L'Homme et l'affaire Sagamihara

Man and the Sagamihara stabbings

Saishu Satoru

Traducteur : Traduit par Alexis Cabrié

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cipango/4335>

DOI : 10.4000/cipango.4335

ISSN : 2260-7706

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2021

Pagination : 33-56

ISBN : 9782858313969

ISSN : 1164-5857

Référence électronique

Saishu Satoru, « L'Homme et l'affaire Sagamihara », *Cipango* [En ligne], 24 | 2021, mis en ligne le 11 octobre 2021, consulté le 10 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cipango/4335> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cipango.4335>

Cipango est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

L'Homme et l'affaire Sagamihara

Man and the Sagamihara stabbings

SAISHU Satoru

Professeur honoraire en biologie et en sociologie de l'université Wākō

Traduit par Alexis CABRIÉ

Doctorant de l'Inalco (IFRAE)

Pour commencer...

Dans la nuit du 26 juillet 2016, le centre spécialisé pour handicapés mentaux Tsukui Yamayuri-en fut le théâtre d'un multiple homicide. Situé dans le département de Kanagawa qui jouxte celui de Tōkyō, le quartier Tsukui appartient à la commune de Sagamihara où se trouvent trois lacs dont celui de Tsukui. C'est dans cette ville paisible que l'eau de Tōkyō prend sa source. L'établissement en question compte cent quarante-neuf patients et cent soixante-quatre employés. Dix-neuf personnes ont été poignardées à mort (neuf hommes et dix femmes), vingt personnes blessées gravement et six légèrement (dont deux employés). Le jeune criminel s'est rendu à la police une heure après les faits. Désormais, nous désignerons ces événements par « l'affaire Sagamihara ».

En écoutant les informations, j'eus le sentiment que « ce qui devait arriver arriva ». À l'époque, une loi sur la défense reconnaissant le droit à l'auto-défense fut adoptée à la chambre des Représentants de la Diète, précipitant à nouveau le Japon sur le chemin de la guerre. La période des soixante-dix ans d'entre-deux-

guerres, ainsi que la nomma Katō Shūichi, avait pris fin. Selon moi, cet incident illustre parfaitement ce nouveau contexte social.

Poignarder vingt-six personnes sans défense dans leur sommeil n'est pas chose aisée : cela demande du temps et de l'énergie. Au Japon, la possession d'armes blanches est strictement réglementée, et les homicides impliquant des armes à feu sont inexistants. C'est la raison pour laquelle les meurtres et agressions à l'arme blanche se font rares. Mis à part l'incident évoqué plus haut, on en compte tout de même un autre. Il s'agit du multiple homicide perpétré en 2001 à l'école primaire Ikeda à Ōsaka, au cours duquel sept enfants trouvèrent la mort. Treize autres enfants et deux enseignants furent également blessés. En 2008, sept personnes ont été tuées dans le quartier tokyoïte d'Akihabara, non pas à l'arme blanche, mais percutées par un camion... Dans les deux affaires, le meurtrier souffrait de démence. Mais dans l'affaire Sagamihara, le profil du meurtrier est tout autre : plusieurs mois avant les faits, celui-ci adressa au président de la chambre des Représentants une lettre dans laquelle il présenta son projet de meurtre comme un « travail » devant être rémunéré par l'État. Ces faits nous invitent à considérer l'acte en question, non pas comme la conséquence d'une démence, d'une rancœur ou d'une folie passagère, mais comme un acte délibéré et réfléchi, dont le but déclaré fut de se débarrasser des éléments « inutiles ».

Jeter, éliminer les ordures et les poids sociaux. Pour une société, c'est une condition nécessaire au maintien d'une vie saine et confortable. Pour l'État, c'est un moyen de préserver son existence. Un préalable toutefois : l'établissement d'une « consommation » socio-économique dans les pays dits industrialisés. Publié en 1884, *Le Droit à la paresse* de Paul Lafargue¹ est considéré comme un ouvrage annonciateur du xx^e siècle.

Paul Lafargue avait prédit qu'après la fin des conflits coloniaux pour l'obtention des ressources, les ouvriers seraient forcés de consommer les produits de leur pays, les amenant peu à peu à former une sorte de classe moyenne composée de petits bourgeois. *Le Droit à la paresse* ne fut publié qu'en 1972 au Japon, une année

---

1. Étudiant en médecine, militant d'extrême gauche et époux de la seconde fille de Karl Marx, Lafargue le rédigea durant un séjour en prison. Il se suicida plus tard avec sa femme.

marquée par la fin de la période de haute croissance, mais aussi par celle des conflits étudiants à l'université de Tōkyō, ce « gigantesque zéro » n'ayant rien produit et que l'on compare souvent au Mai 1968 parisien. C'est également à cette époque que la pollution s'aggrava dans l'archipel. Sous l'effet du développement de la culture de consommation, le peuple japonais s'était transformé en une immense classe moyenne, entraînant avec lui la disparition des syndicats les plus virulents, en même temps que la survenue des problèmes liés au traitement des déchets. En effet, toute consommation induit des déchets. Sans déchets, la consommation ne peut être stimulée. La réalité était sur le point de dépasser les prédictions de Lafargue. À la fin des années 1960, la « maladie de Minamata », ce mal violent infligé au corps humain et directement imputable au problème des déchets, fut officiellement reconnue comme une pollution par l'État. Tandis que les victimes, elles, furent totalement abandonnées par ce dernier. De nos jours, le problème des déchets persiste, mais sous une forme différente. Celle des substances radioactives qui nécessitent la gestion de déchets aujourd'hui impossibles à traiter...

C'est également à partir de la fin des années 1960 qu'on commença à réutiliser les « déchets » du corps humain. La première transplantation cardiaque fut réalisée en Afrique du Sud en 1967, et un an plus tard au Japon. L'état de mort cérébrale, condition nécessaire pour la transplantation, fut reconnu en 1983 en Angleterre. Et c'est à partir des années 1970 que furent instaurés les fondements d'une bioéthique reconnaissant la mort cérébrale comme un décès. En 1972, Joseph Fletcher avait en effet ouvert la voie vers l'établissement de la norme selon laquelle la mort équivalait à une perte irréversible de la conscience. S'appuyant sur la doctrine chrétienne, et largement influencé par le dualisme cartésien *corps / esprit*, Fletcher développa l'idée selon laquelle une personne ayant un quotient intellectuel inférieur à vingt ne pouvait être considérée comme un être humain. À partir des années 1960 aux États-Unis, des procès furent menés avec l'idée selon laquelle les traitements médicaux visant à prolonger la vie d'enfants dans un état végétatif étaient une violation de l'humanité. En un mot, s'imposa peu à peu l'idée qu'« un individu n'ayant pas conscience de soi n'[était] pas un être humain ». Un tel postulat ne fut pas repris au Japon. Ce dernier est l'un des rares pays industrialisés à n'admettre l'état de mort cérébrale que chez les personnes pouvant faire l'objet d'une transplantation d'organes. Cependant, au Japon, la thèse de l'« unicité de chaque individu » ne s'étant pas imposée,

l'être humain y est réifié en tant que ressource disponible, utilisable et jetable. Dans son célèbre ouvrage *Fūdo* (1935), le philosophe Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 nous en donne une explication : dans le « foisonnement de vie » (*sei no ōitsu* 生の横溢), les êtres vivants surgissent les uns après les autres sans qu'il n'y ait de véritables frontières entre l'homme et l'animal. Autrement dit, le monde continue à fonctionner peu importe l'équilibre établi entre les vivants. Les animaux peuvent être dressés contre de la nourriture. Il y a 150 ans, dans un Japon alors en pleine modernisation, le pouvoir central s'efforça d'appliquer la devise « enrichissement de la nation et renforcement de l'armée », mais le système d'éducation qui en résulta ne fut rien d'autre qu'un « dressage » de masse.

J'ai participé aux révoltes de l'université de Tōkyō qui furent une lutte contre les pouvoirs en place. J'occupais alors le poste d'assistant, qui est l'intermédiaire entre les étudiants et les enseignants. J'ai eu une fille Seiko en 1976, ma troisième fille et dernière de mes quatre enfants, atteinte d'un handicap sévère et complexe en plus d'une trisomie 21. Après des enquêtes de terrain sur la maladie de Minamata effectuées dans le cadre d'études biologiques, mes réflexions se sont portées sur l'étude de la « vie » au sens large (*inochi* 命) dans le cadre d'études sur l'être humain. Un être humain n'est ni une *personne* ni un *individu*. C'est un être *contextuel*. Et *inochi* ne désigne ni un être vivant, ni une vie, mais un *tout*, un « lieu » qui interagit avec ce *tout* qui est à la fois vivant et non vivant. Dans la mesure où notre objet d'étude renvoie à ce grand ensemble *inochi*, nous devons faire un travail d'investigation qui inclut le « moi » afin de pouvoir faire face à l'objet, plutôt que de simplement étudier l'objet lui-même. C'est précisément ce travail d'investigation que j'ai décidé d'appeler *investiologie* (*mongaku* 問学).

Le modeste texte qui suit est un extrait modifié des propos que j'ai tenus lors d'une réunion de la société économique de l'université Keiō et lors d'un séminaire de troisième cycle tenu dans la même université. J'étais intervenu au sujet de plusieurs *interviews* que j'avais données à l'occasion de l'affaire Sagamihara. Je remercie vivement monsieur le professeur Takakusagi Kōichi du département des études économiques de l'université Keiō qui m'a donné cette opportunité.

Utilité pour l'État

J'ai pu me procurer le document de trois pages écrit par Uematsu Satoshi, le jeune homme impliqué dans l'affaire Sagamihara. Ce document était constitué d'une lettre, d'un *curriculum vitae* et d'un programme adressés au président de la chambre des Représentants Ōshima Tadamori. En observant ces documents, je me suis dit que leur auteur n'était qu'un jeune homme tout à fait ordinaire. Pourtant, dire cela n'est pas socialement acceptable. Car ce qui est « ordinaire » désigne communément la « majorité ». Les médias ne sont pas en mesure de dire que la majorité des individus vivant dans notre société est susceptible de commettre pareil massacre de masse. Il existe en effet un fossé entre la pensée et son exécution, et quelqu'un en mesure de le franchir ne peut être considéré comme quelqu'un d'ordinaire. Mais si j'ai affirmé que le criminel était sain d'esprit et que son action était réfléchie et préméditée, son passage à l'acte n'était pas le résultat d'une passion passagère. C'est pour cette raison que l'affaire Sagamihara inspire une peur si pénétrante. S'il s'était agi d'un acte de folie commis par un malade mental, la peur éprouvée aurait été d'une nature bien différente.

J'ai créé chez moi un atelier appelé « la maison des étourneaux » (*mukudori no ie* むくどりの家). Cet atelier est principalement fréquenté par des personnes schizophrènes ayant déjà l'expérience d'une dizaine d'années d'hospitalisation et pouvant gérer leur propre prise de médicaments. Cependant, le fait que cet établissement se situe en pleine ville engendre une tension permanente.

Nos visiteurs sont très sensibles aux différents médias, qu'il s'agisse de la télévision ou des journaux papier. Quand les médias annoncent qu'une personne souffrant de schizophrénie a commis tel ou tel crime, l'atmosphère dans le quartier change radicalement. Lorsque nous fûmes forcés de transférer l'atelier, cela nous prit six ans pour le reconstruire. Historiquement, il s'agit du premier atelier de réhabilitation pour schizophrènes de la ville de Yokohama. Actuellement, je suis le président de l'association de quartier et, si j'ai accepté une telle responsabilité, c'est parce que j'ai compris qu'un maximum de protection était nécessaire pour maintenir une telle structure en ville.

« Les malades mentaux sont imprévisibles ». Cette peur se niche dans le cœur de chaque individu. Il suffit qu'éclate quelque part une affaire impliquant un malade mental pour que ce sentiment de méfiance augmente brusquement.

Toutefois, quoiqu'on en dise, la maladie mentale reste une « maladie ». La sénilité en est un bon exemple, et notamment dans le domaine de l'administration publique. Lorsque l'ex-gouverneur de Tōkyō Ishihara Shintarō déclara avoir tout oublié au sujet du transfert du marché aux poissons de Tsukiji, cela ne devint-il pas un motif de tolérance sociale ? Il était devenu impossible de lui demander une quelconque prise de responsabilité. Car, socialement, on devient irresponsable une fois que l'on est reconnu sénile.

Une telle logique revient à dire que les incidents impliquant des malades mentaux n'ont pas véritablement de signification. Ce qui a du sens en revanche, ce sont les incidents impliquant des personnes saines d'esprit. C'est ce qui explique pourquoi notre vision du nazisme change radicalement selon que l'on considère Hitler comme un fou ou quelqu'un de sensé. Adolf Eichmann² également peut être considéré soit comme un homme ordinaire, soit comme une personnalité anormale sujette à un irrépressible désir de pouvoir. Ce qui pose problème dans le cas d'Eichmann, c'est qu'il n'était qu'un haut fonctionnaire. Et c'est précisément cela qui nous terrifie.

Ainsi, on peut dire que l'affaire Sagamihara est une version miniature des faits évoqués plus hauts, mais la signification qu'elle revêt est plus terrifiante encore, dans la mesure où le crime fut commis par un jeune homme ordinaire. Cela pourrait marquer le début d'une série de crimes semblables. Ce qui prouve que le criminel est une personne tout ce qu'il y a de plus ordinaire, c'est le fait qu'il se destinait à être enseignant. Ceci est aussi valable chez les médecins : en effet, on juge l'aptitude à devenir médecin en s'appuyant notamment sur l'examen d'entrée à la faculté de médecine, et les précautions prises sont semblables pour le métier d'enseignant. Être adepte d'une idéologie douteuse ne constitue pas une raison valable pour juger l'aptitude ou l'inaptitude de quelqu'un ; le critère fondamental est la présence ou non d'une maladie. Ce n'est qu'alors qu'est évaluée l'aptitude de la personne à former des individus utiles à la nation. Le métier d'enseignant est de construire un peuple capable de soutenir ce puissant être organique qu'est l'État. Les parents du jeune Uematsu étaient eux-mêmes enseignants. Mais dans son cas,

---

2. [Note du traducteur] Ancien directeur du bureau des Affaires juives de l'Office central de sécurité du Reich, Adolf Eichmann (1906-1961) est condamné et exécuté en tant que criminel de guerre en 1962.

contrairement à ce que l'on observe d'habitude, ce n'est pas lui, mais ses parents qui abandonnèrent le domicile familial.

La spécialiste en sciences de l'éducation Honda Yuki 本田由紀 (1964-) a écrit un billet sur l'affaire Sagamihara intitulé « Une hypothèse semblable à une épine » (« Toge no yō na hitotsu no kasetu » 棘のような一つの仮説, 2016). Elle observe que les enjeux éducatifs sont omniprésents dans cette affaire, notamment ceux liés à la méritocratie et aux capacités d'apprentissage scolaire. Selon Joseph Fletcher, « un QI inférieur à 40 rend suspecte l'idée de personnalité (*jinkaku* 人格), un QI inférieur à 20 l'exclut ». Dans son ouvrage *Homo Sapiens* (1950), Viktor Frankl (1905-1997) avance « Dix propositions sur la personne », dont la neuvième dispose qu'« un animal n'a pas de personnalité ». L'animal se voit ainsi considéré comme une *chose* vivante. Si un individu obtient un score inférieur à un seuil minimum dans un test de capacités, celui-ci est alors considéré comme une *chose*. Quand on se débarrasse de choses inutiles, on n'utilise pas le terme « tuer », mais « jeter ». Le jeune Uematsu pourrait donc exprimer son désaccord face à la qualification du crime dont on l'accuse, en prétendant par exemple qu'il n'a fait que jeter des objets inutiles et coûteux à conserver. Une telle conception est aujourd'hui partagée par un grand nombre de personnes. Et c'est la notion de personne qui en est le principal fondement.

Dans la dixième et dernière de ses propositions sur la personne, Frankl affirme que « la personnalité doit être comprise comme l'image de Dieu » (人格は神の似姿として理解すべきである). Au Japon, au contraire, la majorité d'entre nous pense que la personnalité est une chose que l'on construit par soi-même (la population japonaise chrétienne compte environ un million d'individus). Par conséquent, celui qui n'arrive pas à construire sa personnalité est considéré comme quelqu'un d'incapable. Ainsi, l'autodétermination qui est une preuve du caractère inviolable de l'être humain est aussi considérée comme l'expression des capacités personnelles et, partant, comme engageant la responsabilité individuelle. C'est une question qui touche le fondement et l'existence même des sociétés. Si, dans une société sans la profondeur historique qu'aurait une société civile fondée sur le contrat social, l'autodétermination est mise en avant alors que l'individu n'a aucun compte à rendre devant Dieu, cette autodétermination ne ferait que symboliser l'« impuissance de l'homme » écrasé sous la puissance du système étatique ou capitaliste. L'autodétermination se transformerait alors en une forme

de culpabilisation de chacun, responsable *in fine* de la société, et elle deviendrait elle-même une entrave.

Après la guerre, alors que les élections au suffrage universel pour les plus de 20 ans venaient d'être instaurées, un scandale électoral éclata : des bons d'échange circulèrent faisant du bulletin de vote un objet de transaction. Cela montre que le droit de vote n'était pas appréhendé comme un droit politique, mais comme un droit privé échangeable. Des pratiques semblables sont encore observées aujourd'hui. Pour le dire autrement, la minorité est mesurée seulement en termes de quantité et non de qualité. La minorité n'a de sens que pour accompagner l'élaboration d'un projet. Ainsi, il vaut mieux s'abstenir plutôt que participer audit projet, et c'est effectivement ce qu'on observe. Les *habitants de l'archipel japonais* (je considère en effet que le peuple japonais ne forme pas encore un véritable État-nation) sont étrangers au concept du vote à la majorité et sont incapables de s'y référer, car ils ne partagent pas de principe universel solide. En multipliant les concertations privées, les manœuvres, les négociations et concessions, on fait en sorte qu'il y ait « convergence d'intérêt (*rikai* 利解) » (et non une « compréhension » *rikai* 理解). La réunion n'est pas le lieu où le vote à la majorité vient mettre un terme aux discussions, mais un lieu où l'on approuve ce qui a été négocié avant même la réunion. Et lorsque l'on ne parvient pas à un accord dans la limite de temps prévue, la personne la plus influente (*kaoyaku* 顔役) et investie de quelques titres officiels met un terme aux discussions en disant « Laissez-moi faire. Je ne ferai rien qui nuira à l'un d'entre vous ». Il s'agit d'un système de décision caractéristique du village (*mura* en japonais). Celui qui a en charge la décision doit être au courant des relations d'intérêt, et pas seulement financières, qui existent entre les différents participants. Le *mura* existe bel et bien. Ou plutôt, faute de référence possible au principe universel, seul le principe du *mura* est mobilisable.

Le Japon d'aujourd'hui vit le *diktat* de la majorité. Les *mura* prospèrent, accaparant privilèges et intérêts. Les *mura* du secteur nucléaire en sont l'archétype. Dans ce contexte, un jeune homme sérieux et sensé se demande comment il pourrait être utile à la société. Il aimerait exercer une bonne influence sur les autres. Il voudrait contribuer à améliorer la société, et partant, l'État. Ici, l'État désigne un « État bureaucratique », un État stable, géré par nous autres « bureaucrates » qui n'ont pas à subir l'influence des pouvoirs éphémères que sont les gouvernements.

On l'appelle également « État sans visage », « État abstrait » ou « ultra-État ». Il n'a pas de visage, mais puisqu'il est un État, il a besoin d'un *chapeau*. Un *chapeau* d'autorité, sans pouvoir réel.

J'ai jusqu'ici tenté de retranscrire en partie la logique selon laquelle un jeune homme « sérieux » et « sensé » en vint à réclamer des félicitations de l'État comme un moyen de confirmer son existence. Celui-ci exigea en effet trois récompenses de l'État : le paiement d'une opération de chirurgie esthétique, le versement de cinq cent millions de yens et la création d'un nouvel état-civil. Cette liste de demandes correspond à la compensation réclamée contre une double série de meurtre, 260 personnes dans un premier temps, 460 personnes ensuite. Tuer à l'arme blanche, seul, autant de personnes présuppose que l'*autre* en face de soi n'est plus un être humain, mais une *chose*. Dès lors, il ne s'agit plus de tuer, mais de se *débarrasser*, de *mettre en ordre*. Cela ressemble à l'abattage d'un bétail docile, bien qu'un abattage ne soit jamais aussi simple. Sont considérés comme des êtres humains réifiés les handicapés mentaux sévères, les personnes atteintes de sénilité, celles dans un état végétatif ou de mort cérébrale. Des individus qui ne font que consommer les ressources de la société sans aucune contrepartie de production, matérielle ou spirituelle.

On retrouve une discussion similaire dans l'ouvrage intitulé *Our Posthuman Future* (2002) de Francis Fukuyama. Ce dernier divise les personnes âgées en deux catégories, 1 et 2. Il développe l'hypothèse selon laquelle l'être humain pourra vivre jusqu'à 150 ans grâce aux progrès de la biotechnologie. Ces « personnes ultra âgées » constitueront la catégorie 2. Les individus appartenant à la catégorie 1 profiteront eux d'une vie de loisirs en contrepartie de ce qu'ils auront produit durant leur période d'activité. Chez les plus de 80 ans de la catégorie 2, apparaitront des individus dénués de toute conscience. Les ressources sociales seront accaparées et consommées par eux. Que deviendra la société si la médecine s'évertue à prolonger toujours plus leur vie ? Trois choses fondent raisonnement : ce pourquoi les personnes âgées vivent ; le grand principe à l'américaine selon lequel « celui qui ne travaille pas ne peut pas manger » ; enfin, la protection des personnes âgées à condition qu'elle n'affecte pas négativement le niveau de vie des jeunes générations. Il y aurait donc un taux maximal de personnes grabataires à ne pas dépasser. Au Japon, l'horizon 2025 revêt un enjeu considérable, puisque la génération née durant le premier baby-boom d'après-guerre (1947-1949)

atteindra l'âge de 75 ans et plus. En effet, on estime que le nombre de personnes atteintes de sénilité doublera et passera de quatre à huit millions.

L'« auto-domestication » de l'homme

On dit que deux extrêmes coexistent chez les habitants de l'archipel japonais. « La glace et la braise ne font qu'un ». Cette expression signifie que les éléments contraires, la glace et la braise, possèdent par essence des caractéristiques communes. Après avoir séjourné au Japon entre les années 1970 et 1980, Augustin Berque proposa trois axiomes sur le milieu humain (*fūdo* 風土) japonais. Chaque axiome est formé de deux éléments – la nature et la civilisation, la subjectivité et l'objectivité, l'individu et le groupe – qui interagissent les uns avec les autres. Le Japon est un pays moderne, mais sa modernité est différente de celle connue en Occident. Si chaque élément interagit et communique librement avec les autres, cela présuppose l'existence d'un domaine moniste. En Occident par contre, l'esprit et le corps sont clairement différenciés. En contre-analyse, Omodaka Hisayuki 澤瀉久敬, un spécialiste d'Henri Bergson, fut le premier Japonais à proposer un « Traité général de la médecine » à l'université d'Ōsaka, dans lequel il présenta l'existence comme une « dualité moniste » (*ichigenteki nigen* 一元の二元). *Mono* 物 (la chose) reste *mono*, mais *mono* et *koto* 事 (le fait) sont en interaction l'un avec l'autre. Tandis que *butsu* 物³ reste *butsu*, mais il est aussi contenu dans les composés *seibutsu* 生物 (être vivant) et *dōbutsu* 動物 (animal). On désigne également par le composé *jinbutsu* 人物 une personne au(x) talent(s) remarquable(s). En définitif, l'homme et la bête sont bien différents, mais tout est relatif... Gardons cela en tête pour la suite si vous le voulez bien.

L'*auto-domestication* de l'homme est un concept présenté dans les années 1930 par l'anthropologue allemand Egon Freiherr von Eickstedt (1892-1965). Son propos débute par une remarque sur les ressemblances anatomiques entre les mammifères que sont l'homme et les animaux d'élevage, idée qu'on ne peut comprendre sans introduire celle de l'hérédité des caractères acquis. Ainsi, l'homme évoluerait, mais sans avoir connu l'amélioration artificielle de l'espèce. Ne serait-ce pas l'hérédité des caractères acquis entre parents et enfants qui

---

3. Note du traducteur : la lecture *on* du même sinogramme que *mono*.

explique le mieux cette évolution ? Dans le Japon d'après-guerre, le régime alimentaire a profondément changé en 70 ans avec l'assimilation de la viande et du lait. Au début, les systèmes digestifs japonais étaient incapables de digérer le lait, situation qui a peu à peu changé. Ne s'agit-il pas d'un phénomène d'auto-domestication induit par la transmission des caractères acquis ? La théorie de l'hérédité des caractères acquis développée par Jean-Baptiste Lamarck fut rejetée au XX^e siècle pour être à nouveau discutée au début de ce siècle. L'auto-domestication fait partie intégrante de ce débat.

L'auto-domestication présente quatre caractéristiques. La première est l'environnement artificiel. Autrement dit, l'environnement créé par l'homme. Il est ici question d'adaptation. L'adaptation désigne le phénomène d'évolution des êtres vivants sous l'influence de l'environnement. Au Japon, l'anthropologue Imanishi Kinji 今西錦司 fut le seul à contester cette idée. Peut-on appeler adaptation le processus par lequel l'homme s'adapte à l'environnement qu'il a lui-même créé ? La deuxième caractéristique est le don (octroi/offre) de la nourriture, par opposition à l'autarcie. Au Japon, cette question est directement liée à son faible taux d'autosuffisance alimentaire. La troisième caractéristique est la sécurité ou l'absence de danger. C'est la garantie d'une gestion, d'une protection et d'une surveillance suffisantes. La quatrième caractéristique est l'amélioration artificielle de l'espèce. On peut néanmoins ajouter une cinquième caractéristique : l'utilité. L'utilité est une notion indispensable pour comprendre la signification que l'homme donne au bétail. Car ce sont les bêtes ayant perdu leur utilité que l'on abat. Le meilleur exemple en est le cheval de course, ce dernier étant contrôlé, et éliminé si nécessaire, avant la naissance. La rationalité économique a incontestablement joué un grand rôle à cet égard : si la notion d'utilité s'est à ce point imposée dans la psychologie humaine, c'est incontestablement à cause de la rationalité économique. Ainsi sont considérés comme des « insectes déviants et mangeurs d'argent » les individus qui consomment les ressources de la société sans contrepartie.

Le retour dans le débat de la question de l'auto-domestication s'explique par le renforcement des normes et de la surveillance au sein des sociétés hautement industrialisées. Concrètement, cela se traduit par un mouvement mondial de reconnaissance du droit à mourir dans la dignité, de l'euthanasie et de la mort cérébrale. On peut par exemple citer le cas de l'Américaine Nancy Cruzan plongée

dans un état végétatif après un accident de la route en 1983. Celle-ci était alimentée par un cathéter veineux central, mais ses parents portèrent plainte contre ce qu'ils considéraient être de l'acharnement médical, ainsi qu'une violation de la dignité humaine. On constate ici que l'absence ou la présence de conscience, de capacités de raisonnement et de jugement logique constituent la pierre de touche de ce qui fait ou non un être humain.

Formulons l'hypothèse suivante : le suicide est classé en Occident dans la catégorie des meurtres et il est, de ce fait, non toléré. Or, quand chacun reconnaît que la qualité d'être humain est défaillante, ou quand, au nom de la dignité humaine, il devient intolérable de voir un être vivre alors qu'il ne répond plus aux conditions humaines habituelles, il est alors possible de faire respecter sa propre volonté (si elle est préalablement connue), à savoir éteindre le système artificiel de soin qui le maintient en vie. Cette étape est indispensable pour permettre la transplantation des organes à la condition qu'ils soient en état de fonctionnement. Cette logique est imposée par la bioéthique et exclut de l'espace public toute pensée ou prise de parole prônant l'abandon des personnes devenues fardeaux pour la société.

Au Japon, le taux et le nombre de suicides sont parmi les plus élevés au monde. Traditionnellement, on procède à l'incinération des dépouilles. La question de savoir s'il faut reconnaître ou non l'état de mort cérébrale comme une mort à part entière fut largement débattue, reléguant au second plan la question de ce qu'est la mort elle-même. Pour être l'égal des pays occidentaux, le Japon dut intégrer les standards occidentaux qui considèrent les organes comme des objets, des *mono*. Bien entendu, du point de vue des habitants de l'archipel japonais, ce qui est *mono* est à la fois *mono* et ne l'est pas. On pense également qu'il ne faut pas gaspiller et jeter les choses inconsidérément, qu'il faut les utiliser autant que possible. Cela signifie en même temps que l'on doit jeter et brûler les *mono* devenus inutiles, encombrants et coûteux à conserver.

Le poulet est l'un des principaux animaux d'élevage. Il est élevé en masse. Lorsque des cas de grippe aviaire sont détectés, on abat, incinère et enterre les poulets par centaines de milliers. Dans les poulaillers, nul besoin des individus mâles. C'est pourquoi les poussins sont mis, encore vivants, dans des sacs : une partie servant de nourriture dans les zoos, la majorité étant simplement jetée. Personne n'a envie de savoir comment les poulets sont déplumés dans les usines

avant de rejoindre nos étalages. Pour que les choses s'accomplissent sereinement et efficacement, des normes et des repères légaux sont donc nécessaires au niveau étatique, ce qui diffère du *moi* de tous les jours qui s'efforce de ne pas manquer d'humanité. En effet, il y a des décisions que seul l'État, par nature implacable et étranger à tout sentiment, peut prendre. De ce point de vue, nous avons donc une dette à rendre à l'État, et il arrive que nous soyons contraints d'obéir à ses ordres.

Pour assurer aux citoyens une vie commode, sûre et confortable, un État, ayant préalablement intégré un système d'auto-domestication, doit mettre en place une réglementation et un mode de gestion adaptés. Dans cette logique, on ne pourrait qu'encourager l'État de prendre en charge l'élimination des êtres devenus des fardeaux pour la société. N'est-ce pas alors extraordinaire qu'un individu, présumé incapable de ce travail d'élimination, ose prendre en charge le sale boulot devant lequel l'État lui-même hésiterait ? Ceci n'est pas une pensée réservée au seul Uematsu. Sans doute, est-ce une pensée enfouie dans les couches les plus profondes de ma (notre ?) conscience.

Être avec ma fille Seiko

J'ai parlé jusqu'ici de l'État et du « sale boulot ». Ce dernier est relié à la mort et consiste à assassiner, en toute légalité, des êtres humains. L'État est un ultra-organisme qui évolue sans lien direct avec le quotidien des individus. Tout du moins, nous n'avons pas conscience d'être à l'origine de l'État par le biais d'engagements réciproques qui nous lient les uns aux autres. Ou plus exactement : nous n'avons pas même conscience d'avoir joué un rôle central dans la création de l'État. L'empereur, qui était autrefois considéré comme un dieu vivant, signa et apposa son sceau sur le texte qui a introduit le concept de souveraineté nationale, mais au moment même où le peuple comprit quel était son rôle, c'est comme s'il avait déjà renoncé à son pouvoir au bénéfice du souverain. L'État est un corps investi d'un pouvoir lointain que chacun souhaite utiliser. Plus concrètement, lors de l'adoption des lois sur la sécurité qui rendirent possible les attaques préventives au nom du droit à l'autodéfense collective, la ménagère a pu se sentir soulagée en se disant que l'État était désormais capable de la protéger. Ce faisant, elle ne fit en réalité qu'exprimer le désir de profiter de l'État.

Le fait que l'État accepte ce « sale boulot » est peut-être aussi l'expression d'une puissante intelligence populaire. Une réflexion sur le « don de mort » allant au-delà de l'euthanasie a été publiée, et développe l'idée selon laquelle les personnes âgées alitées et souffrant d'une sénilité sévère peuvent, sous certaines conditions, bénéficier d'un « don de mort » octroyé par le médecin. On peut donc espérer prochainement l'adoption d'une loi sur le « don de mort ». Cela aussi fait partie du « sale boulot » évoqué plus haut. Qui dit saleté dit souillure ; qui dit souillure dit mort ; qui dit mort dit pourriture. Les habitants de l'archipel japonais abhorrent particulièrement les odeurs de pourriture et de putréfaction, et font leur possible pour les éviter. D'après le *Recueil des faits anciens* (*Kojiki* 古事記) – le plus ancien livre sur l'histoire mythique du Japon –, le fait de mourir signifie aller au *yomi no kuni* (黄泉の国), le « pays des morts » qui est souillé par essence, et au contact duquel les vivants doivent se purifier à l'eau. Le traitement de la peau animale et des cadavres humains et animaux regroupait autrefois un ensemble de métiers réservés aux hors castes (*eta binin* 穢多非人). Selon le concept de « trajectivité » d'Augustin Berque, la propreté et l'odeur de mort sont unies par un lien extrêmement ténu. La propreté, l'absence de batteries, l'absence d'odeur font partie de ce qu'on a appelé l'auto-domestication. Après tout, il existe bien l'expression « tu pues ! » dans le harcèlement entre enfants.

Au cours des quarante années de vie passées avec ma fille Seiko atteinte d'un handicap sévère et de trisomie 21, l'odeur d'excrément et d'urine constitua, il faut l'avouer, un problème majeur. Mais je peux aussi affirmer que le fait d'accepter et de s'habituer à cette situation a largement influencé mon mode de vie et d'interaction avec les gens, ainsi que ma façon d'analyser et de penser les choses. La maladie de Minamata se caractérise par un certain nombre de symptômes, notamment la sécrétion de salive et des difficultés d'élocution qui rappellent le mode d'expression des bébés. La salive a contribué à donner cette image de « souillure » à la maladie de Minamata et constitue l'une des causes de la discrimination dont elle fait aujourd'hui l'objet. À ce propos, un philosophe très connu m'a fait la remarque, à l'occasion d'une enquête de terrain réalisée sur la maladie de Minamata, que je ne devais sans doute pas être dérangé par les malades, habitué que j'étais à vivre avec un enfant lourdement handicapé. Je ne peux affirmer le contraire. Mais ce sous-entendu qui consiste à dire qu'une telle situation devient vivable une fois que l'on y est habitué, m'enrage au plus haut

point... Il existe un dicton qui dit : « la pauvreté rend insensible ». En sous-texte : « celui qui jouit de la culture est sensible ». Au moment où j'écris ces lignes, un réalisateur, qui s'apprete à sortir un film sur la maladie de Minamata, a cité un médecin qui disait : « La maladie de Minamata affecte la capacité de comprendre la culture. » Dès lors, la personne n'est plus humaine ; elle n'en a que l'apparence. « Puant », « sale » : ces qualificatifs sont les principaux constituants des préjugés et des discriminations actuels.

On ne peut rester insensible face à ce qui est « sale » ou « puant ». Mais si au lieu d'exclure, l'on s'efforçait de « vivre ensemble » (*tomo ni kurasu* 共に暮らす), alors pourrait émerger le sentiment de « se mettre à la place de l'autre » (*aite no mi ni naru* 相手の身になる). Un sentiment transmis depuis l'antiquité dans l'archipel, qu'on appelle en japonais *omoiyari* 思いやり (« compassion », « prévenance ») et qui signifie « envoyer ses pensées ». *Omoiyari* a par ailleurs donné naissance à l'expression « la compassion ne profite pas à autrui » (que plus de 50 % des jeunes d'aujourd'hui interprètent de la manière suivante : « il ne faut pas être indulgent avec l'autre, car cela ne lui sert pas »). Il arrive en effet que l'on rejette la compassion et l'indulgence parce qu'elles peuvent signifier une forme d'inégalité ou de condescendance. Si on tient en compte ce type de critique, on finit par se dire que « se mettre à la place de l'autre » n'est qu'une manière de penser, une simple posture que l'on se donne.

Depuis que je vis avec un enfant incapable de parler, je m'intéresse de plus en plus à l'expression « être humain », *ningen* 人間 en japonais. Pourquoi a-t-on accolé l'idéogramme de l'« espace » 間 (*gen* ou *aida*) à celui de l'« homme » 人 (*nin* ou *hito*) ? En faisant quelques recherches, on tombe sur l'une des thèses du philosophe Watsuji Tetsurō (1935) selon laquelle l'« être humain » (*ningen*) est l'expression d'une « existence relationnelle » (*kankei sonzai* 関係存在), car l'« espace » ou l'« intervalle » désigne une « relation ». Partant de cette thèse, Hamaguchi Eishun 濱口恵俊 (1982) stipula que *ningen* était en fait *kanjin* 間人, qu'il était de l'ordre du « contextuel » plutôt que de l'« individuel », ce dernier mettant davantage l'accent sur l'« existence ». En japonais, le contexte « factuel » (*jōkyō* 状況) désigne aussi le contexte « émotionnel » (*jōkyō* 情況), ce qui rappelle le « contextualisme » (*bunmyaku shugi* 文脈主義) tel qu'il fut défini en Occident par Carol Gilligan (1982) dans la continuité de David Hume et du pragmatisme américain. Gilligan a en effet proposé de fonder

le « principe du jugement le plus adapté » (*saiteki bandan genri* 最適判断原理) sur la situation des femmes par opposition à l'universalisme masculin. Parmi les plus importantes réflexions menées sur la comparaison des relations humaines japonaises et occidentales, on trouve plusieurs ouvrages de Nakane Chie (中根 千枝), notamment « les relations humaines dans une société verticale » (*tate shakai no ningenkankei* タテ社会の人間関係, 1967), et « les conditions d'adaptation » (*tekiō no jōken* 適応の条件, 1972).

Le schéma ci-dessus montre qu'en Occident la relation est investie d'une extériorité qui n'empiète pas sur l'existence (figure A), tandis qu'au Japon la relation est dite *migurumi* 身ぐるみ, c'est-à-dire « inclusive » (figure B). L'idéogramme *mi* 身 désigne un ensemble corrélatif liant le corps et l'esprit. Il convient également de citer Mori Arimasa 森有正 qui, en observant le Japon depuis la France, affirma que le « Moi japonais » était « un Moi vu par Toi » (1976). Le « Moi tel que vous l'observez » dépend totalement de l'opinion des interlocuteurs, et ne parvient pas à établir son identité en tant qu'individu. Il n'a pas d'arrière-plan idéologique stable pour le soutenir. Il dit « oui » un jour et son contraire le lendemain. Le Japonais est un menteur qui n'est pas digne de confiance.

« Se mettre à la place de l'autre » (*aite no mi ni naru* 相手の身になる), c'est considérer l'autre, imaginer et tenir compte des idées et des sentiments de l'autre, établir son jugement sans passer par le langage, mais par l'instauration d'une confiance réciproque. Une fois que le statut social et le pouvoir de l'autre sont déterminés, le jugement de l'autre devient son propre jugement. Ce qui équivaut selon Mori Arimasa à une absence totale de subjectivité. En effet, les premiers ministres japonais ont souvent été comparés à des « girouettes », changeant d'opinion comme la girouette change de direction en fonction du vent.

Après le débat sur la « subjectivité » (*shutaisei* 主体性) qui marqua les mouvements de gauche dans les années 1950, la question de l'« indépendance » (*jiritsu* 自立) devint centrale la décennie suivante. L'ouvrage du penseur Yoshimoto Takaaki 吉本隆明 (1924-2012), intitulé *Fondements de la pensée pour l'indépendance* (*Jiritsu no shisō kyoten* 自立の思想拠点, 1966), fut largement lu à l'époque. J'ai moi-même participé aux luttes estudiantines à l'université de Tōkyō en tant qu'assistant dans le département de sciences naturelles. Dans le

contexte de la guerre du Vietnam et du rétablissement des relations diplomatiques entre le Japon et la Corée (la question du « pardon »), il était devenu pour moi essentiel de rompre avec cette conscience victimaire qui était la mienne et qui consistait à dire que le peuple japonais n'avait été jusqu'ici qu'une victime instrumentalisée par les autres. Comment peut-on être indépendant tout en ayant pleinement conscience de sa culpabilité ? En nommant ce questionnement « acte d'auto-négation » (*jiko hiteiteki eii* 自己否定的営為), j'avais mis en branle un mouvement au bout duquel j'étais prêt à abandonner mon propre statut social. Il ne s'agissait ni d'une lutte prolétarienne, ni d'un mouvement étudiant où une élite entraînerait les masses avec elle. J'étais cependant incapable de saisir les bases claires et simples de l'« indépendance », de l'« être soi » (*jiritsu*). J'ai alors été séduit par l'appel de Takizawa Katsumi 滝沢克己 (1909-1984), un disciple de Karl Barth (1886-1968) et sympathisant des révoltes étudiantes qui était peu attaché à son statut de professeur des universités. Celui-ci disait que « la base est là, déjà à tes pieds ». Cela dit, je me sentais comme cerné de toutes parts, incapable d'avancer ou de reculer. Augustin Berque était arrivé au Japon juste après la généralisation et la fin des conflits dans les universités japonaises. Il avait le profond sentiment que la postmodernité, en tant qu'acte de déconstruction, n'avait eu lieu que sur le plan idéologique en France, et non sur le plan sociologique. Pour lui, le Japon n'était rien d'autre que la postmodernité elle-même⁴. On peut interpréter cela de la manière suivante : le Japon n'ayant pas connu de modernité, celui-ci n'avait aucune structure enracinée à déconstruire. Autrement dit, le Japon ne serait ni une société pyramidale, ni une société circulaire fonctionnant autour d'un centre unique. Il convient donc d'employer l'analogie des deux ellipses avec un point central chacune pour comprendre la société japonaise.

Parler de « philosophie » serait sans doute exagéré. Plutôt qu'un ensemble d'idées éparses, je préférerais parler d'une « logique » qui concerne la vision du monde et qui peut servir de base pour vivre. Seiko est arrivée au moment où ma réflexion n'avancait plus, apportant avec elle une nouvelle inspiration pour écrire et le sentiment de « vivre ensemble » (*tomo ni ikiru* 共に生きる). Je vivais alors depuis longtemps loin de mes parents, et mes trois aînés allaient à leur tour bientôt me quitter. Je n'avais pas le sentiment que l'on vieillirait ensemble, moi et

---

4. BERQUE, 1990.

la mère des enfants y compris Seiko : pour moi, cette relation devait se clore par une séparation et des adieux. Le romancier Ibuse Masuji 井伏鱒二 (1898-1893) a traduit le poème chinois 人生足別離 par « la vie n'est qu'adieux ». Cette esthétique m'a profondément touché : le fait de ne pas s'attacher, oublier et pardonner, recommencer à zéro. Moi et ma femme n'avons pas fait de cérémonie de mariage, mais nous nous sommes mariés civilement six mois avant la naissance de notre premier enfant. Cela reflète l'état d'indécision qui était le mien, celui d'une personne marginalisée lors des conflits étudiants à la fin des années 1960.

Le sentiment que j'ai eu à la naissance de Seiko, de « vivre ensemble avec cet enfant », n'est que l'expression d'une extrême dépendance, d'une impossibilité à la quitter. Et la quasi-certitude que Seiko est un être impuissant, est elle-même indissociable du sentiment de dépendance que j'éprouve envers elle. En fin de compte, ce fut mon vœu d'aller jusqu'au bout de ma vie en ayant Seiko à ma charge, mais pour cela, il fallait que Seiko existe. On m'a déjà demandé : « Mademoiselle Seiko est-elle un dieu pour vous ? ». Il existe dans l'Ouest du Japon l'idée de « l'enfant du bonheur et de la prospérité », le *fukugo* 福子. On connaît notamment à Minamata plusieurs cas de malades gravement contaminés avant la naissance qui furent considérés comme des « enfants-trésor » (*takarago* 宝子). Je comprends cela. Cependant, Seiko est et reste un enfant incapable d'uriner ou de faire ses besoins seule, il m'arrive de voir une vie transparente à travers elle. C'est une Seiko, qui ne voit pas, ne parle pas, qui me dit : « Tout va bien, ne t'en fais pas ».

Je le reconnais volontiers, il s'agit là sans doute d'une hallucination auditive de ma part. Néanmoins, il me vient à l'esprit le schéma des relations humaines japonaises tel qu'il fut pensé par Nakane Chie. En effet, la forme qu'elle décrit et qui ressemble à une pâte de riz (*mochi*) étirée ne représenterait-elle pas l'existence (*sonzai*) elle-même ? Ou bien le lieu (*ba*) de l'existence ? Plutôt qu'un espace où se trouvent deux personnes, je pense que ce « lieu » n'est en fait rien d'autre que la vie (*inochi*) elle-même. Le composé *ningen* 人間 (« être humain ») se lisait à l'origine *jinkan* et désignait le lieu de résidence des humains. Le caractère *kan/gen* de *jinkan/ningen* désigne lui des lieux tels que la « vallée » (*tanima* 谷間). Sans doute à cause du sens pris par le composé *hazama* 狭間 qui désigne l'« intervalle entre deux éléments », le composé *kankei* 関係 qui désigne le « lien entre deux choses » a pu devenir *kankei* 間係, la « relation d'intervalle »,

tandis que le caractère de l'« intervalle » 間 du composé *jinkan* 人間 (« l'entre-deux humain ») a pu être réutilisé dans le composé *kankei* 間係 (la « relation d'intervalle »). Le schéma de Nakane Chie me fait penser à l'expression « la pâte de riz demeure, quand bien même on la déchire ». Les petits morceaux de pâte de riz se distinguent de la pâte telle qu'elle est à l'origine, de même que les morceaux sont différents les uns des autres. Ce qui revient à dire que les morceaux étirés et non déchirés de pâte de riz sont à la fois identiques et différents. Cela m'évoque le principe psychique *bun.yū* 分有 développé par Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) dans son essai *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), selon lequel des éléments séparés peuvent s'unir et s'intégrer sans discrimination. Yamada Yoshihiko 山田吉彦 (connu aussi sous le nom de Kida Minoru きだみのる [1895-1975]) a traduit le « principe de participation mystique » (*bun.yū*) de Lévy-Bruhl par le composé *yūsoku* 融即. Pour reprendre la métaphore de la pâte de riz, ce principe signifie que les morceaux diffèrent par leur forme, mais qu'ils sont fondamentalement tous de la pâte de riz.

Deux individus se trouvant au même endroit formeraient donc une seule individualité en tant qu'existence abstraite. Si l'on utilise le terme « être humain » (*ningen*), l'unité concrète devient alors « deux individus » et chacun de ces « individus » revêt un caractère fondamentalement double (*nishasei* 二者性). Autrement dit, Seiko *est* dans ma tête. Lorsque je parle, Seiko parle. Elle et moi sommes interchangeables. Sans doute exprime-t-elle mes pensées et mes sentiments. Le contraire est aussi possible. Notre relation est l'une des représentations possibles du « vivre ensemble », l'image originelle de « se mettre à la place de l'autre ».

Pas un individu (*kojin* 個人) mais un solitaire (*kojin* 孤人)

Il y a cent-cinquante ans, le Japon tenta d'opérer une structuration (*kōchiku* 構築) en profondeur par « la sortie de l'Asie et l'entrée en Occident » (*datsua nyūō* 脱亜入欧). Mais il échoua, et débuta une nouvelle phase de structuration à partir de 1945. Le Japon chercha alors à transformer le système « spontanéiste » (*onozu kara no shisutemu* 「おのずから」のシステム) en un système « volontariste » (*mizu kara no shisutemu* 「みずから」のシステム) : les travaux incongrus et indésirables ont été confiés à l'autorité étatique afin que le peuple puisse bénéficier

d'une vie saine et confortable. Les chiffres parlent d'eux-mêmes : le Japon est devenu l'une des plus grandes puissances économiques du monde. Mais ce faisant, le Japon se transforma en une « société sans lien » (*muen shakai* 無縁社会) en proie à la dénatalité et au vieillissement de la population. Celui qui souhaitait devenir un individu caractérisé par une subjectivité autonome (*shutaiteki na kojīn* 主体的な個人) se mua alors en un individu déformé et infécond (*kankotsu dattai sareta kojīn* 換骨奪胎された個人), autrement dit un individu isolé (*kojīn* 孤人) et noyé dans la masse anonyme des « moi » qui composent l'État-nation.

Le jeune Uematsu de l'affaire Sagamihara en est la parfaite illustration. Dans le but de purifier la société japonaise dont le fonctionnement serait entravé par des « déchets » non jetables, il accepta de prendre en charge le « sale boulot » et d'éliminer les « déchets ». Il espérait en obtenant les félicitations de l'État pouvoir se distinguer de la masse des anonymes, mais cela le mit en contradiction avec son autre volonté de retrouver l'anonymat grâce une opération chirurgicale du visage.

En ce qui concerne la « structuration » occidentale, il convient de citer Jean Pic de la Mirandole (1463-1494) et son *Discours sur la dignité de l'homme* (1486). Selon lui, l'homme est un microcosme ; Dieu a posé l'homme au centre du monde en lui offrant la liberté comme seul don ; s'élever vers Dieu ou tomber dans la bestialité dépendraient donc de la seule liberté humaine. À partir de là, l'Occident commença à se structurer autour des trois mots employés par le prêtre français Henri Didon : Citius, Altius, Fortius (« plus vite, plus haut, plus fort »). La société ici décrite est de type pyramidal. Ceux qui cherchent à atteindre le sommet et à voir plus « clairement et distinctement », pour reprendre l'expression de René Descartes, constituent l'élite de la société, et les chemins pour y arriver doivent être nombreux et variés. C'est la raison pour laquelle le bas de la pyramide doit être le plus étendu possible. Toutes les personnes qui se situent sur cette base sont conscientes de disposer des mêmes opportunités, et ont appelé ce principe l'« égalité » (des chances). En dehors de cette base en revanche, s'entassaient tous les improductifs qui n'ont pas la volonté de s'élever à un plus haut niveau. À la base de cette pyramide est connectée une deuxième pyramide inversée, dont le sommet est le point d'origine et de création (voir le schéma 2).

Le schéma 3 illustre un contre-modèle de type cylindrique que j'ai nommé « monde en tuyau » (*tsutsu no sekai* 筒の世界). Dans ce modèle, la structuration

(fondée sur la volonté/souveraineté) humaine consiste en une partie centrale resserrée, ce qui crée la forme d'un cône connecté au sommet d'un deuxième cône ouvert dans la partie inférieure. La zone centrale de connexion entre les deux sommets représente le temps présent. Le passé et le futur sont donc ouverts l'un vers l'autre. Au temps présent, le maintien de l'ordre est assuré par l'État qui réprime la tendance de la société à retrouver une forme cylindrique. On peut appeler cette tendance « égocentrisme » (*ete katta* 得手勝手) ou « liberté arbitraire » (*jiyū hōratsu* 自由放埒). Mais la tendance au désordre et à l'indiscipline est en fait caractéristique de la nature elle-même : elle est « ainsi » et « spontanée ». Ce qui signifie que les montagnes, les rivières, la faune, la végétation, même la crête du dessus des vagues, participent du même mouvement aléatoire décrit par Robert Brown (1773-1858), que chaque élément existant est le centre du monde.

Selon Pascal (1623-1662), l'univers est « une sphère infinie dont le centre est partout ». Cette affirmation est plus facile à comprendre si on utilise l'expression « surface sphérique » (*kyūmen* 球面) au lieu de « sphère » (*kyūtai* 球体). Car la surface de la sphère est partout le centre de la sphère. Comment faire coïncider l'unique centre d'une sphère avec le nombre infini de centres que comporte sa surface ? Prenons un ballon dont la surface est composée de la Voie lactée et de galaxies. À mesure que celui-ci gonfle, la distance entre les galaxies s'accroît, tout comme celle séparant les galaxies du centre du ballon. À supposer ensuite que la surface du ballon est notre univers, nous qui habitons la Voie lactée devenons les constituants de ce ballon et le centre de l'univers. En reprenant la métaphore du ballon et en utilisant une terminologie plus moderne, la citation de Pascal donnerait donc comme suit : étant à la fois au centre et à la surface de la sphère, je suis à la fois celui qui gonfle le ballon et celui qui l'observe se gonfler. Tout comme celui qui analyse les mystères de la physique quantique, je me trouve à l'intérieur d'un monde inconnu en expansion.

La transition entre une égalité plate (*heimenjō no byōdō* 平面上の平等) et une égalité sphérique (*kyūmenjō no byōdō* 球面上の平等), est plus probable dans une société en forme de cône inversé (type 3) que dans une société pyramidale (type 2), car la première n'est pas concernée par la question de savoir qui a octroyé à l'homme sa dignité. Les habitants de l'archipel japonais ne se trouveraient-ils pas dans un monde où l'égalité est sphérique (*kyūmenjō*) et spontanée (*onozu kara*),

tandis qu'ils s'imagineraient, presque consciemment, être les sujets (*mizu kara*) et le centre d'une société de forme ovale ? Du fait que cette société de forme ovale a vu son territoire étiré comme une pâte de riz, il se peut que nous en soyons, vous et moi, chacun l'un des centres, tantôt maître et serviteur, tantôt l'inverse, parfois même en fusion l'un avec l'autre. Différents parcours de vie illustrent le désir actif ou passif de sortir de cette dualité : le romancier Miyazawa Kenji 宮沢賢治 notamment, qui chercha toute sa vie à sauver le monde entier pour atteindre son humanité, mais aussi des individus tels qu'Uematsu qui n'eurent d'autre choix que de s'isoler et de se marginaliser.

Bibliographie

BERQUE Augustin, 1986, *Le Sauvage et l'artifice: les Japonais devant la nature*, Éditions Gallimard, Paris.

BERQUE Augustin, 1990, *Le Paysage au Japon, en Europe et à l'ère du paysagement*, traduit en japonais : ベルク オギユスタン, *Nihon no fūkei, seiō no keikan : soshite zōkei no jidai* 日本の風景・西欧の景観:そして造景の時代, 講談社 [Kōdansha], 東京 [Tōkyō].

FLETCHER Joseph, 1972 "Indicators of Humanhood: Atentative Profile of Man", *Hastings Center Report*, november 1972.

FRANKL Viktor E., 1950, *Homo patiens: Versuch einer Pathodizee*, F. Deuticke, Wien.

FUKUYAMA Francis, 2002, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar Straus & Giroux.

GILLIGAN Carol, 1982, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press.

HAMAGUCHI Eshun 浜口恵俊, 1982, *Kanjin shugi no shakai Nihon* 間人主義の社会 日本 [Le Japon, société de relations], Tōyō Keizai shinpōsha.

HONDA Yuki 本田由紀, 2016, “Toge no yō na hitotsu no kasetu” 棘のような1つの仮説 [Une hypothèse comme une épine], *Nihon kyōshokuin kumiai kikanshi* 日本教職員組合機関誌「JTU」 [Bulletin du syndicat des enseignants japonais], Préface, 2016/09/01.

LÉVY-BRUHL Lucien, 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, traduit en japonais en 1953 par Yamada Yoshihiko, Iwanami bunko.

MORI Arimasa 森有正, 1976, *Tsuchi no utsuwa ni* 土の器に [Dans un récipient en terre], Nihon Kirisuto kyōdan shuppan kyoku.

NAKANE Chie, 1967, *Tate shakai no ningen kankei* タテ社会の人間関係 [Les relations humaines dans une société verticale], Kōdansha gendai shinsho.

———, 1972, *Tekiō no jōken* 適応の条件 (Les conditions de l'adaptation), Kōdansha gendai shinsho.

WATSUJI Tetsurō 和辻哲郎, 1935, *Fūdo* 風土 [Milieu], Iwanami shoten.

YOSHIMOTO Takaaki 吉本隆明, 1966, *Shisō no jirituteki konkyō* [La base autonome de la pensée], Tokuma shoten.

Résumé : Dans la nuit du 26 juillet 2016, le centre spécialisé pour handicapés mentaux Tsukui Yamayuri-en fut le théâtre d'un multiple homicide. Situé dans le département de Kanagawa qui jouxte celui de Tōkyō, l'établissement compte cent quarante-neuf patients et cent soixante-quatre employés. Dix-neuf personnes ont été poignardées à mort, vingt personnes blessées gravement et six légèrement (dont deux employés). Le jeune criminel s'est rendu à la police une heure après les faits. L'affaire suscita une réaction vive au sein de la société japonaise autour

de la personnalité du meurtrier. En effet, plusieurs mois avant les faits, celui-ci adressa au président de la chambre des Représentants une lettre dans laquelle il présenta son projet de meurtre comme un « travail » devant être rémunéré par l'État. Ces faits nous invitent à considérer l'acte en question, non pas comme la conséquence d'une démence, d'une rancœur ou d'une folie passagère, mais comme un acte délibéré et réfléchi, dont le but déclaré fut de se débarrasser des éléments « inutiles ».

Mots-clés : Affaire Sagamihara, établissement pour handicapés mentaux, Tsukui Yamayuri-en, eugénisme, Japon

In the early hours of July 26 2016, a multiple homicide was committed in the Tsukui Yamayuri-en Facility for people with disabilities. Located in the Kanagawa Prefecture, just south of Tōkyō, this facility housed 149 patients and 164 employees. Nineteen people were stabbed to death, twenty people were severely wounded and six lightly wounded (among which two employees). The young criminal surrendered to the police an hour after the stabbing took place. This case triggered a strong reaction within Japanese society, especially to the murderer's personality. As a matter of fact, a few months prior, he had written a letter to the President of the Chamber of Representatives, by way of which he presented a project in which the murder of useless elements should be seen as "work" and be State-sponsored. These facts entice us to view this act as thought-out and deliberate, following the declared objective of getting rid of "useless" elements, rather than as a demented act, or one originating in resentment or lunacy.

Keywords: Sagamihara stabbings, Center for the disabled, Tsukui Yamayuri, Eugenics, Japan

キーワード： 相模原事件、障害者施設、津久井やまゆり園、優生、日本