

Congrès AFSP 2013

Section Thématique n° 61

Quelle place pour le comparatisme en histoire des idées politiques et en théorie politique ?

Inenaga Yusuke
École Pratique des Hautes Études / GSRL-CNRS
yuienaga@gmail.com

La confusion entre l'État et la religion au XIX^e siècle :
étude comparative des conceptions de la souveraineté monarchique
en France et au Japon

Introduction

Cet exposé est orienté vers l'analyse textuelle de la forte homogénéité de l'intégrité morale, en tant que fondement du régime monarchique, afin d'appréhender la trajectoire sociale des récepteurs des idées politiques françaises au Japon. Je me consacre à l'articulation ambivalente qui relie État à Religion au XIX^e siècle, dans une approche comparative du concept de souveraineté.

Beaucoup se demandent pourquoi le Japon a été le premier pays non occidental à avoir réussi une transformation autonome en État « moderne » au XIX^e siècle. Deux questions essentielles et indissociables se posent sur le plan de l'analyse historique comparative : pourquoi comparer discours politiques français et japonais ? Comment procéder à cette comparaison ? Ces questions sont d'autant plus importantes qu'elles concernent le regard épistémologique et méthodologique de l'approche comparative de la sociologie politique.

Malgré l'éloignement des codes culturels, cette recherche comparative propose d'entrer dans une meilleure compréhension des univers mentaux propres aux deux pays au niveau de la relation entre l'État et les religions. Les sociétés française et japonaise ont en effet hérité du Moyen Âge¹ une population nombreuse, majoritairement agraire, catholique d'un côté, syncrétique de l'autre (néo-confucianiste, shintoïste et bouddhiste). Plusieurs études des années 1970 ont

¹ Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1997 (1940), p. 611. D'après ses réflexions comparatistes, le respect à l'égard du suzerain féodal peut être considéré comme une des origines de l'attitude morale et quasi-religieuse des sujets impériaux.

exploré la sociologie historique comparée² en prenant pour objet les pays occidentaux et le Japon. Les recherches récentes, toutefois, restent relativement rares, malgré l'intérêt d'une telle démarche pour la compréhension du contexte de la modernisation et de la démocratisation de l'espace politique. Il semble à cet égard que la configuration des normes établies par les institutions connaisse des évolutions comparables, sous l'effet des rapports de représentation qui s'instaurent entre morale et croyance dominantes, et régime politique. Cet exposé s'efforce d'aller au-delà des études américaines de sociologie historique (R. Bendix, B. Moore, T. Skocpol, C. Tilly, notamment), en s'attardant sur les champs transnationaux, dans les domaines culturel et intellectuel. Le recours à l'étude comparative permet d'examiner non seulement des rapports d'intimité ou de similitude entre les différents pays, mais aussi les évolutions non-linéaires entre diverses socio-histoires qui s'inscrivent dans une perspective dynamique.

En introduisant l'approche comparative dans la théorie politique et l'histoire des idées politique, je partirai de l'hypothèse selon laquelle, dans les relations de nature intellectuelle et culturelle, sous les monarchies constitutionnelles française et japonaise, les sujets intériorisent des normes d'inhibition éthico-religieuse, de soumission volontaire à l'autorité royale et d'incitation au service de la Patrie, fondées sur une religion d'État. Malgré leur richesse, les études en sociologie de l'État n'approfondissent sans doute pas suffisamment le rapport entre codes culturels et juridiques, ni la question de la séparation entre religieux et politique, fondement même de leur différenciation³. Par conséquent, cette méthode sociologique, axée sur la vitalité du religieux à l'intérieur de la sphère publique et sur la restauration du pouvoir royal, pourrait nous permettre d'étudier les distances qui séparent la monarchie constitutionnelle de la république, au XIX^e siècle.

Cet exposé analysera l'importation au Japon des concepts français de démocratie et de souveraineté, telle qu'elle se met en place dans une relation entre le régime politique et les normes quasi-religieuses touchant aux interprétations et aux usages, stratégiques ou conceptuels, dont les textes français avaient fait l'objet. Je mets l'accent sur la période 1880-90, considérée comme celle du processus d'intériorisation de la conception de la souveraineté monarchique, pour éclairer les conditions de construction de l'État moderne dans les civilisations asiatiques. Soulignant l'intérêt que présente l'étude de la médiation intellectuelle entre les deux pays, cette étude se développera à partir de trois grands terrains d'analyse qui occupent la pensée de deux précurseurs.

² Daniel-Louis Seiler, *La méthode comparative en science politique*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 160-161 et Yves Déloye, *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, « Repères », 2007 (1997), p. 21 et 25.

³ Pierre Birnbaum, « Défense de l'État "fort" : Réflexions sur la place du religieux en France et aux États-Unis », in *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 562.

Le premier terrain s'attachera à la question de la démocratie. Pour saisir la nature de la mutation de l'espace politique, je me pencherai sur les discours de Nakae Chômin (1847-1901), traducteur du *Contrat social* en 1882. Cette publication a fortement influencé le Mouvement des Droits du Peuple et de la Liberté (Jiyû minken undô), qui se développe dans les années 1870-80. Il s'agira notamment de mobiliser la traduction de *La morale dans la Démocratie* de Jules Barni, considéré comme le maître spirituel de Léon Gambetta, que Nakae publie en 1887 pour éclairer la nature de sa mission régénératrice.

Le deuxième terrain permettra d'examiner le contre-feu au brûlot intellectuel de Nakae que constitue l'unité nationale menacée par l'ensemble des hérésies touchant le Souverain. Cette étude s'appuiera sur le travail de Kuga Katsunan (1857-1907), journaliste et traducteur, en 1885, de l'*Étude sur la souveraineté* de Joseph de Maistre : cette traduction est à la fois considérée comme une réaction contre l'importation des idées rousseauistes au sein du Mouvement des Droits du Peuple et de la Liberté, et comme une tentative visant le renforcement du lien entre l'État et l'autorité religieuse qui mène au nationalisme de l'ère Meiji.

Dans la troisième partie, j'expliquerai que les concepts de démocratie et de souveraineté, importés au Japon, ne se sont réduits, dans leur transposition, ni à un cheminement unique, ni au simple passage du traditionnel au moderne ni, non plus, à un programme marqué par la passivité face au processus d'occidentalisation. Il existe un large éventail de modifications possibles des concepts occidentaux dans l'expérience du Japon moderne.

I / Une démocratisation du régime politique : l'intériorisation de la « liberté morale »

Boursier du gouvernement japonais, Nakae Chômin séjourne à Lyon et Paris pendant deux ans et demi, de janvier 1872 à juin 1874. Il y étudie l'histoire, la philosophie, la littérature et le droit français. À son retour au Japon, il écrit de nombreux articles sur la situation politique japonaise afin de faire progresser la démocratisation de l'espace politique au sein du Mouvement des Droits du Peuple et de la Liberté. Depuis 1882, il est éditeur du journal officiel *Liberté*, organe du parti libéral fondé l'année précédente. Quinze ans après la chute du régime Tokugawa, traducteur de Jean-Jacques Rousseau, il prend part aux mouvements libéraux⁴.

Nakae Chômin traduit plusieurs ouvrages français. Je citerai notamment sa traduction de 1887 de *La morale dans la Démocratie* (*Minshu-koku no dôtoku*) de Jules Barni et un texte d'éducation politique, *Le réveil du Tiers État* (*Heimin*

⁴ Watanabe Hiroshi, *Nihon seiji shisô-shi, 17-19 seiki* (Histoire des idées politiques du Japon, 1600-1901), Tokyo, University of Tokyo Press, 2010, p. 454.

no mesamasi) paru la même année. Dans ses livres, il esquisse de futures institutions politiques – entre autres une Constitution du grand empire du Japon (1889) et une Assemblée impériale (1890) – et il promeut l’extension du droit de vote. Les deux ouvrages sont lus par les militants libéraux.

Quant au rôle de médiateur de Nakae Chômin, je propose une réflexion sur sa manière d’interpréter la « liberté morale » sous la III^e République, c’est-à-dire sur sa pensée de la morale républicaine à laquelle il applique les antiques conceptions chinoises confucéennes.

Toutefois, lorsque Nakae Chômin vise à importer le concept français de liberté politique au Japon⁵, malgré la différence entre les processus électoraux français et japonais, il tente en réalité d’explorer ce concept qu’il identifie au sein de la position républicaine : « La liberté politique consiste en la liberté d’agir, elle renferme tout ce qui nous fait agir par rapport à nous-mêmes comme par rapport aux autres⁶ ». Le décalage temporel et culturel entre les deux pays explique une différence d’expansion du corps électoral : suffrage universel masculin en France (1848) et suffrage censitaire au Japon (1890). Cependant, après avoir pris conscience de ce décalage, il s’efforce d’encourager la formation d’une morale du peuple pour préparer l’accès au processus législatif. S’il considère la liberté morale comme une des composantes de la liberté politique, il entend réfléchir sur la mutation de la souveraineté nationale dans l’esprit des révolutionnaires⁷, afin de faire progresser la démocratisation de l’espace politique.

Dans sa traduction de *La morale dans la Démocratie*, Nakae Chômin explique :

« [La démocratie moderne] ne pourra éviter ces vices et se montrer ce qu’elle doit être, qu’à la condition de se donner pour base des mœurs conformes à ses vrais principes, c’est-à-dire, en un mot, de s’appuyer sur la morale. Sans la morale, en effet, et sans les mœurs qu’elle exige, il n’y a pas de véritable et solide démocratie. [...] Qu’est-ce que la morale ? C’est, comme son nom même l’indique, la *règle des mœurs*, c’est-à-dire la loi ou l’ensemble des lois d’après lesquelles *nous devons* nous conduire pour *bien agir*, pour *faire le bien*⁸. » (souligné par Jules Barni)

⁵ Selon Bertrand Badie, dans le contexte du Meiji, la fonction de l’importateur d’un système de pensée et d’action venu d’ailleurs est comparable à celle observée dans les mondes musulman et indien, notamment de manière active au processus d’occidentalisation (Bertrand Badie, *L’État importé. L’occidentalisation de l’ordre politique*, Paris, « L’espace du politique », Fayard, 1992, p. 165-167).

⁶ Nakae Chômin, « Idées sur la société » (*Shasetsu*, in *Tôyô jiyû shinbun*, n° 1, 18 mars 1881), in Yves-Marie Allieux (éd.), *Cent ans de pensée au Japon*, tome 2, Arles, P. Picquier, 1996, p. 29.

⁷ Lucien Jaume, « Unité et pluralité : la souveraineté révolutionnaire et son héritage », in *The Tocqueville Review-La Revue Tocqueville*, vol. 19, n° 2, 1998, p. 69-75.

⁸ Jules Barni, *La morale dans la démocratie*, Paris, Kiné, 1992 (1868), p. 33 ; voir l’édition japonaise, Nakae Chômin, *Minshu-koku no dôtoku* (1887), in *Œuvres complètes de Chômin Nakae*, tome 8, Tokyo, Iwanami-shoten, 1984, p. 277. Pour le traduire, Nakae Chômin utilise *La morale dans la démocratie*, Paris, Germer-Baillière, 1868.

Nakae Chômin partage une des idées de Jules Barni, qui applique directement la morale à la politique – le « self-gouvernement ». Il interprète sa conception d'un « ensemble des devoirs et des vertus que la morale nous prescrit par rapport à cette forme nécessaire de la société humaine⁹ », pour l'inscrire dans les civilisations asiatiques.

« La liberté morale consiste à développer parfaitement et sans réserve aucune notre esprit et nos pensées sans subir quelque contrainte extérieure que ce soit : c'est exactement cet esprit unique, large, ferme et libre de toute contrainte dont parlaient les Anciens, et qui participe à la fois du sens des devoirs (*gi*, chinois : *yi*) et de la Voie (*Dô*, chinois : *Dao*). À considérer les choses à l'intérieur de nous-mêmes, il n'y a nulle honte à éprouver et un examen de conscience nous apprendra que c'est en cela que réside l'honnêteté¹⁰. »

Il applique sa connaissance des classiques chinois à la notion française de liberté morale permettant de parvenir à l'esprit de révolte vis-à-vis de l'autorité transcendante¹¹. Dans la mesure où les principes transcendants édictent des normes – la loyauté, la piété filiale et le respect des Supérieurs –, comment retenir les individus qui, au nom de la liberté morale, s'éloignent de la souveraineté à l'époque de la construction de l'unité nationale du Japon ? Dans ce contexte, il est utile d'analyser le rôle de médiateur de Nakae pour comprendre l'émergence d'un concept asiatique de souveraineté au sein du régime constitutionnel japonais.

De fait, dans sa traduction, Nakae Chômin a supprimé, sans justification, des fragments de Jules Barni qui posaient l'indépendance de la morale individualiste¹². En outre, lorsque Jules Barni affirme que « la politique et la morale ne sont pas absolument identiques » et que la confusion de ces domaines a été l'erreur des républiques, Nakae Chômin ne suit pas scrupuleusement le principe rationnel que la raison assigne à l'État, et il ne partage pas non plus les « mœurs républicaines¹³ » de Jules Barni, malgré ses revendications des droits du peuple et son appel à la liberté. Il abandonne ainsi un modèle laïque de liberté morale :

⁹ *Ibid.*, p. 107. En revanche, Nakae Chômin ne traduit pas cette phrase que Jules Barni écrit dans la « septième leçon : la morale dans l'État ». Il est possible que Nakae Chômin fasse attention à la censure.

¹⁰ Nakae Chômin, « Idées sur la société » (*Shasetsu*, 1881), *op. cit.*, p. 28-29.

¹¹ Yonehara Ken, *Nihon kindai shisô to Nakae Chômin (L'idée du Japon moderne et Nakae Chômin)*, Tokyo, Shinhyôron-sha, 1986, p. 130-131 et Ida Shinya, *Nakae Chômin no Furanse (France de Nakae Chômin)*, Tokyo, Iwanami-shoten, 2000 (1987), p. 318-319.

¹² Quant à la relation entre l'individualisme républicain et la liberté politique de Jules Barni, voir Sudhir Hazareesingh, « Neo-Kantian moralist and activist : Jules Barni and the establishment of the municipalist republic », in *Intellectual founders of the Republic : five studies in nineteenth-century French Republican political thought*, Oxford, Oxford university press, 2004, p. 243-245.

¹³ Mireille Gueissaz, « Jules Barni (1818-1878) ou l'entreprise démopédique d'un philosophe républicain moraliste et libre-penseur », Collectif, *Les bonnes mœurs*, Paris, PUF, 1994, p. 228-229.

« La morale est, dans ses bases, indépendante de toute métaphysique, c'est-à-dire de tout système sur l'âme et sur Dieu. [...] Je ne veux pas dire que la morale soit sans lien aucun avec la métaphysique : la raison qui nous dicte nos devoirs a sans doute elle-même un principe supérieur, où il est légitime de rattacher la morale. [...] À plus forte raison est-elle indépendante de tout dogme théologique et de tout culte¹⁴. »

À la différence de la position républicaine française, étrangère à tout dogme théologique et à tout culte, Nakae Chômin désire maintenir une « morale métaphysique », susceptible de consolider le régime constitutionnel en suivant les idées confucéennes. Il est profondément influencé par la sensibilité morale des classiques chinois et par une vision utopique, qui proviennent toutes deux du confucianisme et du taoïsme¹⁵. Si, pour comprendre la notion française de liberté morale, il se réfère à la notion chinoise de « Souffle de la Vigueur » (kouzen no ki) chez Mencius (Môshi), il attend que les mêmes normes forment une capacité civique liant le comportement politique et la morale du peuple¹⁶.

« En tant que souffle, c'est la chose la plus vaste et la plus résistante qui soit ; nourri de droiture, sans être lésé, il emplit tout l'espace entre le ciel et la terre. C'est le souffle qui accorde à la Voie la Justice. Sans lui, tout languit. C'est le produit d'actions morales accumulées, qui ne saurait être capté par des actes isolés. Il s'étiolé s'il y a des choses qui heurtent la conscience dans notre conduite¹⁷. »

Bien que les classiques chinois définissent les normes féodales qui lient le suzerain et ses féaux, on peut se demander, pour dégager une fonction constructive de ces normes, si Nakae Chômin croise les idées de la liberté morale confucéenne et les idées révolutionnaires dans son difficile projet de démocratisation de l'espace politique.

Ainsi, lorsqu'il souligne l'étroite relation entre régime politique et morale quasi-religieuse, on peut en déduire que les normes féodales de l'Orient peuvent soutenir l'établissement d'un régime constitutionnel au Japon. De plus, lorsqu'il évoque la formation du « peuple libre », il pense à la réunion des individus au sein d'une même communauté. Dans ce contexte, il semble que Nakae Chômin souhaite inscrire la formation des capacités politico-morales des individus dans le cadre protecteur de la liberté qu'offre le gouvernement des lois, vu comme expression directe de la souveraineté monarchique. Une unité mystique intégrale entre la Voie et la Justice, ainsi qu'une production des actions morales fondatrices seront les attributs de la souveraineté monarchique placée en la personne du représentant du Ciel. Prenant en considération deux types de morale – la morale

¹⁴ Jules Barni, *La morale dans la démocratie*, op. cit., p. 36-37 ; voir l'édition japonaise, p. 277.

¹⁵ Asukai Masamichi, *Nakae Chômin*, Tokyo, Yoshikawa kô-bunkan, 1999, p. 21, 122 et 132.

¹⁶ Yonehara Ken, *Nihon kidai shisô to Nakae Chômin (L'idée du Japon moderne et Nakae Chômin)*, op. cit., p. 180-182.

¹⁷ Mencius, « Livre 2A Les Questions de Gongsun Chou (*Gongsun Chou zhangju, shang*), Phrases et paragraphes commençant par Gongsun Chou, haut », in *Mencius*, Paris, Payot / Rivages, 2008 (2003), p. 78.

républicaine et la morale confucéenne – il entend élaborer une morale du peuple qui soutienne le régime constitutionnel. L'originalité de sa pensée réside ainsi dans la définition d'une notion « moderne » qui intégrerait les forces individuelles au pouvoir législatif : pour lui, la liberté morale est inséparable de la politique démocratique.

II / Différenciation entre l'État et l'autorité religieuse pour renforcer la « force morale »

Depuis les années 1880, un des plus fervents partisans du nationalisme, Kuga Katsunan, propose « de conserver et de développer la capacité et la force propres au caractère national¹⁸ ». Il s'efforce de consolider, de manière constructive et saine, l'unité nationale autour de la famille impériale¹⁹. Ce recentrage de valeurs particulières tend à conduire le régime constitutionnel à la différenciation entre l'action de l'État et l'autorité religieuse.

Kuga Katsunan est directeur du journal du Japon (*Nihon*), consacré aux questions politiques nationales. Attaché à la théorie du droit occidental et bon connaisseur du français, il se réfère aux ouvrages français, comme ceux de Maurice Blok et de Paul Leroy-Beaulieu²⁰. Sa réflexion sur la politique du temps a grandement influencé les nationalistes²¹. Après avoir traduit en 1885 l'*Étude sur la souveraineté* (1794) du père des idéologues monarchistes, Joseph de Maistre²², il démissionne de sa fonction de chef de bureau du Journal Officiel en raison de son opposition à la politique qui a fait progresser l'« occidentalisation du Japon ». Selon sa pensée, d'essence nationaliste, l'assimilation des idées occidentales n'est pas, dans ces conditions, satisfaisante et apparaît comme le résultat de l'arrogance occidentale, qu'il faut extirper des territoires nationaux.

¹⁸ Kuga Katsunan, « Kinji-sei-ronkô » (Réflexions sur la politique actuelle, 1890), in *Réflexions sur la politique actuelle (Kinji-sei-ronkô)*, Tokyo, Iwanami shoten, 2001, p. 82.

¹⁹ Maruyama Masao, « Kuga Katsunan : Hito to shiso » (Kuga Katsunan : un personnage et sa pensée, 1947), in *Senchû to sengo no aida : 1939-1957 (Entre guerre et après-guerre : 1939-1957)*, Tokyo, Misuzu shôbo, 1976, p. 281 et 285.

²⁰ Miyamura Haruo, *Kaikoku keiken no shisô-shi : Chômin to Jidai-seisin (Histoire des idées et des expériences sur une ouverture du pays : Chômin et l'esprit du temps)*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1996, p. 206-209. Les hommes d'État et les intellectuels, y compris Nakae Chômin, se réfèrent au *Dictionnaire général de la politique* (1863-1864) de Maurice Blok pour comprendre systématiquement les institutions de l'État moderne (Matsuda Kôichirô, *Kuga Katsunan : Jiyû ni kôron wo daihyô su (Kuga Katsunan : représenter librement l'opinion publique)*, Tokyo, Mineruva shobô, 2008, p. 110).

²¹ Matsumoto San'nosuke, *Meiji-shisô niokeru dentô to kindai (La tradition et la modernité dans la pensée de Meiji)*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1996, p. 126.

²² Kuga Katsunan s'efforce de traduire fidèlement l'*Étude sur la souveraineté* et a tenté d'expliquer des notions occidentales que les Japonais ont des difficultés à comprendre. Pour les traduire, il utilise *Œuvre inédites du comte Joseph de Maistre (Mélanges)*, publiées par le comte Charles de Maistre (Vaton Frères, Paris, 1870). De plus, il indique sa référence à la *Correspondance diplomatique* (1860) dans le dernier chapitre de son ouvrage « Kinji-sei-ronkô » (Réflexions sur la politique actuelle, 1890).

En revanche, sa conception conservatrice de la tradition se fait paradoxalement la médiatrice des idées occidentales, car l'adaptation au Japon de l'*Étude sur la souveraineté* nous montre, tout comme la pensée de Nakae Chômin, que les intellectuels, en appliquant les connaissances confucéennes aux traductions, ne peuvent plus ignorer les valeurs occidentales. De fait, l'objectif de la traduction de l'ouvrage maistrien est à la fois d'affronter l'idée démocratique et de suggérer des apports au projet d'institution de la Constitution du grand Empire du Japon, placé sous la direction du premier Premier ministre Itô Hirobumi.

Tout comme Joseph de Maistre, à l'opposé de la mission régénératrice rousseauiste, Kuga Katsunan refuse à l'évidence la stimulation générale des forces individuelles propres aux époques révolutionnaires ou créatrices où les individus se recherchent et se rassemblent : « La politique nationale est conditionnée par l'unité nationale. [Mais, au moment de la Révolution française] l'esprit national de la France, c'est-à-dire l'amour de la patrie française, passe les limites et se corrompt pour devenir, peu à peu, un *esprit a-national*²³ » (souligné par nous). Pour lui, comme pour de Maistre, la Révolution française se définit comme « satanique », car « le principe de la Révolution française heurte de front les lois éternelles de la nature²⁴ ». Dans son approche, il se félicite de l'existence de l'« esprit national » hérité de la tradition sacerdotale et aristocratique et accuse une « dénationalisation » provoquée par le culte de la Raison. L'origine du mal social est « la raison humaine réduite à ses forces individuelles²⁵ » et produisant des conflits afin de dévoiler une « machine » harmonieuse. Pour Kuga, l'indispensable unité nationale est formulée en terme de souveraineté : « toute souveraineté est nécessairement *une* et nécessairement *absolue*²⁶ » (souligné par de Maistre). Dans son profond désir maistrien d'homogénéisation de la communauté, il pense que le véritable fondement de la nation déjà harmonieuse dans son corps politico-moral n'implique strictement aucun conflit, aucun signe de pluralisme, de division du corps social, de multiplicité des valeurs²⁷. La « politique nationale » est donc soumise aux fluctuations de l'« Esprit national », associé au culte du chef d'État, infaillible et gouvernant au nom du Ciel²⁸.

Kuga utilise les textes de Joseph de Maistre, où il trouve les idées qui l'ont aidé à penser le problème de la souveraineté, pour insister sur son refus de la

²³ Kuga Katsunan, « Kinji-sei-ronkô » (Réflexions sur la politique actuelle, 1890), *op. cit.*, p. 79.

²⁴ Joseph de Maistre, *Étude sur la souveraineté* (1794), in *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, tome 1, Genève, Slatkine Reprints, 1979, p. 355 ; voir l'édition japonaise, *Shuken gen-ron* (traduit par Kuga Katsunan, 1885), in Kuga Katsunan, *Œuvres complètes de Kuga Katsunan (Kuga Katsunan Zenshu)*, tome 1, Tokyo, misuzu shobo, 1968-1985, p. 235.

²⁵ *Ibid.*, p. 358 ; voir l'édition japonaise, p. 236.

²⁶ *Ibid.*, p. 422 ; voir l'édition japonaise, p. 262.

²⁷ Pierre Birnbaum, « La contre-utopie maistrienne », in *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires ?*, Paris, Fayard, 1998, p. 124-125.

²⁸ Quant à l'interprétation maistrienne de l'intégrité nationale et du culte du chef dans un régime constitutionnel, voir Jean Zaganiaris, *Spectres contre-révolutionnaires. Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre XIX^e-XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2005, surtout chapitre 7.

potentialité des forces individuelles, prônées par Nakae. Selon sa vision conservatrice, il faut en effet empêcher que des excès de liberté politique, contraires à l'art traditionnel du gouvernement, ne viennent provoquer de nouveaux conflits. En conséquence, il reproche à l'œuvre révolutionnaire de dévoyer les « bonnes mœurs » par la guillotine : « bien que cette révolution ne concerne originairement jamais le sentiment national, elle s'attaque aux anciennes mœurs et met à mort ceux qui expriment des opinions féodales. Sur ce point, il nous semble qu'elle est contraire au sentiment national²⁹ ». La Terreur est à ses yeux l'emblème de la Révolution française elle-même ; c'est le rationalisme et l'universalisme qui éloignent les mœurs et les coutumes communes de la communauté morale, de la communauté de sang dont se réclament les courants nationalistes, opposés au mouvement d'émancipation de l'individu. Selon ses idées contre-révolutionnaires, la Révolution qui a éclaté en France est une conséquence de la décadence morale et religieuse. La réflexion sur les origines de la Révolution française a donc pour objet d'en tirer la leçon morale et religieuse qui rappellera l'existence de la « force morale d'un souverain héréditaire³⁰ », désormais dispersée. Pour ce nationaliste maistrien, la force morale du Souverain est la source d'une unité nationale qui conduit, de manière légitime, les députés au bon usage du parlement, autrement dit à une morale politique qui soutient le régime constitutionnel pour la liberté et l'égalité : « On peut avancer sans exagération que la monarchie comporte *autant* et peut-être même *plus* de *liberté* et d'*égalité* que tout autre gouvernement³¹ » (souligné par de Maistre). Selon la position maistrienne, elle doit ainsi être un Tout unique, édifié sur une « religion de l'État », où les sentiments et les pratiques des hommes d'État se sont figés au sein des mœurs traditionnelles³².

La destinée qui pousse les sujets impériaux à se sacrifier pour leur patrie permet au nationaliste japonais, comme à Joseph de Maistre, d'amener les sujets à l'homogénéité religieuse. En effet, dans une vision métaphysique du lien consubstantiel entre État et force morale, toute orientation universaliste de la citoyenneté, dans la mesure où elle fournit le principe de clôture communautaire, est alors critiquée et accusée de trahir la communauté d'appartenance. Si le processus de revendication démocratique tend à être tardif dans une unité nationale marquée par le contrôle des allégeances, ce type de communauté morale est essentiellement porté à nier le pacte social qui crée des mouvements de réaction à l'ordre traditionnel.

²⁹ Kuga Katsunan, « Kinji-sei-ronkô » (Réflexions sur la politique actuelle, 1890), *op. cit.*, p. 78-79.

³⁰ Joseph de Maistre, *Étude sur la souveraineté*, *op. cit.*, p. 353 ; voir l'édition japonaise, p. 234.

³¹ *Ibid.*, p. 437 ; voir l'édition japonaise, p. 268.

³² D'après de Maistre, « il faut qu'il y ait une religion de l'État comme une politique de l'État ; ou, plutôt, il faut que les dogmes religieux et politiques mêlés et confondus forment ensemble une raison *universelle* ou *nationale* assez forte pour réprimer les aberrations de la raison individuelle qui est, de sa nature, l'ennemie mortelle de toute association quelconque, parce qu'elle ne produit que des opinions divergentes » (*Ibid.*, p. 375-376 ; voir l'édition japonaise, p. 243).

Pour Kuga, aucune philosophie démocratique ne peut dissiper un sentiment d'appartenance naturelle à la communauté morale. Lorsqu'il traduit le terme de « naturel » dans la phrase suivante : « le gouvernement monarchique est si *naturel*, que les hommes l'identifient sans s'en apercevoir avec la souveraineté³³ », il utilise, comme Nakae, le terme de « Ciel », qui exprime la nature de l'être intelligent et éthique du Souverain dans la tradition confucéenne. L'intégrité morale de cette communauté ne peut exister sans État : pas d'État sans souveraineté³⁴. De ce fait, la confusion entre État et autorité religieuse ne disparaît pas avec la construction du régime constitutionnel. L'État renforce une sacralité du Ciel qui purifie, à la fois, la morale du peuple et le pouvoir séculier du Souverain, devant la loi positive. Par conséquent, le Souverain, dont la force morale au début de l'ère Meiji est insuffisante, sera divinisé par cette sacralité céleste. Kuga désire que l'on bâtisse un nouveau régime constitutionnel, essentiellement fondé sur l'autorité religieuse, c'est-à-dire un régime théocratique. L'usage de la « force propre au caractère national » se légitime ainsi pour pousser les individus à réintégrer la communauté morale ou pour en écarter ceux qui ne sont pas fidèles à l'Empereur. En ce sens, les sujets impériaux sont tous attachés à une raison divine qui accorde et réunit la souveraineté monarchique et « une activité transcendante, donc cachée aux yeux des hommes³⁵ ».

L'originalité de la pensée de Kuga réside dans l'introduction du concept maistrien de souveraineté au sein du système juridique japonais. On constate que, dans les caractères principaux des normes féodales, le pouvoir de l'État et l'autorité religieuse fusionnent : il devient possible de définir l'Empire japonais par une théocratie constitutionnelle qui, plus que tout autre, marque fortement le pouvoir de l'État dans le « totalitarisme mystique³⁶ ». Les normes féodales qu'il conserve avec la fondation du régime constitutionnel deviendraient le continu permanent d'une religion d'État. En effet, avant de mesurer l'influence de la civilisation occidentale sur les mœurs traditionnelles, il importe de suivre pas à pas l'évolution sociale de la dignité sacrée et inviolable de l'Empereur dans la constitution octroyée.

III / L'intrication du théocratique et du régime constitutionnel

Lorsque Nakae Chômin et Kuga Katsunan s'efforcent de développer leurs conceptions du régime constitutionnel, leur sensibilité morale peut jouer un rôle de fil directeur dans la compréhension de l'affrontement qui oppose leur vocation occidentale aux normes féodales. De fait, en dépit de la différence de

³³ *Ibid.*, p. 424 ; voir l'édition japonaise, p. 263.

³⁴ Massimo Boffa, « Joseph de Maistre. La défense de la souveraineté », in *Le débat*, n° 39, 1986, p. 83 et 91.

³⁵ Isaiah Berlin, « Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme », in *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 133.

³⁶ Maruyama Masao, « Kuga Katsunan... » (1947), *op. cit.*, p. 292.

leurs présupposés, leur intérêt pour la morale du peuple nous conduit à relever chez eux, au sein de leur esprit unanimiste, une conception extensive de la souveraineté monarchique où une sacralité céleste contraint les sujets impériaux à une soumission volontaire à l'Empereur. Il est certain que leur doctrine même ouvre sur la reconnaissance des droits publics des sujets impériaux, mais ce point dépend d'une conciliation entre l'État et l'autorité religieuse de l'Empereur. De plus, elle doit impérativement s'accompagner d'un frein imposé à la modernisation, ce frein étant le balancement réciproque, le développement de la puissance nationale, économique et militaire, et son évolution sociale par rapport à l'industrialisation. À la lumière de la reconstruction des « règles des mœurs » correspondant au nouveau régime constitutionnel, cet exposé nous amènera à saisir le fait que, pour eux, les sphères religieuse et politique s'appuient l'une et l'autre sur un constant mécanisme de renfort mutuel, au nom d'un Souverain inviolable et sacré.

Pour comparer les attitudes politiques française et japonaise vis-à-vis de la question de l'autorité transcendante, j'opposerai, malgré sa référence aux thèses politico-morales de Jules Barni, l'attitude de Nakae, fidèle à la Voie du Ciel, à l'attitude anticléricale républicaine. Dans *L'éveil du Tiers État*, Nakae indique qu'un membre du peuple se doit de participer à l'Assemblée impériale pour honorer la bienveillance du Fils du Ciel, c'est-à-dire l'Empereur, qui octroie une Assemblée à son peuple.

« La population du Japon est de 38 millions d'habitants. Ainsi, si vous appartenez à cette population, vous êtes évidemment membre du peuple japonais. Si vous ne connaissiez pas la raison d'être d'un Parlement et son but en 1887 [deux ans avant son établissement], je serais vraiment déçu. Mais il ne s'agit pas seulement de vous, il en est de même de la plupart des paysans et des commerçants. Dans cette situation, les desseins du Fils du Ciel n'aboutiront à rien, bien que sa haute bienveillance veuille, pour le bien-être du peuple, établir un Parlement, ce qui n'a jamais existé jusqu'ici dans notre pays. Dans ce cas, nous mésestimons ses desseins chaleureux. (...) Personne ne tire à l'arc contre son Empereur³⁷. »

Selon lui, lorsque le gouvernement despotique se change en un gouvernement libre, ce sont la miséricorde et la sagacité du Fils du Ciel qui accordent des droits au peuple. Il justifie ici la liberté politique des individus par l'autorité transcendante du Ciel, suivant en cela ses antiques connaissances chinoises. Pour comprendre la représentation de la souveraineté au Japon, il convient, selon lui, de constater que le problème du gouvernement se résume à la question d'une morale d'origine céleste, au contraire de la position laïque de Jules Barni, qui développe l'idée émancipatrice de la conscience individuelle.

³⁷ Nakae Chômin, *Heimin no mesamasi (Le réveil du Tiers État, 1887)*, in *Œuvres complètes de Nakae Chômin*, tome 10, Tokyo, Iwanami shoten, 1983, p. 5-6.

En effet, lorsque Nakae reconnaît son devoir à l'égard du Fils du Ciel, il semble qu'il n'espère pas, à rebours des fondateurs de la III^e République, que la liberté morale pourra, grâce à une certaine injonction universelle de la morale, consolider le régime constitutionnel au Japon. Bien que Nakae considère le pouvoir législatif comme supérieur à l'exécutif, la liberté politique reste encadrée par le Fils du Ciel.

« [Le statut du Fils du Ciel] est le plus respectable, car il est au sommet. Tandis qu'on peut évaluer le Parlement, le Cabinet et le Peuple, le Fils du Ciel est incomparable. C'est pourquoi, il n'appartient ni au Parlement, ni au Cabinet, ni au Peuple. Il domine la tête de la nation et occupe une position quasi-divine : il est comme un dieu. Le Fils du Ciel de notre Japon montre sa miséricorde et sa sagacité à chaque époque, sans que s'interrompe la filiation impériale depuis l'Empereur Jimmu [en 660 av. J.-C.]. Son amour pour son peuple est semblable à celui d'un père³⁸. »

Cela équivaut à s'interroger sur le rôle du premier empereur, Jimmu – dont le nom se compose des deux caractères *jim* et *mu*, dieu et armée. Et c'est pour justifier la guerre au nom du Ciel que sa figure surhumaine – probablement fictive – est celle d'un dieu guerrier qui guide l'armée nationale pour assurer la paix. Par conséquent, ce personnage n'est pas seulement le chef ancestral de la famille impériale ; il s'appuie également sur le motif théologo-traditionnel du militaire qui, depuis l'Antiquité, renvoie les sujets impériaux au prototype idéal du chef d'État, unifiant le pouvoir terrestre et les vœux célestes au sein de la monarchie constitutionnelle.

Pour éclairer la souveraineté monarchique telle qu'elle se présente au sein des civilisations asiatiques, il convient d'analyser, chez Mencius (Môshi), l'articulation entre la figure de l'Empereur et la conception du Ciel héritée des antiques connaissances chinoises :

« – Puis-je me permettre de vous demander comment [l'Empereur] fut recommandé et agréé par le Ciel, comment il fut présenté et accepté par le peuple ?

– Il lui fit présider les sacrifices dont jouirent tous les dieux : c'est ainsi que le Ciel donna son agrément ; il lui confia la direction des affaires ; elles furent bien gérées et le peuple en fut content c'est ainsi que le peuple l'accepta. Le Ciel le lui avait donné, les gens le lui avaient donné : c'est pourquoi l'on dit que le Fils du Ciel ne saurait donner l'empire à qui que ce soit³⁹. »

Le Ciel est à l'origine de la souveraineté qui siège au cœur de ce mystère solennel. Cependant, au Japon, l'autorité transcendante du Ciel n'est pas définie comme une valeur universelle supérieure à un groupe intégré d'individus mais, au contraire, comme une valeur de l'identité nationale. En ce sens, le Fils du Ciel ne

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ Mencius, « Livre 5A Les Interrogations de Wang Zhang, *Wan Zhang zhangju, shang*, Phrases et paragraphes commençant par (Wan Zhang), haut », in *Mencius, op. cit.*, p. 187.

représente que la nation japonaise. C'est pourquoi, pour Nakae, en vertu de cette doctrine quasi-religieuse et malgré l'institution du suffrage censitaire en 1889, le statut de l'électeur japonais n'est pas conciliable avec une liberté politique opposée à toute contrainte extérieure mais dépend de l'autorité religieuse impériale.

Du côté de Kuga, si les institutions sont imitées de l'Occident, toutes les institutions transplantées dans le milieu japonais devraient être naturalisées et s'adapter aux mœurs⁴⁰. Dans le cadre de la relation entre le peuple et le Ciel, Kuga proclame effectivement, à l'instar de Nakae, l'union harmonieuse de l'Empereur et de son peuple, au sein d'une convention constitutionnelle héritée de l'art ancestral du gouvernement qui remonte à Jimmu. Ses tentatives d'analyse de la situation du moment sont en partie nées d'un sincère désir de la comprendre et, en partie, d'un besoin d'identifier le responsable de la souveraineté monarchique pour, en même temps, légitimer le pouvoir de l'État. En tant que nationaliste, Kuga considère que la piété de la famille impériale est le principe moteur du gouvernement depuis l'Antiquité ; dans une vision du monde hostile à la souveraineté du peuple telle qu'elle est définie en Occident, les lois anciennes sont vues comme des vestiges des coutumes de la cour impériale :

« La culture des pays occidentaux provient du peuple ; en revanche, la culture japonaise est toujours issue de la famille impériale. [...] Autant dire qu'il est indubitable que, depuis l'Antiquité, la culture japonaise se construit toujours selon la direction que lui donne Sa Majesté. C'est le cœur noble de l'Empereur qui nous conduit au progrès de la culture et à l'institution du régime constitutionnel représentant la civilisation⁴¹. »

Cette thèse montre que Kuga est un lecteur attentif de Joseph de Maistre. L'action de la famille impériale, dans son attachement à la nation japonaise, se retrouve dans la tradition du pouvoir spirituel, émanant d'un même milieu moral, d'un même climat, de circonstances historiques communes. Pour Kuga, comme la famille impériale se maintient, en tant que symbole religieux de la légitimité, au-dessus du politique, elle garde le premier rang social et absorbe peu à peu le pouvoir d'État, à travers l'autorité religieuse. La spécificité de la famille impériale entraîne le respect rigoureux du prestige du sang impérial, d'où naissent les vertus que nul autre ne peut acquérir.

Cette vision monarchiste aboutit par conséquent à une attitude d'exclusion : « l'opinion nationale, [comme Kuga l'a écrit], doit considérer comme un fou celui qui profane l'Empereur par le discours et/ou l'action⁴² ». Il en ressort que, dans ce milieu homogène qui unit la morale du peuple à

⁴⁰ Kuga Katsunan, « Kinji-sei-ronkô » (Réflexions sur la politique actuelle, 1890), *op., cit.*, p. 85.

⁴¹ Kuga Katsunan, « Kinji-kenpô-kô » (Réflexions sur la constitution nouvelle, 1888-1889), in *Réflexions sur la politique actuelle, op., cit.*, p. 144.

⁴² *Ibid.*, p. 147-148.

l'Empereur⁴³, le dévouement absolu à la Nation, au nom du mot d'ordre « Empereur et Patrie », apparaît comme la capacité essentielle de tous les sujets impériaux. Pour que la plupart des Japonais aient cru à la pureté de la famille impériale, considérée comme d'essence supérieure, il fallait que l'attachement à la famille impériale ait tendu à se superposer aux idées primitives du sacré ancestral ; L'Empereur n'était pas à lui-même son propre principe de la souveraineté monarchique⁴⁴. De fait, l'Empereur n'était pas seulement le chef de la famille impériale, mais aussi un personnage sacré qui, en tant que Souverain, jouait un double rôle, à la fois sacerdotal et profane.

De Maistre influence la réflexion de Kuga : « La divinité toujours intervient dans la fondation des empires ; toujours le premier souverain, au moins, est un favori du Ciel : il reçoit le sceptre des mains de la divinité. Elle se communique à lui, elle l'inspire, elle grave sur son front le signe de sa puissance ; et les lois qu'il dicte à ses semblables ne sont que le fruit de ses communications célestes⁴⁵ ». Selon la théorie maistrienne d'une intervention constructive de la divinité⁴⁶, Kuga envisage de remplacer le terme de « divinité » par celui d'Empereur précédent pour mieux expliquer aux sujets impériaux la fondation de l'État qui s'est créé rétroactivement une concordance, voire une identité nationale avec la religion originelle. À travers sa traduction, il vise à donner aux sujets impériaux une autre représentation de l'Empereur, plus hautement spiritualisée, celle de « favori du Ciel ».

Ainsi, pour Kuga, la nation est d'origine divine et doit être régie par les principes éthico-religieux dont la famille impériale est dépositaire. La pensée maistrienne de Kuga amène les sujets impériaux à appréhender un concept analogue de la souveraineté et à importer celui-ci dans un contexte culturel différent. Dans ce contexte, les fidèles de l'Empereur peuvent regarder la souveraineté monarchique comme le fondement conceptuel des rapports entre l'individu et la bénédiction céleste. Pour eux, dans la définition théocratique constitutionnelle, la sacralité royale impose le retour à l'origine fondatrice de l'État, qui va de pair avec la permanence de l'imaginaire de la communauté morale. Ce type de pouvoir, inflexible et despotique, vise à contrôler et dominer les règles qui gouvernent les mœurs du peuple et à limiter toute dissidence

⁴³ Il est intéressant de comparer les organisations du culte rendu à l'Empereur en Chine et au Japon car, suivant Bertrand Badie et Guy Hermet, la centralisation des cultes entre les mains de l'Empereur s'est peu à peu constituée au détriment du culte des ancêtres ou des chefs de cité (Bertrand Badie et Guy Hermet, *La politique comparée*, Paris, A. Colin, 2001, p. 148).

⁴⁴ Sur une continuité de l'autorité politique associée au concept patriarcal dans les sociétés occidentales du XVIII^e au début du XIX^e siècle, voir Catherine Colliot-Thélène et Philippe Portier, « Les métamorphoses de l'art politique. Retour sur un processus de profanation », in *Les métamorphoses de l'art politique*, à paraître.

⁴⁵ Joseph de Maistre, *Étude sur la souveraineté*, op., cit., p. 331 ; voir l'édition japonaise, p.226.

⁴⁶ Jean-Yves Pranchère, « Joseph de Maistre's catholic philosophy of authority », in Richard A. Lebrun (ed.), *Joseph de Maistre's life, thought, and influence : selected studies*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2001, p. 147-148.

vis-à-vis de l'intégrité morale de la nation. Malgré la liberté politique des individus qui leur a été accordée par la construction du système juridico-politique de l'État moderne, obligation coutumière et contrainte traditionnelle dictée par la sensibilité morale dominant encore largement la réalité politique du régime constitutionnel.

Conclusion

Cet exposé a reconsidéré le concept transnational de la souveraineté monarchique à l'aune de la circulation des idées éthico-politiques entre la France et le Japon. L'approche comparative s'est consacrée aux enjeux internes et spécifiques pour mieux établir les fondements du régime constitutionnel. Cette approche, attentive aux contextes socio-historiques, permet de proposer une réflexion sur la pluralité des voies menant à la démocratisation de l'espace politique et sur les divers types de passage de la féodalité à la modernité. En effet, bien que le concept occidental de souveraineté s'étende aux pays asiatiques, il se modifie en fonction des mœurs autochtones ; son adaptation ne signifie pas une simple occidentalisation du monde asiatique. La fondation du régime constitutionnel impérial est perçue comme légitime et conforme à des valeurs morales où se mêlent l'imaginaire national et les visions patriarcales du pouvoir, à la fin du XIX^e siècle.

Par conséquent, pour mieux comprendre la légitimation du régime constitutionnel, il conviendrait d'approfondir le rôle des médiateurs qui s'intéressent aux concepts occidentaux dans une perspective dynamique de circulation des idées. Pour ce faire, cette recherche a mis en lumière deux types de posture médiatrice à propos des idées constitutives de la morale du peuple. Nakae Chômin et Kuga Katsunan réussissent, de manière différente, à transposer des idées politiques françaises, ou des conceptions de nouvelles normes. Le premier se concentre sur la liberté politique des individus pour revendiquer pour eux des droits publics, suivant la notion républicaine de « liberté morale » propre à Jules Barni. Le second au contraire tend à porter un regard maistrien plus distancié sur les forces individuelles et sur les marges de liberté dont disposent les fidèles de l'Empereur, en insistant sur la « force morale ».

De fait, nombre de discours du XIX^e siècle témoignent de la conviction qu'une influence intellectuelle s'exerce sur l'autorité royale et agit sur le plan de l'intégrité morale. L'importation au Japon des idées politiques françaises se définit ainsi comme une convergence constructive dans son mode de gestion de la dimension du pouvoir et du développement de la force étatique. Il semble effectivement que, à partir de cette période, des sociétés se croisent et affrontent les mêmes défis concernant la généralisation du modèle d'un certain modèle de l'État et de mécanismes de gouvernance semblables à travers la circulation intellectuelle entre différents pays.

En revanche, il ne faut pas négliger le fait que le changement de régime politique japonais de 1868 ne peut se définir comme une « révolution » mais comme une « restauration » de la royauté⁴⁷. En effet, d'après le concept toquevilien de Révolution, la restauration Meiji, à la différence de la Révolution française, ne tente pas d'imposer l'« égalité des conditions » sur laquelle se fonde la participation des individus à la vie politique en tant que condition nécessaire et suffisante de l'évolution vers le régime démocratique. Autrement dit, ce changement *par le haut* n'est pas soutenu par des facteurs civiques de révolution sociale – malgré une amorce de mouvements populaires – mais par les normes féodales attachées aux privilèges aristocratiques et à la l'infailibilité impériale. Ainsi, au nom de la souveraineté monarchique, le modèle japonais de l'État apparaît comme une ambivalence entre construction du régime constitutionnel et retour à l'ordre ancestral de l'autorité divine. Cette conception de la souveraineté est attachée à l'imaginaire de l'unité nationale – unique, indivisible, inaliénable et imprescriptible.

Pour Nakae et Kuga, même s'il faut se garder de juger leur manque d'outils conceptuels à l'aune de la différenciation des sphères politique et religieuse, on peut affirmer, quoi qu'il en soit, que leurs efforts pour importer des concepts occidentaux permettent de faire évoluer la construction du système parlementaire et de la constitution, ainsi que la socialisation politique des sujets impériaux dans leur quête intellectuelle d'une souveraineté monarchique. Cependant, pour légitimer le nouveau régime constitutionnel, leur adoption de l'autorité religieuse de l'Empereur vise à conjuguer ce régime constitutionnel et les anciennes règles morales : la loyauté, le respect à l'égard du Supérieur et la piété filiale, notamment. Il faut ainsi reconnaître le fait que les deux médiateurs, placés entre l'héritier impérial et son peuple, sacrifient la liberté de conscience individuelle lors de la construction de l'État moderne. Dans ce contexte, malgré leurs idées « avancées », leur prédilection pour les antiques connaissances chinoises et le concept de Ciel tout spécialement, va de pair avec l'idée d'une soumission volontaire des individus au chef de l'État. L'affrontement entre connaissances occidentales et mœurs traditionnelles est vécu comme une souffrance par le peuple asiatique, souffrance inscrite dans la tension antinomique entre progrès et tradition.

⁴⁷ En ce qui concerne l'argumentation classique en français sur le concept de « restauration Meiji », voir Kuwabara Takeo, « Acculturation, Modernisation, Nationalismes : L'exemple du Japon moderne », in *Diogenes*, n° 90, Avril-Juin 1975 et Kawano Kenji, « La Révolution française et Meiji Ishin », in *Revue internationale des sciences sociales*, n° 119, février 1989.