devaient être appelés à devenir membres du Parlement.

Vu sous cet angle, le fait que Chōmin a traduit le *Contrat social – traduction et explication* en *kanbun*, a également un lien avec la situation politique de l'époque. A cette époque, Chōmin n'était pas le seul à porter son attention sur le *Contrat social*. Hattori Toku (dates inconnues) fut le suivant à publier une traduction, après Chōmin, du *Contrat social*, et Ueki Emori (1857-1892) a diffusé une traduction intitulée *Discours sur le pouvoir du peuple et la liberté*, mais ils ont traduit et introduit Rousseau dans une langue populaire afin que les paysans et commerçants puissent également le lire.¹⁶ Quant à Chōmin, il a dû lui sembler qu'une “investigation préliminaire en *kanbun* mélangé de *katakana*” n'était pas propice lorsqu'on avait comme but de comprendre les écrits occidentaux au moyen d'une traduction; s'il avait précisément choisi le *kanbun* standard, c'est parce qu'il avait dû penser que cette écriture ouvrait des possibilités pour comprendre des passages, même difficiles, et permettrait de maintenir une plus grande rigueur scientifique. En effet, Chōmin pensait que pour un traducteur envisageant de traduire des œuvres occidentales et disposant d'une érudition de base, ce serait approprié d'utiliser le *kanbun*. Il est rapporté qu'il disait à Kōtoku Shūsui (1871-1911) et à d'autres disciples:

Le maître dit devant les disciples en les instruisant: [...] en général ceux qui traduisent des écrits occidentaux sur la société vont souffrir s'ils ne disposent pas d'une langue appropriée; de manière désordonnée et sans soin, ils vont faire leurs lettres et les aligner sur le papier, non seulement ce sera insupportable à voir puisque ce sera si maladroit, mais de plus, on ne pourra pas réellement lire et comprendre les textes. [S'ils ne peuvent pas réussir des traductions,] ce n'est pas parce qu'ils ne disposent pas d'une terminologie appropriée, mais parce qu'il leur manque seulement l'érudition de base, c'est à cela qu'il faut bien réfléchir.¹⁷

Chōmin lui-même a reçu une éducation chinoise au sein de l'école *Bunbukan* du fief de Tosa, région dont il était natif, et il avait comme manuels d'étude les *Neuf classiques confucianistes*, *Les chroniques de Chine* et *Les extraits des dix-huit chroniques de Chine*. Ainsi il est bien connu qu'il a emmagasiné une bonne dose d'érudition de base, à savoir des connaissances en *kanbun*.

Or, il se trouve que dans les écrits de langue française, le degré d'abstraction est élevé, et le *Contrat social* est écrit dans un style encore plus abstrait que la moyenne; le transcrire en *kanbun* qui est une langue appropriée pour exprimer des concepts abstraits, c'était réellement pour aboutir à une compréhension plus correcte, et il n'y a rien d'étonnant à ce que Chōmin pensât que le *kanbun* représentait un raccourci.

Un point que la recherche actuelle sur Chōmin a pu éclaircir, c'est qu'à l'occasion de sa traduction du *Contrat social – traduction et explication*, Chōmin a utilisé avec une grande fréquence des mots composés contenant l'idéogramme *gi* (議、délibération, discussion, débat), tels que *tōgi* (討議、débat), *giketsu* (議決、décision), *ringi* (臨議、débat).¹⁸ Cela signifie probablement que, par rapport à Rousseau chez qui l'établissement des lois est, en dernier lieu, confié au "législateur" qui est comme Dieu, pour Chōmin, ce même problème devait être résolu plutôt par un procédé entièrement réaliste qui est celui du "débat". Pour cela, le "débat" dont il est question ici n'était pas un débat quelconque. Chōmin mettait l'accent sur le fait que des gens, tournés vers l'avenir et portant la responsabilité de l'instauration et du fonctionnement du Parlement, doivent participer à la politique d'Etat à condition qu'ils aient compris, de manière scientifique et à travers les traductions en *kanbun*, les textes qui comportent de nombreux concepts de l'histoire de la philosophie politique européenne – dont les concepts de la souveraineté et de la volonté générale. Et cet accent que Chōmin mettait allait de pair avec sa conviction qu'il était inadmissible de produire de l'agitation dans l'Etat et d'en faire ainsi une institution instable. Ceci est particulièrement bien étayé par la déclaration suivante dans "Le dessein de l'édition" de la revue *Collection d'histoires politiques (européennes et américaines)* où il écrit:

En général, les grands et importants problèmes du pays, c'est le Parlement qui en débat, et ceux-ci ne doivent pas se décider dans un autre lieu. Pour cette raison, pour pouvoir devenir membre du Parlement, les hommes doivent impérativement être largement familiarisés avec les études et aussi avoir été formés aux problèmes de leur temps, au préalable. Or, comment des hommes qui ouvrent la bouche et activent leur langue, sans

aucun contrôle sur soi et avec un comportement violent, et qui tirent même un moment de plaisir de cela, pourraient-ils bien débattre?

réprouvant ainsi fortement les agitations et comportements insensés des membres au sein du Parlement.

Dès lors il apparaît que Chōmin n'est probablement pas tel qu'on avait bien voulu l'appeler, à savoir "celui qui propage la pensée révolutionnaire" ou "le manœuvrier de la révolution". Il avait plutôt la conscience que, en faisant comprendre le *Contrat social* aux disciples et aux jeunes qui envisageaient de devenir l'élite, il pourrait contribuer à fonder le Parlement et aussi le faire fonctionner.

Or, l'intérêt profond et persistant que Chōmin montrait à l'égard du *Contrat social*, il ne le montrait pas pour les *Confessions*. Sur la liste des manuels de l'Ecole des études françaises, figurent des titres comme le *Discours sur les sciences et les arts* (1950) et l'*Emile*, mais les *Confessions* n'y sont pas inscrites. En sachant que son maître Chōmin couvait le projet d'écrire *Il me reste une année et demie*, le disciple Kōtoku lui suggérait d'écrire une autobiographie, à l'instar de Rousseau; à cette occasion Chōmin lui rétorquait que, s'il écrivait une autobiographie, "il ne pourrait pas s'empêcher d'étaler au grand jour les secrets des connaissances de longue date, il serait un être tout comme Rousseau, sans réserve et excessif." Et Chōmin aurait déclaré que, quant à lui, qu'il ne pourrait pas écrire d'autobiographie.¹⁹

De plus, dans son livre *La France pendant les deux siècles avant la Révolution*, il a inclus les *Confessions de Rousseau* dans l'"Inventaire des écrits cités".²⁰ Ainsi, de toute évidence, Chōmin avait lu les *Confessions*, mais on ne le voit pas souvent les citer, et il n'avait pas de penchant pour les analyser à fond.²¹

De cette manière, de 1868 jusqu'aux années 1890, les œuvres de politologie de Rousseau ont été réceptionnées au Japon principalement par Nakae Chōmin. Toutefois, ce qu'on appelait le "Mouvement pour la liberté et les droits du peuple", après être passé par l'incident de Gumma, puis l'incident de Chichibu et d'autres d'une série d'"incidents pour un changement violent", a rapidement décliné; et quand la Constitution de *Meiji* a été proclamée (1889) et le Parlement fondé, les traces de ce mouvement se sont confondues avec ces événements, et on n'y prêta plus attention. Et en ce qui concerne Rousseau, ce sont finalement les œuvres littéraires, et dans leur centre, les *Confessions*, qui attiraient l'attention.

(2) *Les Confessions et Ōgai ainsi que Tōson*

En ce qui concerne les *Confessions* (告白 *Kokuhaku*), il mérite d'être noté que Mori Ōgai (1862-1922) en avait publié une traduction abrégée (intitulée 懺悔記 *Zange ki*) entre 1890 et 1892 dans le *Journal libre et constitutionnel* et dans les *Critiques Jōnan*. Lorsqu'on publia en septembre 1912 la traduction complète des *Confessions* établie par Inoue Gian (et intitulée 懺悔録 *Zange roku*) pour célébrer le 200^e anniversaire de Rousseau, Ōgai y contribua par un essai qui faisait office d'introduction. Selon Ōgai, cette traduction de Inoue se voulait intégrale mais ce "projet" fut en réalité un échec.²² Or, la méthode de Rousseau, à savoir la narration franche qui met à nu les expériences les plus personnelles, Ōgai l'a essayée lui-même, mais pas au moyen de la forme expressive et immédiate de l'autobiographie; il a tenté la forme de la fiction littéraire. L'œuvre représentative est sans doute *La danseuse* (1890) où il superpose l'expérience du séjour d'étude à l'étranger du protagoniste Ōta Toyotarō à sa propre expérience.

Lorsqu'on décrit la réception des *Confessions*, il n'y a pas que Ōgai, Shimazaki Tōson (1872-1943) est également un nom incontournable.²³ Tōson a publié l'essai "Le soi qu'on trouve dans les *Confessions*" inséré à la fin de la traduction de Inoue Gian, dans lequel il relate sa rencontre avec Rousseau. A 23 ans, l'été où il revint à la maison après un séjour aux États-Unis, il emprunta la traduction anglaise des *Confessions* à un ami, et la rencontre avec cette œuvre fut totalement due au hasard. Tōson disait qu'il trouvait partout dans ce texte "l'être humain faible, à la fois désespéré et découragé", autrement dit, il n'y trouvait pas autrui, mais soi-même, et il était entièrement absorbé dans la lecture du texte. A travers cette œuvre qui lui "avait appris à regarder la nature d'une façon immédiate", Tōson a adopté, comme on le sait, le style du roman pour décrire les formes humaines telles qu'elles sont, à la manière d'œuvres autobiographiques. Il a laissé de nombreux écrits comme *Transgression* (1906) et *Nouvelle vie* (1911). Ce sont surtout les infidélités entre époux et les procédés qui consistent à utiliser sa propre famille comme personnages, qui font que ses œuvres littéraires sont différentes (de celles de Rousseau) dans leur forme. Mais il y a des éléments pour lesquels il emprunte la manière de Rousseau qui expose bien des épisodes publiquement et franchement dans les *Confessions*. Dans le temps, à l'occasion où le *Journal Mainichi Ōsaka* demanda à Tōson quel était à son avis le livre que les jeunes devraient lire, il indiqua les *Confessions*.²⁴ Tel qu'on l'observe dans cette anecdote, on peut imaginer

que Tōson, pour qui ce livre était l'occasion de rencontrer Rousseau, avait voulu ainsi conférer un approfondissement encore plus important à la littérature autobiographique, et aussi à la littérature naturaliste auprès des lecteurs de son époque.

Ainsi, Ōgai, Tōson et d'autres écrivains ont montré un très grand intérêt pour les *Confessions* entre 1900 et 1925. En revanche, on a l'impression que ces hommes n'ont pas témoigné beaucoup d'intérêt pour le *Contrat social* ni pour d'autres écrits de politologie. Par exemple, dans le volume spécial des *Œuvres complètes de Tōson*, qui présente l'inventaire de sa bibliothèque personnelle, on trouve parfaitement l'édition originale et la traduction anglaise des *Confessions* et de *l'Emile*; alors que le *Contrat social* n'y figure point.²⁵ Cette orientation n'est pas limitée à Tōson. En juin 1912, Sakai Toshihiko (1870-1933), Miyake Setsurei (1860-1945) et d'autres ont organisé la cérémonie commémorative pour le 200^e anniversaire de Rousseau, et Rousseau y était traité davantage comme l'auteur des *Confessions* que comme celui du *Contrat social*.²⁶ Comme on le sait, 1911 fut l'année de "l'incident de lèse-majesté" et cette cérémonie commémorative qui s'est déroulée juste une année après, portait en elle le sens de l'assemblée commémorative de deuil organisée par des socialistes pour Kōtoku, exécuté en 1911.²⁷ Par conséquent il est fort probable que Rousseau, qui avait été compris par les gens comme un penseur politique qui défend des idées "révolutionnaires" ou bien "progressistes", ait dû être traité avec grande prudence. Dans ces circonstances, on peut presque dire que le Rousseau politique avait été complètement oublié. Cependant, il y a eu deux faits marquants dans cette année 1912: le Parti socialiste du Japon a été fondé, et Sakai, qui était devenu lui-même un des leaders du mouvement socialiste, a traduit et publié les *Confessions* en tant que "l'autobiographie de Rousseau – l'homme mis à nu". De plus, dans cette même année, tout en considérant le fait qu'on comptait 20 critiques publiés et portant sur la traduction des *Confessions* par Inoue, il est correct de dire qu'à cette époque, le Rousseau ancêtre des écrits autobiographiques était sous les feux de la rampe.²⁸

(3) *Des théories différentes et des tâtonnements pour un portrait complet de Rousseau*

En vue de la compréhension de Rousseau selon les deux schémas que j'ai analysés ci-dessus et qui m'ont permis d'ordonner les approches, je souhaiterais faire allusion au fait que chacun des deux schémas a suscité des théories

qui s'en distinguaient. Car je pense que, par le fait de toucher à cette thématique, la force de conviction du cadre explicatif pourra être encore plus puissante. Tel qu'il avait été exposé ci-dessus, l'intérêt pour les œuvres de politologie a permis de radicaliser le mouvement pour la liberté et le pouvoir du peuple au Japon, puis de le faire décliner rapidement par la suite, mais il n'a pas permis d'apprécier positivement la pensée politique de Rousseau. En revanche, il se faisait jour un débat critique qui prenait pour objet tout particulièrement son *Contrat social*. Par exemple l'étude de Hozumi Nobushige (1856-1926) était de cette sorte. Hozumi a obtenu le premier titre de docteur en jurisprudence, de plus il occupait la fonction de membre du Sénat, et il a participé à la rédaction du Code civil: il était ainsi connu pour s'être occupé de politique dans la pratique. Hozumi avait défini Rousseau non pas comme le premier, mais comme le dernier penseur du "discours pour le peuple"; et en indiquant le caractère anhistorique de sa pensée ainsi que ses erreurs de logique, il le critiquait avec virulence et le rangeait dans la même catégorie que Hugo Grotius (1583-1645), John Locke (1632-1704) et d'autres qui tenaient des "discours pour le peuple".²⁹

Par la suite, dans les années 1910, l'orientation partielle vers les *Confessions* que l'on voyait surtout chez les littéraires ne signifiait pas qu'il n'y avait pas des écrivains qui avançaient des théories différentes. Par exemple Hayashi Tatsuo (1896-1984), connu comme éditeur de la revue *Pensées* et de *L'encyclopédie du monde*, a relégué les *Confessions* au second plan, et tout en se concentrant sur l'*Emile* comme objet d'analyse, il a défendu une théorie qui tranchait avec celle des autres auteurs qui en faisaient essentiellement une lecture romantique. Pour lui, Rousseau était un "rationaliste" et il tentait de mettre cette idée en évidence.³⁰ Par ailleurs, l'intérêt que Hayashi portait au *Contrat social* était infime, en parfait contraste avec Hozumi.

L'application du cadre des "deux modèles de réception de Rousseau au Japon" que je viens d'analyser ci-dessus est probablement valable jusqu'à avant la guerre ou jusqu'au milieu de la guerre. A l'après-guerre, devant l'arrière-plan d'une perspective globale qui souhaite saisir la pensée de Rousseau comme un ensemble cohérent, la situation change complètement. C'est-à-dire que l'on tente de surmonter les deux cadres rigides du "penseur politique" au sens étroit, et de l'"ancêtre de la littérature autobiographique", et de comprendre Rousseau de manière unifiée.³¹

Celui qui, au Japon, avait la conscience qu'il fallait comprendre de manière unifiée la pensée de Rousseau et qui avait décidé de dresser un portrait complet et original du penseur, était Fukuda Kan'ichi (né en 1923), chargé, après la guerre, de l'histoire des sciences politiques à la faculté de droit de l'université de Tōkyō, et qui a laissé d'importantes traces dans ce domaine. Il est certain que, avant les tentatives de Fukuda, il y avait le groupe de recherche en sciences humaines de l'université de Kyōto autour de Kuwabara Takeo (1904-1988) qui analysa la pensée de Rousseau sous différents angles et dont le fruit fut la publication *Recherches sur Rousseau* (Iwanami, 1951).

Ces recherches avaient récolté des succès par une méthode qui faisait époque et qui était connue sous le nom de "fiches d'usage commun de l'université de Kyōto",³² mais dans cette approche, les douze chercheurs, dont les domaines de spécialisation, l'âge et l'expérience étaient différents, menaient chacun son travail. Or, quand on arrivait au point de savoir comment comprendre la pensée de Rousseau selon un standard cohérent et unique, c'est sans doute à Fukuda en tant que figure-clé qu'il faut rendre hommage. De ce fait, je souhaite analyser, ci-après, la réception par Fukuda en tant qu'il est un chercheur qui se consacre à Rousseau et qui est représentatif pour le Japon d'après-guerre.

La particularité de la réception de Rousseau par Fukuda Kan'ichi

Peu nombreux sont les essais qui ont pris Fukuda Kan'ichi comme objet d'une étude sérieuse. En guise de postface à chacun des dix volumes qui forment les *Œuvres de Fukuda Kan'ichi*, se trouve une explication détaillée écrite par un ancien disciple ou par un collègue, et c'est tout ce dont nous disposons. Or, on a mentionné à quel point ses recherches sur Rousseau étaient significatives, notamment en rapport avec l'histoire des sciences politiques, domaine de spécialisation de Fukuda. Cependant, il n'existe presque aucune tentative qui se penche sur les travaux de Fukuda sous l'angle de l'histoire de la réception de Rousseau au Japon.³³

Tout comme Fukuda lui-même soutenait que Rousseau est un penseur qu'il est impossible de "découper", de la même manière la réflexion de Fukuda sur Rousseau était un travail continu et de longue haleine. La première publication de son mémoire "Les lois naturelles à l'époque mo-

derne en tant que philosophie morale” dans la *Revue du comité scientifique national* date de 1952. Cette année-là, la nouvelle Constitution était déjà rendue publique depuis six ans, et le Traité de paix de San Francisco avec les Etats-Unis était entré en vigueur au mois d’avril; c’est donc l’année où le Japon a fait son premier pas en avant pour devenir graduellement un pays souverain. En comparaison avec cela, le volume *Rousseau* de Fukuda a été publié dans la série “Le patrimoine intellectuel de l’humanité” – série qui avait été planifiée pour célébrer les 70 ans de la maison de publication Kōdansha, précisément au mois de janvier 1986, au moment où le Gouvernement du Premier Ministre Nakasone présentait son “bilan global de la politique d’après-guerre” et faisait avancer des réformes dans différents domaines à l’intérieur du Japon. L’ère de *Shōwa* (1926-1989) touchait à sa fin. Fukuda mentionnait encore de temps à autre Rousseau dans ses écrits et lors de ses cours. Si on l’exprime par un facteur temps, ce travail de réception de la pensée de Rousseau par Fukuda s’étale sur plus de 50 ans. Et quand on accumule les fruits d’une telle recherche, la quantité est également abondante. Même si on met à part *L’introduction à l’histoire de l’établissement des principes de politique à l’époque moderne* (1971) qui correspond au volume 2 des *Œuvres de Fukuda*, on peut dire que Fukuda (ou son éditeur) a ressenti le besoin de consacrer même un volume entier à ses écrits sur Rousseau (qui correspond au volume 6 des *Œuvres de Fukuda*).

(1) *La première occasion de la réception de Rousseau:*

Le jugement analytique par la raison

Quelle était la raison pour laquelle Fukuda avait un intérêt aussi soutenu et vigoureux pour Rousseau? Afin de répondre à cette question, il est indispensable d’analyser à quelle occasion cet intérêt de Fukuda pour Rousseau a débuté. Un moment, sans doute très important, fut l’effondrement de l’empire japonais. A cette époque, Fukuda, qui avait passé par la vie estudiantine à l’école préparatoire de la marine et occupait le rang de lieutenant secondaire, effectuait des tirs sur des appareils ennemis en tant que chef de l’abri de la batterie anti-aérienne, dans une ville de la région du San’in. Et en liaison avec cette circonstance, il y eut encore un deuxième moment. Immédiatement après la défaite, Fukuda, qui était retourné à l’université de Tōkyō avec la volonté ferme de devenir chercheur, faisait face à un thème immense dans lequel il était indispensable d’exceller, à savoir l’histoire des sciences politiques, du maître Nanbara Shigeru (1889-1974). Il est bien connu qu’à

travers leur intérêt pour la philosophie de l'école néo-kantienne, les chercheurs japonais en philosophie et en sciences sociales ont prêté attention à la philosophie d'Immanuel Kant (1724-1804); quant au jeune Fukuda, il est exact de dire que Nanbara était pour lui un homme exemplaire. En effet, Fukuda, qui avait rédigé une explication en guise de postface à *L'Etat et la religion* (1943) de Nanbara, était hautement élogieux au sujet du 3^e chapitre dont il disait que c'était un écrit qui "réorganisait" la philosophie politique de Kant dans sa "relation fondamentale avec la pensée philosophique kantienne dans son ensemble".³⁴ Ainsi, afin d'expliquer la réception de Rousseau par Fukuda, il faut tenir compte de ces deux moments-clés: l'effondrement de l'Etat suite à la défaite, et la rencontre avec l'histoire des sciences politiques de Nanbara.

Fukuda, qui "avait observé l'évolution du Japon militarisé avec une violente indignation et une profonde tristesse", a dû accueillir et garder en mémoire la défaite comme un événement d'une grande portée. Par conséquent, pour le dire d'une manière générale, on peut penser que l'atmosphère de l'affranchissement commençait rapidement et sûrement à s'emparer du peuple japonais. Dans les milieux scientifiques aussi, on pouvait envisager la possibilité de s'affranchir des contraintes. Comme Fukuda lui-même écrivait:

Je pensais que la tâche en tant que chercheur en histoire des sciences politiques dans le Japon d'après-guerre, c'était avant tout d'investiguer librement, [...] à partir du point de vue des théories et concepts allemands qui nous étaient familiers jusqu'à présent, les théories démocratiques modernes.³⁵

Pour lui personnellement, la défaite n'était pas seulement l'affranchissement d'un système centralisé basé sur l'Etat, elle a dû représenter une opportunité, précisément celle de pouvoir se diriger droit en avant vers des recherches scientifiques permettant de dépasser ses maîtres.

Tel que l'indiquait un des disciples de Fukuda, Katō Takashi, quand Fukuda pensait les êtres humains comme des unités qui composent la société politique, ce qui le distinguait de Nanbara qui avait une grande estime pour l'idéalisme allemand, c'est qu'il mettait plus l'accent sur la dimension du sentiment que sur la dimension de la raison.³⁶ Concernant son désir de comprendre la pensée de Rousseau, Fukuda a montré un certain attachement à la "religion civile" dans le *Contrat social*, ce qui est très éloquent. La "religion civile" est un moyen pour conférer, dans la mesure du possible, à l'union d'un Etat légitime – une fois qu'il est bien établi – une dimension

intime, et c'est même un moyen pour faire en sorte que son existence perde éternellement. Cette dimension intime, Rousseau l'appelle "sentimens [sic.] de sociabilité".³⁷ C'est-à-dire que, si, précisément, il y a un fondement sentimental, à savoir que chaque peuple ressent l'union de l'Etat comme une nécessité, cela permettra de soutenir l'Etat qui doit être ce qui ne subit pas de secousse. Fukuda présente l'Etat qui est fondé sur ce genre de "sentimens de sociabilité" comme un "Etat entièrement soutenu de l'intérieur" établi de manière "non contradictoire" par les "volontés" des individus.³⁸ Fukuda pensait de toute façon que lorsque les êtres humains agissent avec suffisamment de volonté, il est nécessaire que le principe qui les pousse à agir atteigne le niveau de leur sensibilité ou de leurs sentiments. En réalité, pour l'exprimer d'une façon condensée, la base de l'appréciation de Rousseau par Fukuda ne se trouve pas dans l'accent que Rousseau met sur les droits du peuple, ni dans sa conception du républicanisme, mais plutôt dans sa violente critique de la raison analytique. Selon Fukuda, une part de la responsabilité du pourquoi "la société humaine, même si elle possède de la jouissance, retourne inmanquablement à un état d'absence de sentiment de plénitude", incombe à la raison analytique. En effet, il dit que ce qui a fait que les relations entre les êtres humains sont devenues difficiles à faire évoluer, et difficiles à mettre en question, c'est "l'énorme puissance de production que la modernité a déclenchée"; et ce qui a permis cet état de fait, c'est la "science moderne"; et ce qui la corrobore, ce sont les "capacités intellectuelles". Or, dit-il, Rousseau vivait à l'époque du "rationalisme éclairé", c'était un penseur qui "fixait une limite à la raison d'un être humain, qui reconnaissait à la sensibilité son droit d'exister, qui a fait haut et fort la propagande des cris poussés par la sentimentalité".³⁹ Pour Fukuda, il fallait prêter attention à Rousseau plus qu'à aucun autre philosophe, car il était un penseur politique qui avait valorisé la dimension sensible, la dimension sentimentale des êtres humains.

(2) *La deuxième occasion de la réception de Rousseau: L'effondrement de l'Etat et la tâche de la reconstruction*

Toutefois, la raison pour laquelle Fukuda portait son attention sur Rousseau, ce n'était pas simplement parce qu'il a pu élaborer, en se basant sur Rousseau qui critiquait la raison analytique et qui accordait de l'importance à la sensibilité humaine, son propre projet d'une histoire des sciences politiques, et en prenant ainsi ses distances vis-à-vis de Nanbara Shigeru. Par la guerre et la

défaite, Fukuda, comme tous ceux qui vivaient à cette époque, avait perdu beaucoup de ses amis et connaissances. Et il a dû voir et entendre que beaucoup de ses compatriotes n'ont pas pu éviter de sacrifier leur vie en obéissant à des lois de la société politique ou à d'autres normes préexistantes, soit de manière consentante, soit avec le calme de la résignation. A Fukuda, qui était témoin de cet effondrement de l'Etat et qui était confronté à la tâche de la reconstruction de cet Etat, Rousseau a dû paraître comme parfaitement propice dans la situation d'un Japon renaissant et promulguant une nouvelle Constitution qui faisait la propagande des "droits souverains du peuple". Pour l'exprimer plus franchement, c'est parce qu'il pensait que les principes pour une nouvelle Constitution du Japon, les sources philosophiques pour ainsi dire, se trouvaient dans Thomas Hobbes (1588-1679), dans Locke et dans Rousseau. Le fait d'évaluer selon quels penseurs il fallait forger les principes de la nouvelle Constitution et établir ces principes, ce travail de réflexion, Fukuda le considérait précisément comme la mission des chercheurs qui doivent diriger les recherches en histoire des sciences politiques. On peut considérer son *Introduction à l'histoire de l'établissement des principes de politique à l'époque moderne* comme une œuvre laborieuse, impliquant toute sa personne et écrite dans le but d'exécuter cette mission. Selon Fukuda, étant donné que l'école "continentale du droit naturel" traditionnelle de Grotius et de Samuel Pufendorf (1632-1694) e.a. a considéré la société politique telle quelle comme une donnée de la nature, leur discours explicatif sur les lois naturelles était simplement une norme extérieure qui avait dégénéré en "principe pour interpréter et donner un fondement au devoir d'obéissance au pouvoir mondain". Et Fukuda insiste sur le fait que, par opposition avec eux, Hobbes, Locke et Rousseau auraient instauré "le principe de composition" selon lequel la société politique se forme par des "activités" que sont les contrats entre les individus. Puis Fukuda mentionne que Rousseau avait critiqué avec insistance, notamment dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), la théorie originelle – qui contenait aussi des idées de Hobbes et de Locke – selon laquelle la sociabilité de l'être humain lui serait donnée par nature, et que Rousseau mettait en évidence que la véritable aliénation des êtres humains qui comporte des inégalités, était basée sur les "activités" humaines.⁴⁰ Et Fukuda note que dans son *Contrat social*, Rousseau aurait également montré "le principe de composition" de la société civile qui se dote de légitimité par les mêmes moyens, à savoir par les "activités" qui doivent guérir l'être humain de cette aliénation.

En cela, il n'y a pas de doute que Fukuda reconnaissait une valeur universelle à la théorie politique de Rousseau. Cependant, Fukuda n'a évidemment pas songé à réaliser au Japon, tel quel, cet Etat dont Rousseau avait fait le projet. Il a plutôt dû penser que ce projet avait un sens en tant que modèle de référence qui permettait de critiquer la manière d'être des Etats existants. En effet, Fukuda constate que Rousseau, tout en disant qu'il admet comme prémisses que "les hommes sont tels qu'ils sont", parachève la théorie de la légitimité tout en mettant continuellement "entre parenthèses" les réflexions anthropologiques dans le travail de construction de sa théorie politique.⁴¹ Bref, sans se poser la question de savoir ce qu'est l'existence humaine, Rousseau a brusquement élaboré le projet théorique d'un Etat légitime. Pour cette raison, on peut penser que la valeur universelle que Fukuda a pu trouver dans Rousseau, pour le dire directement, est plutôt le fait que chaque être humain peut se poser la "question de la légitimité de quelqu'un qui se place hors d'un régime donné, et qui critique ce régime", ainsi que le fait que "c'est mon propre devoir de réaliser un ordre politique qui soit respectueux de la dignité des êtres humains".⁴²

Conclusion

Dans son *Introduction à l'histoire de l'établissement des principes de politique à l'époque moderne*, Fukuda a su faire naître un "paradigme d'interprétation" pour les recherches sur la pensée politique de Rousseau en utilisant principalement le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et le *Contrat social*. Cependant, à son propre avis, le niveau de réflexion sur ces deux œuvres ne lui permettait pas une compréhension suffisante de la pensée de Rousseau. C'est ainsi qu'il s'est attelé à rédiger son *Rousseau* (paru dans la série "Le patrimoine intellectuel de l'humanité" en 1986) afin de peindre le tableau complet de la pensée de Rousseau. Une montagne de difficultés se dressait devant Fukuda voulant peindre ce tableau complet; il était confronté au problème d'une recherche qui se voulait "compréhension unifiante" de Rousseau.

Afin de comprendre Rousseau d'une manière globale – ce Rousseau qui faisait beaucoup de digressions dans ses œuvres et qui parlait beaucoup de lui-même –, Fukuda lui-même reconnaissait qu'il serait efficace d'établir précisément l'existence comme le thème central de l'interprétation, cette

“existence” qui est une “âme immaculée qui ne perdait même pas sa pureté malgré la déchéance de la société”. Mais Fukuda, spécialisé dans l’histoire des sciences politiques, pensait qu’il serait indispensable d’analyser le problème de savoir comment Rousseau avait “abordé la réalité, et comment il l’avait développée dans ses différentes œuvres”. Ainsi Fukuda, selon l’hypothèse que “le thème principal, c’est la diversité”, a étudié le *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (1755) et le *Contrat social* (1762) bien sûr, mais aussi le *Discours sur les sciences et les arts* (1750), *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761) et l’*Emile* (1762) comme étant les œuvres les plus importantes, analysant chacune tout en se référant à son “cadre délimité”, et il a employé les *Confessions* (posthume 1782) et d’autres écrits autobiographiques comme matériau pour expliquer la notion d’“existence”.

Je voudrais clore cette présentation en abordant les points que Fukuda, qui avait donc décidé de peindre ce tableau complet de Rousseau selon l’hypothèse que “le thème principal, c’est la diversité”, avait appris de ce penseur. Tel que je l’avais suggéré auparavant, Fukuda a lui-même des points en commun avec Rousseau qui considère la dimension sensible comme importante. Fukuda, qui était conscient des mêmes problèmes que Rousseau, dès sa première lecture de l’*Emile* en traduction anglaise à l’époque où il était jeune lycéen, semble avoir continué à garder cette conscience tout au long de sa vie.⁴³ Depuis le moment où Fukuda a débuté ses lectures de Rousseau, les temps ont grandement changé; nonobstant ceci, il a poursuivi ses recherches sur la pensée de Rousseau. Quand je dis qu’il a partagé l’avis de Rousseau pour considérer “la dimension sensible” comme importante, ce que Fukuda a appris de Rousseau, n’était pas la “réhabilitation des sentiments” sans restriction. En réalité, la raison pour laquelle nous pouvons éprouver un “profond sentiment de satisfaction”, c’est “parce qu’il y a la maîtrise de soi” – c’est ce thème principal que Fukuda a tiré de la lecture de Rousseau et qui semble l’avoir porté. Ce thème, Fukuda a dû sentir qu’il avait un sens, et cela malgré les changements de son époque, et d’autant plus que, de concert avec le “commerce érigé en idéologie”, les “occasions de s’amuser” se sont multipliées. C’est là-dedans, à mon avis, qu’on trouve la raison qui a motivé Fukuda à se consacrer pendant un demi-siècle à la recherche sur Rousseau.⁴⁴

Notes

- 1 Dans AUBRY, Octave, *Les Pages immortelles de Napoléon*, Paris 1941. Cet énoncé de Napoléon montre clairement qu'il a compris que la pensée de Rousseau avait une grande force d'attraction et la possibilité d'instiguer les gens et de les pousser à s'insurger.
- 2 KOBAYASHI Yoshinori, "Nairan go no Junēbu kyōwakoku to 'shakai keiyaku ron' [La République de Genève après la guerre civile et 'Le Contrat Social']", dans *Seiji shisō gakkai hen, Seiji shisō kenkyū [Compilation du Congrès de pensée politique, Etudes sur la pensée politique]* No.1, mai 2001. Voir en particulier p. 105.
小林淑憲「内乱後のジュネーヴ共和国と『社会契約論』」(政治思想学会編『政治思想研究』第一号、二〇〇一年五月)
- 3 SKINNER, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", dans *History and Theory*, vol.8, no.1 (1969), p.26. Dans le recueil traduit en japonais par HANZAWA Takamaro et KATŌ Takashi, *Qu'est-ce que l'histoire de la pensée? Sens et contexte*. Iwanami shoten, 1990, p.79.
クエンティン・スキナー『思想史とはなにか 意味とコンテクスト』(半澤孝磨、加藤節編訳、岩波書店、一九九〇年)、七九頁
- 4 Par conséquent, je ne partage pas l'avis de Riedel qui met un accent fort sur le fait que les idées des penseurs ont été, au cours de l'histoire de la réception, déformées et comprises de manière détournée de leur sens originel. Je pense plutôt que l'histoire de la réception a la tâche d'expliquer pourquoi et comment ce genre de "distorsions" ou de "compréhensions déformées" eurent lieu. RIEDEL, Manfred, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*. Reclam, Leipzig 1997. Traduction japonaise par TSUNEYOSHI, YONEZAWA et SUGITANI sous le titre *Les distorsions de la pensée de Nietzsche – le drame autour de 100 ans de réception*. Hakusuisha 2000.
マンフレート・リーデル『ニーチェ思想の歪曲受容をめぐる100年のドラマ』(恒吉、米澤、杉谷訳、白水社、二〇〇〇年)
- 5 Le fait qu'on pouvait observer ces deux courants dans la réception de la pensée de Rousseau au Japon avait déjà été avancé, en effet, par HIRAOKA Noboru, *Rusō [Rousseau]* (Chūkō Backs, série: *Les célèbres auteurs du monde*, vol. 36, pp. 55-56), mais je souhaiterais expliquer encore plus concrètement les deux courants mis en relief par Hiraoka.
平岡昇氏『ルソー』(中公バックス 世界の名著シリーズ 第三六巻)
- 6 Le titre "Du contrat social" a été traduit en japonais par 「社会契約論」(*Shakai keiyaku-ron*), et cela étonnamment rapidement, à savoir dès 1927, par KAWAHARA Mankichi 河原万吉 et son équipe de traduction. La première traduction du titre en japonais, 「民約論」(*Min'yaku-ron*), forgée par Nakae Chōmin en 1872, était encore utilisée jusqu'en 1952 (cf. la traduction de NEZU Kenzō 根津憲三, éd. Shunjūsha 春秋社)
- 7 La référence japonaise se trouve dans *Rusō zenshū [Rousseau, Œuvres complètes]*, volume spécial 2, pp. 9-21 à la fin du volume.
『ルソー全集』別巻二、巻末九-二一頁

- 8 J'ai le sentiment que parmi les études qui portent sur la pensée politique au Japon, celles qui ont pour objet la pensée politique de Nakae Chōmin en particulier, sont extrêmement nombreuses. Les ouvrages que j'ai pu consulter à l'occasion de cet article sont listés ci-après; en dehors de ces ouvrages, il y en a encore bien d'autres.
- SASAKI Takeshi, *Seiyō hō seiji shisō no shoki keiju – Nakae Chōmin to Rusō [Les débuts de la réception du Droit occidental et de la Pensée politique – Nakae Chōmin et Rousseau]*, dans ISHII Shirō (dir.) *Nihon kindai hōshi kōgi [Cours sur l'histoire du Droit dans le Japon moderne]*, éd. Seirin shoin shinsha 1972.
- 佐々木毅「西洋法・政治思想の初期継受中江兆民とルソー」、石井紫郎編『日本近代法史講義』（青林書院新社、一九七二年）所収
- OKAWADA Tsunetada, *Chōmin · Rusō [min'yaku ichimei gensei] yakukai [Chōmin, Rousseau, 'Le Contrat social ou Les principes du Droit Politique' – Traduction et Explication]*, dans *Nenpō seijigaku [Rapport annuel des études politiques]*, Iwanami shoten 1975.
- 岡和田常忠「兆民・ルソー「民約一名原政」訳解」（『年報政治学』、岩波書店、一九七五年、所収）
- YONEHARA Ken 米原謙, “L'introduction de la pensée de J.J. Rousseau au Japon – Nakae Chōmin et sa pensée”, dans *Shimonoseki shiritsu-daigaku ronshū [Recueil d'essais de l'université municipale Shimonoseki]* vol.29, no. 3. 1986. Essai rédigé en français.
- 米原謙『下関市立大学論集』第二九卷第三号、所収
- YONEHARA Ken, *Nihon kindai shisō to Nakae Chōmin [La pensée moderne au Japon et Nakae Chōmin]*, Shinhyōron 1986.
- 米原謙『日本近代思想と中江兆民』（新評論、一九八六年）
- IDA Shin'ya, *Nakae Chōmin no Furansu [La France de Nakae Chōmin]*, Iwanami 1987.
- 井田進也『中江兆民のフランス』（岩波書店、一九八七年）
- MIYAMURA Haruo, *Rigakusha Nakae Chōmin [Chōmin, le Philosophe]*, Misuzu shobō 1989.
- 宮村治雄『理学者兆民』（みすず書房、一九八九年）
- YAMADA Hiroo, “Nakae Chōmin [min'yaku kaishaku] no kanbun yaku o megutte [Autour de la traduction en kanbun 'Traduction et interprétation du Contrat social' par NAKAE Chōmin]”, dans *Daigakuin-kenkyū nenpō [Rapport annuel des recherches universitaires]* de Chūō daigaku, numéro 20, 1991.
- 山田博雄「中江兆民『民約訳解』の漢文訳をめぐる」（中央大学の『大学院研究年報』第二〇号、一九九一年、所収）
- MIYAMURA Haruo, *Kaikoku keiken no shisōshi [Histoire de la pensée autour du vécu de l'ouverture du pays]*, Tōkyō daigaku shuppan-kai 1996.
- 宮村治雄『開国経験の思想史』（東京大学出版会、一九九六年）
- ASUKAI Masamichi, *Nakae Chōmin*, Yoshikawa kōbunkan 1999.
- 飛鳥井雅道『中江兆民』（吉川弘文館、一九九九年）
- MATSUNAGA Shōzō, *Fukuzawa Yukichi to Nakae Chōmin [Fukuzawa Yukichi et Nakae Chōmin]*, Chūō shinsho 2001.
- 松永昌三『福沢諭吉と中江兆民』（中公新書、二〇〇一年）

- MIYAMURA Haruo, “‘Tōyō no Rusō’: Sakuin Chōmin soshite Toruko, Chōsen, Chūgoku [Redécouvrir ‘le Rousseau de l’Orient’: Chōmin et la réception de Rousseau en Turquie, Corée et Chine]”, dans la revue *Pensées* no.932, déc.2001.
- 宮村治雄「『東洋のルソー』 索隠兆民そしてトルコ・朝鮮・中国」（『思想』九三二号、二〇〇一年一二月、所収）
- 9 ASUKAI Masamichi, *Nakae Chōmin*, op.cit.1999, pp. 84-87.
飛鳥井雅道『中江兆民』（吉川弘文館、一九九九年）
- 10 Il y a différentes théories quant aux nombres d’élèves de l’Ecole des études françaises. Je ne dispose pas de sources pour décider laquelle de ces théories est valide. A cet endroit, je me conforme aux “Rapports annuels du Ministère de l’éducation” que Miyamura Haruo donne comme témoignage. *Chōmin, le philosophe*, op. cit. 1989, page 182.
- 11 IDA Shin’ya, *La France de Nakae Chōmin*, op.cit. 1987, est très détaillé sur la nature des critiques adressées à Rousseau de la part d’Acollas et de son disciple Sigismond Lacroix.
- 12 En ce qui concerne les manuels utilisés à l’Ecole des études françaises, voir *Chōmin, le philosophe*, op. cit. 1989, pp.222-227.
- 13 Comme texte de réflexion sur les divergences et convergences entre le Contrat social et le Contrat social – traduction et explication, voir MIYAMURA Haruo, op.cit *Kaikoku keiken no shisōshi* (Histoire de la pensée autour du vécu de l’ouverture du pays) (1996), en particulier pp.104-125.
- 14 Au sujet de cette question, je me suis référé aux idées de Ida Shin’ya.
Selon Ida, on peut supposer que Chōmin avait fait ce choix du *kanbun* en tant qu’intellectuel, “afin de permettre qu’un certain nombre de personnes, même si elles sont peu nombreuses, puissent saisir, dans la mesure du possible, correctement la pensée de Rousseau et sa propre pensée à lui”, ne cherchant pas à atteindre un public large par des phrases simples.
- 15 En japonais dans *Les œuvres complètes de Nakae Chōmin*, vol.14, pp.76-77.
- 16 En japonais dans IDA Shin’ya, *La France de Nakae Chōmin*, p.380.
- 17 En japonais dans *Les œuvres complètes de Nakae Chōmin*, vol. spécial, p.465.
- 18 En japonais dans MIYAMURA Haruo, *Histoire de la pensée autour du vécu de l’ouverture du pays*, op.cit 1996, pp.119-122.
- 19 En japonais dans *Les œuvres complètes de Nakae Chōmin*, vol. spécial, p.471.
- 20 En japonais dans *Les œuvres complètes de Nakae Chōmin*, vol.8, p.3.
- 21 Selon Ida Shin’ya, le contenu de la “Petite biographie de Rousseau”, insérée dans *La France pendant les deux siècles avant la Révolution* (1886) de Chōmin, correspond précisément à un abrégé qui se trouve dans *L’Histoire de France* d’Henri Martin et dont Chōmin s’est apparemment servi comme texte de base. Dans IDA, *La France de Nakae Chōmin*, op. cit. 1987, page 8.
- 22 Voir la traduction de INOUE Gian dans l’édition de poche Iwanami (en 3 volumes), vol.1, pp.8-9. La traduction abrégée de Ōgai est éditée dans *Ōgai zenshū [Œuvres complètes d’Ōgai]*, vol.2, pp.63-115.
岩波文庫版・井上戯庵訳『懺悔録』、上巻八-九頁
『鷗外全集』第二巻（六三-一一五頁）
- 23 Un des écrits qui thématisent les relations d’influence est *Tōson to Furansu shisō [Tōson et la pensée française]* de KOIKE Ken’ichi (Ōfū, 1999, pp.61-76). Koike considère que

- “l’influence” de Rousseau sur Tōson ne se situe pas dans les domaines littéraire, philosophique ou éducatif, ni même dans la pensée sociale, mais concerne la voie autobiographique que Rousseau avait adoptée et par laquelle il avait continuellement avancé.
- 小池健一「藤村とフランス思想」、島崎藤村学会編『論集島崎藤村』(おうふう、平成十一年)、六一-七六頁
- 24 Traduction japonaise des *Confessions* par INOUE, vol.3, pp.1061-1063.
井上訳『懺悔録』、下巻一〇六一-一〇六三頁
- 25 En japonais dans *Les œuvres complètes de Tōson*, vol. spécial, Chikuma shobō 1951, pp.802-864.
藤村全集』別巻(筑摩書房、昭和四六年)、八〇二-八六四頁
- 26 MATSUO Takayoshi, *Taishō demokurashī no kenkyū* [Recherches sur la démocratie de l'époque Taishō], Aoki shoten 1968, p.277.
松尾尊兌『大正デモクラシーの研究』(青木書店、一九六八年)、二七七頁
- 27 L'incident de lèse-majesté: En 1911, Kōtoku Shūsui et des membres du parti socialiste ainsi que des anarchistes, en tout 26 personnes, ont été accusées d'avoir planifié un attentat contre l'empereur Meiji. 12 personnes ont été condamnées à mort, dont Kōtoku. En réalité, Kōtoku avait participé aux réunions de concertation, toutefois, son implication dans la fabrication d'explosifs et dans l'exécution concrète du plan peut être considérée comme peu probable.
- 28 Dans la revue *Le Japon et les Japonais* du 1er juin 1912, Miyake Setsurei écrit comme ci-après, mais je le cite d'après l'écrit de Matsuo: “Le contrat social naît à l'époque de Louis XIV, et il est appliqué du 16e siècle à la première moitié du 19e siècle où il n'est plus utilisé; tout comme la torpille qui explose dans l'eau, ce qui en reste n'a plus aucune force. Même si auparavant le contrat social a fait couler de nombreux gouvernements au fond de la mer, il ne pourra pas faire chavirer ceux qui forgent le gouvernement constitutionnel. [...] Les *Confessions* de Rousseau continuent à être lues aujourd'hui, et même avec intérêt. Et grâce à cette lecture, on peut évaluer si Rousseau et sa pensée sont encore vivants à travers ses Confessions, ou bien si Rousseau n'est plus vivant et si c'est seulement en tant que matériau de réflexion qu'il survivra. Rousseau est dans la mémoire des gens comme rien d'autre qu'un auteur qui a provoqué des révolutions et qui a infligé des dommages à de nombreuses personnes. Pourtant, le fait qu'on lit aujourd'hui des mémoires banales et qui évoquent des petits incidents insignifiants, et qu'on les lit même avec délectation, c'est de notre temps; et les changements de même, ne sont pas extraordinaires aujourd'hui, hélas.”
- Dans MATSUO Takayoshi, *Taishō demokurashī no kenkyū* [Recherches sur la démocratie de l'époque Taishō], op.cit. 1968, pp.277-278.
松尾尊兌『大正デモクラシーの研究』(青木書店、一九六八年)、二七七-二七八頁
- 三宅雪嶺、雑誌『日本及び日本人』一九一二年六月一日号
- 29 Dans *Hōritsu shinka ronsō dai issatsu, Shinken-setsu to min'yaku-setsu* [Recueil d'essais sur l'évolution du droit, 1er vol. La théorie du droit divin et la théorie du contrat social], Iwanami shoten 1928, pp.137 et 169-193.
『法律進化論叢第一冊 神権説と民約説』(岩波書店、一九二八年)

- 30 *Hayashi Tatsuo chosaku shū 2, Seishin-shi e no tankyū [Recueil 2 des œuvres de Hayashi Tatsuo: Investigations pour une histoire de l'esprit]*, Heibonsha 1971 (première édition 1936) pp.7-9.
『林達夫著作集2 精神史への探求』(平凡社、一九七一年、ただし初出は一九三六年)、七-九頁
- 31 La tendance à “comprendre” la pensée de Rousseau comme une œuvre “consistante”, était déjà présente dans les recherches pionnières de Gustave Lanson (1857-1934), célèbre pour son histoire de la littérature française, et dans celles d’Ernst Cassirer (1874-1945), connu comme philosophe de l’école néo-kantienne. Et l’accomplissement de ces recherches est, il va sans dire, *La transparence et l’obstacle* (1957) de la main de Jean Starobinski de l’université de Genève.
- 32 Le système des fiches de Kyōdai (Université de Kyōto): Kuwabara et les membres de son équipe impliqués dans la recherche sur Rousseau avaient, chacun, rempli des fiches avec les résultats des recherches et les points intéressants relevés. Ces fiches étaient ensuite accessibles à tous les autres chercheurs qui pouvaient ainsi enrichir leurs propres recherches.
- 33 Il n’y a probablement qu’un seul texte qui fait bien le tour de la compréhension de Rousseau par Fukuda, c’est “Kaisetsu [Explication]” de YOSHIOKA Tomoya dans les *Œuvres de Fukuda*, à la fin du vol.6. Toutefois, même l’explication de Yoshioka diffère de l’intérêt que je porte à Rousseau, à savoir qu’il n’adopte pas le point de vue de l’histoire de la réception.
吉岡知哉「解説」、福田歙一『著作集』第六卷巻末に所収
- 34 Dans *Nanbara Shigeru, Œuvres réunies*, vol.1, *Kokka to shūkyō [L’Etat et la religion]* (1943), p.395.
『南原繁著作集第一巻 国家と宗教』、三九五頁
- 35 Dans FUKUDA, *Rusō [Rousseau]*, 1986, page 19.
福田歙一『ルソー』、一九頁
- 36 Dans FUKUDA, *Chosaku shū [Œuvres réunies]*, vol.2, p.412.
福田歙一『著作集』第二巻、四一二頁
- 37 *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, éd. publiée sous la direction de B.Gagnebin et M.Raymond, Paris, Gallimard, t.III., pp.468-469.
- 38 Dans FUKUDA, *Kindai seiji genri seiritsushi josetsu [L’introduction à l’histoire de l’établissement des principes de politique à l’époque moderne]* (1971), p.309.
福田歙一『近代政治原理成立史序説』、三〇九頁
- 39 Dans FUKUDA, *Chosaku shū [Œuvres réunies]*, vol.6, pp.199-200.
福田歙一『著作集』第六巻、一九九-二〇〇頁
- 40 Voir le chap.4 dans FUKUDA, op.cit. (1971).
- 41 Dans FUKUDA, op.cit. (1971), p.351.
- 42 Dans FUKUDA, op.cit. (1971), pp.402-403.
- 43 Voir dans FUKUDA, *Chosaku shū [Œuvres réunies]*, vol.6, “Rusō to deatta koro [A l’époque de ma rencontre avec Rousseau]” (1986).
福田歙一『著作集』第六巻、「ルソーと出会った頃」
- 44 Au moment où je préparais cet article, j’ai pu rencontrer le Prof. Fukuda Kan’ichi à son domicile le 22 mars 2003, grâce à l’aimable entremise du Prof. Katō Takashi

(actuellement Administrateur général de l'université Seikei), et le fait d'avoir pu m'entretenir et poser des questions au Prof. Fukuda fut un immense plaisir pour moi. Le Prof. Fukuda a bien voulu répondre de manière aimable et sérieuse à chacune de mes questions, même les plus maladroitement, mais je crains n'avoir pas su suffisamment faire fructifier cette opportunité d'interview. Je voudrais profiter de cette occasion pour présenter mes hommages au Professeur Fukuda et au Professeur Katō, et je tiens à remercier le Professeur Fukuda et son épouse, Madame Fukuda Ryōko, de m'avoir accueilli si chaleureusement à leur domicile.