



Ebisu
Études japonaises

54 | 2017
L'après-guerre des intellectuels japonais

Maruyama Masao : mythe et réalités du « champion de la démocratie de l'après-guerre »

丸山真男の神話と実像

Maruyama Masao. The Myth and Reality of Japan's "Champion of Postwar Democracy"

Eiji Oguma

Traducteur : Morvan Perroncel



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1984>
DOI : 10.4000/ebisu.1984
ISSN : 2189-1893

Éditeur :

Institut français de recherche sur le Japon (UMIFRE 19 MAEE-CNRS), Maison franco-japonaise

Édition imprimée

Date de publication : 19 décembre 2017
Pagination : 13-46
ISSN : 1340-3656

Référence électronique

Eiji Oguma, « Maruyama Masao : mythe et réalités du « champion de la démocratie de l'après-guerre » », *Ebisu* [En ligne], 54 | 2017, mis en ligne le 19 décembre 2017, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1984> ; DOI : 10.4000/ebisu.1984

Maruyama Masao

Mythe et réalités du « champion de la démocratie de l'après-guerre »

OGUMA Eiji

丸山真男の神話と実像

小熊英二

Maruyama Masao. The Myth and Reality
of Japan's "Champion of Postwar Democracy"

OGUMA Eiji

▼ **Mots-clés** : Maruyama Masao, intellectuels, cognition sociale, après-guerre, engagement politique.

L'auteur : Oguma Eiji est professeur d'histoire sociale à l'université Keiō. Il est l'auteur notamment de *L'origine du mythe de l'unicité ethnique* (1995), *Les frontières des « Japonais »* (1998), *« Démocratie » et « patriotisme »* (2002), *1968*, 2 vol. (2009).

Résumé : Au cours des années 1946-1951, Maruyama signa ses textes les plus engagés politiquement. Jeune érudit qui venait d'être rapatrié au Japon, il gagna un large soutien parmi ses lecteurs qui avaient été eux-mêmes mobilisés, bien qu'il n'ait jamais eu l'influence des intellectuels connus depuis plus longtemps.

Il se retira du débat public après 1952 pour cause de maladie pour se consacrer au travail académique, à l'exception d'une courte période autour de 1960 lors du renouvellement du traité de sécurité nippo-américain. À cette époque, les déclarations fragmentaires de Maruyama connurent un écho particulier, et les recueils de ses premiers articles devinrent des bestsellers. C'est ainsi qu'il acquit la réputation, un peu éloignée de la réalité, d'intellectuel représentatif de la démocratie d'après-guerre. Depuis, la légende de Maruyama a fait l'objet d'éloges ou de critiques, qui dépassent ses intentions initiales. En suivant une approche empruntée à la sociologie de la connaissance, cet article vise à examiner l'engagement politique chez l'intellectuel.

▼ キーワード

丸山眞男、知識人、社会的認知、戦後、コミットメント

著者

小熊英二は慶応義塾大学教授。日本の歴史社会学を専門とする。著書に、『単一民族神話の起源』(1995年)、『<日本人>の境界』(1998年)、『<民主>と<愛国>』(2002年)、『1968』上下巻(2009年)などがある。

要旨

1946年から1951年にかけて、丸山眞男は、積極的に政治的な論文を執筆した。当時の彼は、30代前半の帰還兵の学者で、戦争を兵士として経験した若い読者から強い支持を得た。しかし当時の丸山は、より年長で権威があった

知識人たちに比べて、影響力が大きな存在ではなかった。1952年以後の彼は病気のため活動を停止し、1960年の新安保条約反対運動の時期を例外として、アカデミックな研究に専念した。それにもかかわらず、敗戦直後の若い読者たちが社会やメディアの中核となった1960年代になって、丸山の断片的な発言は大きな注目を集めるようになり、敗戦直後の論文を集めた本がベストセラーになった。こうして丸山は、戦後民主主義の代表的知識人という、実態とはやや乖離のある評価を確立した。その後は「丸山眞男」という神話は、現実の丸山自身の意図をこえて、賞賛と批判の対象になっていった。本論考では、こうした知識社会学のアプローチから、知識人の政治参加と、その社会的な認知を考察する。

▼ **Keywords:** Maruyama Masao, intellectuals, social cognition, postwar, political engagement.

The Author: Oguma Eiji is a professor of Social History at Keiō University. Notable publications include *A Genealogy of Japanese Self-Images* (1995; Engl. transl. 2002), *The Boundaries of “the Japanese”* (1998; Eng. transl. 2014 & 2017), “*Democracy*” and “*Patriotism*” (2002), and *1968*, 2 vol. (2009).

Abstract: Maruyama Masao wrote his most politically engaged texts between 1946 and 1951. Then a 30-year-old scholar and recently returned soldier, he was popular with readers who had also fought in the war. Yet he never enjoyed the same

level of influence as his more experienced peers in the intellectual community. He retired from the public debate in 1952 due to ill health and, except for a short period around 1960 when a new Japan-United States security treaty was signed, devoted himself to academic pursuits. Maruyama’s fragmentary statements were widely reported and collections of his writings became bestsellers. He came to be seen, somewhat erroneously, as the representative thinker of Japan’s postwar democracy. Ever since, the Maruyama legend has been the focus of both criticism and praise, going beyond his original intentions. Using an approach borrowed from the sociology of knowledge, this paper seeks to examine the issues of social cognition and political engagement in his work.

Maruyama Masao

Mythe et réalités du « champion de la démocratie de l'après-guerre »

OGUMA Eiji*

Je ne suis pas un élève de Maruyama Masao, je ne suis pas non plus spécialiste de son œuvre¹. Mais je l'ai beaucoup lu, comme j'ai lu beaucoup de ses contemporains, suffisamment pour avoir quelques réflexions à proposer sur son parcours.

Maruyama avant Maruyama

Pour commencer, je voudrais parler de Maruyama pendant les années de guerre. Trois choses me semblent importantes. La première, c'est qu'il était le fils d'un journaliste, Maruyama Kanji 丸山幹治 (1880-1955)², et qu'il

1. Cet article est traduit de « Maruyama Masao no shinwa to jitsuzō » 丸山眞男の神話と実像, in *Maruyama Masao : botsugo jūnen, minshushugi no « shinwa » o koete* 丸山眞男:没後十年、民主主義の「神話」を超えて (Dix ans après la disparition de Maruyama Masao. Dépassez le « mythe » de la démocratie), Tokyo, Kawade shobō shinsha, 2006 : 2-19. L'expression « démocratie de l'après-guerre » fait référence à la fois aux institutions mises en place par la Constitution de 1946 et aux mouvements ou courants d'idées qui l'accompagnèrent. (*Toutes les notes sont du traducteur.*)

2. Après avoir travaillé notamment au journal de Kuga Katsunan 陸羯南 (1857-1907), *Nihon* 日本, dans les années 1900, il entra à l'*Ōsaka Asabi shinbun* 大阪朝日新聞 (1909),

* Université Keiō.

avait lui-même la fibre journalistique. Deuxièmement, son expérience de la prison et son expérience de l'armée ont été déterminantes. Enfin, il y a son attachement à la faculté de droit de l'université de Tokyo (Tōdai), où il fut recruté comme assistant à l'âge de 23 ans et promu maître-assistant trois ans plus tard.

Je reviendrai plus loin sur le premier point parce que je voudrais commencer par évoquer son arrestation, en 1933. Il avait 19 ans et il était encore lycéen quand il s'est rendu à la conférence que l'Association de recherches sur le matérialisme (Yūibutsu-ron kenkyūkai 唯物論研究会) organisait pour fêter ses six premiers mois d'existence³. Dans un des carnets retrouvés et publiés après sa mort sous le titre *Dialogue intérieur (Jikonai*

dont il démissionna lors d'une affaire liée aux émeutes du riz (1918). À partir de 1928, il fut éditorialiste pour l'*Ōsaka Mainichi* 大阪毎日, où il travailla jusque dans les années 50. Libéral et ouvert aux questions sociales, comme son ami Hasegawa Nyozeikan (voir note suivante), Maruyama Kanji semble avoir évolué jusqu'à considérer, dans la seconde moitié des années 30, que la position de « libéral » n'était plus tenable. En l'absence d'une étude approfondie sur son parcours, il reste toutefois difficile d'évaluer son degré de ralliement au régime (An.yōji Nobutoshi 安養寺信俊, « Maruyama Kanji no Nihonshugi » 丸山幹治の日本主義 [Le nipponisme de Maruyama Kanji], *Nihon rekishi* 日本歴史, 781, 2013 : 72-79). C'est lui qui aurait dissuadé son fils d'entrer dans une agence de presse, en 1936, alors que Masao s'appêtait à quitter l'université (*Maruyama Masao zadan* 丸山真男座談 [Maruyama Masao. Débats], vol. IX, Tokyo, Iwanami shoten, 1998 : 154-157).

3. Groupe de recherche créé par des intellectuels communistes à l'automne 1932 et présidé par Hasegawa Nyozeikan 長谷川如是閑 (1875-1969). Il publia une revue jusqu'en février 1938 qui totalisa 65 numéros. Le choix de Hasegawa comme président devait notamment servir à convaincre les autorités qu'il ne s'agissait pas d'une organisation politique. Socialiste, auteur de *Critique du fascisme japonais (Nihon fashizumu hiban* 日本ファシズム批判, 1932), Hasegawa n'était pas marxiste et n'avait pas de liens avec le Parti communiste. Pour cette raison et parce qu'il fut bientôt inquiété par la police, sa collaboration avec l'Association ne dura pas plus d'un an, après quoi il cessa de s'opposer à la fascisation du régime et à sa politique extérieure, lui apportant même un soutien à certains égards. Il se trouve en outre qu'il était très proche de la famille Maruyama, ce qui a pu inciter le jeune Masao à se rendre à cette conférence de mars 1933, laquelle n'eut d'ailleurs pas vraiment lieu puisqu'elle fut interrompue par la police avant que Hasegawa ait achevé sa première phrase (Andrew Barshay, *State in Intellectual in Imperial Japan: The Public Man in Crisis*, Berkeley, University of California Press, 1988 : 204-207 ; Karube Tadashi, *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth Century Japan*, trad. David Noble, Tokyo, International House of Japan, 2008 : 39).

taiwa 自己内対話)⁴, il raconte : « Dans cette cellule du poste de police où je n'ai pas fermé l'œil de la nuit, je n'ai pu me retenir de pleurer. J'ai été forcé d'admettre que mon "intellect" ordinaire ne m'était là d'aucun secours. [...] Cette expérience n'a pas eu dans ma vie moins d'importance que celle de l'armée » (Maruyama 1998 : 180-181). Il n'a pu dormir, dit-il, ni retenir ses larmes alors même qu'il devait savoir qu'on ne le garderait pas plus de quelques jours étant donné le peu qu'on pouvait lui reprocher. Plein de confiance dans son « intellect », il se croyait brave en allant assister à cette conférence, mais ce fut pour découvrir sa lâcheté. Cette expérience, j'en reparlerai, devait avoir une influence profonde sur ses prises de position et sur la manière dont il devait s'engager plus tard.

Il faut expliquer, ensuite, pourquoi il a tant aimé la faculté de droit de son université. Là encore, les notes publiées après sa mort sont instructives. Après sa nomination comme maître-assistant à Tōdai, il écrit qu'il vit sa réputation changer du jour au lendemain, au point qu'il fut vite écœuré par toutes les propositions de mariage qu'il reçut alors. À quelqu'un qui le félicitait pour sa promotion, il aurait répondu sèchement qu'il « ne voyai[t] pas ce qu'il y avait de si réjouissant dans le fait d'être maître-assistant à Tōdai » (Maruyama 1998 : 186). S'il a tant aimé malgré tout cette faculté de droit, c'est que dans le Japon militariste des années de guerre, elle fut pour lui le seul espace de liberté ; ou, pour reprendre ses mots, parce qu'elle lui offrit « un lieu d'exil à l'intérieur du Japon » (Maruyama 1998 : 176).

Devenu étudiant à Tōdai peu de temps après l'affaire de la conférence, il choisit la filière des sciences politiques. En 1936, il participe à un concours organisé par une association étudiante avec un texte intitulé « Le concept d'État dans les sciences politiques » (*Seijigaku ni okeru kokka no gainen* 政治学における国家の概念), inspiré par le thème alors très à la mode de la critique de la modernité. On sait que ce thème fut repris pendant la guerre sous la

4. Recueil établi à partir du contenu de trois carnets, dans lesquels Maruyama a noté ou recopié des réflexions, plus ou moins longuement développées, parfois de simples citations. Il y est question de ses lectures, de musique, d'événements contemporains ou de souvenirs, les passages qui concernent des aspects purement privés n'ayant pas été inclus. Ces carnets couvrent la période 1943-1987, mais la plupart des fragments ne sont pas datés et beaucoup paraissent avoir été écrits entre la fin des années 60 et le début des années 70.

forme de l'appel au « dépassement de la modernité⁵ » (*kindai no chōkoku* 近代の超克), mais il faut rappeler aussi que dès avant la guerre, comme après, tous les marxistes s'en prenaient à « la démocratie bourgeoise *moderne* » ou au « capitalisme *moderne* ». L'idée qu'il fallait « critiquer la modernité » était devenue pour les intellectuels de cette époque une sorte de doxa. Maruyama subissait donc lui aussi l'influence du marxisme. La répression idéologique ne lui permettait bien sûr pas d'être trop explicite mais, si on lit attentivement son texte de 1936, cette influence paraît évidente.

Maruyama aurait dit alors à un ami que si son texte n'était pas mal reçu, dans ce cas il resterait volontiers à la faculté de droit (Maruyama 1998 : 176). À l'origine, pourtant, il n'avait aucunement l'intention de s'attarder à l'université. Il rêvait de devenir journaliste et de se faire embaucher par une agence de presse qui l'enverrait à l'étranger. C'est par hasard qu'il aurait vu l'annonce pour le poste d'assistant et y aurait répondu. Son arrestation et son article teinté de marxisme lui valaient d'être surveillé par la police politique et par la police militaire. « S'ils ont le cran de recruter un type comme moi, alors je veux bien rester à Tōdai ». Voilà sans doute le raisonnement que faisait le jeune homme de 22 ans, avec la présomption de son âge. Or son directeur de recherche, Nanbara Shigeru 南原繁 (1889-1974)⁶, à qui les allusions du texte de Maruyama n'avaient pas échappé, qui de plus était au courant de son arrestation, choisit de le recruter, gagnant ainsi pour longtemps l'estime et la confiance de son élève.

Alors que Maruyama venait d'être nommé maître-assistant, l'historien Tsuda Sōkichi 津田左右吉 (1873-1961) devint la cible d'une campagne de

5. C'est notamment le titre d'un colloque tenu à Tokyo en juillet 1942. Pour une présentation analytique en français, voir Araki Tōru, « Tokyo, 1942. Le colloque maudit », *Ebisu. Études japonaises*, 6, 1994 : 75-95.

6. Nanbara Shigeru était spécialiste de philosophie politique européenne, notamment allemande. Diplômé de la faculté de droit de Tōdai en 1914, il y fut nommé maître-assistant en 1921 puis professeur en 1925, après un séjour d'études en Europe, et exerça la fonction de président de l'université de 1945 à 1951. Il entra également à la Chambre des pairs, en mars 1947, quelques semaines avant son abolition. S'il est vrai qu'il incarne une forme de résistance intellectuelle au régime ultranationaliste, celle-ci ne s'exerça toutefois que dans des limites très étroites. Après la guerre, et en dépit d'un patriotisme dont l'expression mit parfois Maruyama mal à l'aise, il appartient néanmoins à ce que celui-ci devait appeler la « communauté du remords » (*kaikon kyōdōtai* 悔恨共同体), dans laquelle il s'incluaient d'ailleurs lui-même.

l'extrême-droite, qui organisa même un meeting à Hibiya pour demander rien moins que « la destruction de la faculté de droit de l'université impériale de Tokyo »⁷. Derrière cette hostilité se cachaient « la jalousie et la haine envers une classe privilégiée qui jouissait de la culture occidentale », dont les tenants de la quintessence japonaise voyaient justement le symbole dans cette faculté de droit de Tōdai. Même après avoir été recruté comme assistant, Maruyama continua d'être surveillé, ce qui l'obligeait à subir périodiquement les interrogatoires de la police militaire. C'est à l'occasion de ces interrogatoires qu'il comprit de quelle suspicion acharnée sa faculté était l'objet. Dans les autres facultés, toujours selon ses carnets, la situation était différente. À la faculté des lettres, Hiraizumi Kiyoshi 平泉澄 (1895-1984)⁸ donnait un cours d'histoire du Japon inspiré par un nationalisme arrogant. La faculté d'économie était « dans un état lamentable ». Les sciences et l'ingénierie avaient été organisées de manière à ce qu'elles collaborent étroitement avec l'armée, dont elles recevaient des budgets.

7. Spécialiste de l'histoire de l'Asie orientale et pionnier dans l'histoire de la pensée au Japon, Tsuda Sōkichi enseignait à l'université Waseda. Ayant publié plusieurs ouvrages consacrés aux anciennes chroniques japonaises, il fut attaqué par l'extrême-droite, notamment par la revue *Genri Nihon* 原理日本 (Le Japon fondamental), pour avoir mis en question l'historicité de certains empereurs mentionnés dans ces textes (automne 1939), et dut bientôt abandonner le cours dont il avait été chargé à Tōdai, puis son poste à l'université Waseda (janvier 1940), sur la demande du ministère de l'Éducation, qui fit par ailleurs interdire quatre de ses livres. On sait que les affaires de cette sorte furent nombreuses au cours des années 30. Dans le cas de Tsuda, la campagne le visant fut déclenchée précisément par le fait qu'il venait d'être chargé d'un cours à la faculté de droit de l'université impériale (voir *infra*, note 12), son recrutement servant de prétexte aux attaques contre celle-ci. Parmi les ouvrages incriminés, le plus récent datait de 1933. (Maruyama Masao 丸山真男 et Fukuda Kan.ichi 福田歓一 (dir.), *Kikigaki Nanbara Shigeru kaiko-roku* 聞き書南原繁回顧録 [Souvenirs de et sur Nanbara Shigeru], Tokyo, Tōkyō Daigaku shuppan 東京大学出版, 1989 : 236-255).

8. Spécialiste du Moyen Âge japonais, défenseur d'une vision de l'histoire insulaire centrée sur la Maison impériale, il fut nommé maître-assistant à Tōdai en 1926, professeur en 1935. Le cours auquel fait allusion Maruyama (et qu'il avait dû suivre, sur l'insistance de Nanbara) fut créé en 1938 à la demande du ministère de l'Éducation, qui aurait aimé que la faculté de droit propose quelque chose d'équivalent (voir *infra*, note 12). Hiraizumi démissionna de l'université impériale en 1945 et le cours de « histoire de l'esprit japonais » fut supprimé (*ibid.* : 296-297).

D'après Maruyama, donc, la faculté de droit restait le seul endroit où il était possible d'exprimer des idées libérales. « Si l'axe l'emporte, ce sera la fin de la civilisation dans le monde », auraient dit Nanbara et Tanaka Kōtarō 田中耕太郎 (1890-1974) peu après Pearl Harbor⁹. « Dans cette faculté », écrit Maruyama, « on était sur une autre planète. J'y ai passé les années de guerre en respirant avidement son atmosphère libérale, comme quelqu'un qui ne peut trouver ailleurs l'oxygène dont il a besoin » (Maruyama 1998 : 177). Voilà pourquoi il l'a tant aimée.

Ni Nanbara ni Tanaka n'étaient marxistes. C'étaient des libéraux de tendance conservatrice, qui vénéraient l'empereur. Toutefois, ils se montrèrent plus cohérents que les marxistes qui se convertirent alors au nationalisme les uns après les autres et mirent leur plume au service de la guerre. C'est cela aussi qui impressionna durablement Maruyama. Dans un texte publié juste après la guerre, en 1947, il écrit à propos du journaliste Kuga Katsunan 陸羯南 (1857-1907) : « En paroles, bien des hommes du Mouvement pour la liberté et des droits du peuple étaient sans doute plus hardis que Kuga. Pourtant, cela ne les empêcha pas de mettre un beau jour leur main, comme si de rien n'était, dans la main de ces politiciens des clans qu'ils avaient jusqu'alors traités en ennemis jurés. Kuga, au contraire, dans ses prises de position critiques sur des problèmes concrets, ne se départit jamais du progressisme qui était celui de ses positions théoriques » (Maruyama 1947)¹⁰.

9. Le parcours de Tanaka Kōtarō, spécialiste de droit commercial et de philosophie du droit, est très similaire à celui de Nanbara (diplômé de la faculté de droit en 1915, maître-assistant en 1917 puis, après un séjour en Europe, professeur en 1923). Ils avaient de plus en commun d'être devenus chrétiens, « sans église », sous l'influence d'Uchimura Kanzō 内村鑑三 (1861-1930), à l'époque où ils étaient élèves au Premier lycée de Tokyo, Tanaka devenant catholique par la suite. Ministre de l'Éducation en mai 1946, nommé à la Chambre des pairs peu après, puis élu à la Chambre des conseillers (1947-1950), il fut président de la Cour suprême du Japon (1950-1960) et juge à la Cour internationale de justice de La Haye (1961-1970). La phrase à laquelle Oguma fait allusion, dans le cas de Tanaka, est rapportée par Maruyama, qui l'avait entendue non pas à Tōdai mais lors d'un interrogatoire de la police militaire (Maruyama Masao, *Jikonai taiwa* [Dialogue intérieur], Tokyo, Misuzu shobō, 1998 : 183). L'information est moins douteuse dans le cas de Nanbara, puisqu'il s'agissait d'une conversation entre celui-ci et Maruyama (Maruyama Masao et Fukuda Kan.ichi (éd.), *op. cit.* : 457).

10. Trad. fr. tirée de Morvan Perroncel, « Kuga Katsunan. L'homme et sa pensée », *Cipango*, 20, 2013 : 319-338.

Au moment de choisir les membres de la Conférence sur le problème de la paix¹¹, Maruyama se disait qu'« une certaine sorte de conservateurs vaudrait mieux qu'une certaine sorte de marxistes » (*MMZ*, IX : 115-116). Entre les marxistes, qui avaient tourné casaque pendant la guerre pour se mettre au service du régime, et des libéraux conservateurs comme Nanbara ou Tanaka, qui n'avaient pas abjuré, et qui l'avaient protégé, on devine aisément où allait sa sympathie.

Derrière ces considérations, il faut certainement voir le souvenir de son arrestation et ce que cette expérience lui avait appris de sa propre faiblesse : il n'est pas difficile d'être brave en paroles, mais pour affirmer quelque chose, il faut être déterminé à le maintenir quoi qu'il arrive. Autrement dit, il ne faut rien écrire qu'on ne soit prêt à défendre en toute circonstance. Dans ses prises de position après la guerre, Maruyama se montre beaucoup plus modéré que les marxistes, qui appellent alors à faire la révolution et abattre le système impérial. Mais du moins il ne recule jamais une fois qu'il a affirmé quelque chose.

C'est sur le conseil de Nanbara qu'il se mit à étudier les classiques japonais et chinois, pour lesquels il n'avait initialement aucun intérêt. Il aurait souhaité se consacrer à la pensée européenne. Or le ministère de l'Éducation voyait d'un mauvais œil qu'une faculté de l'université impériale s'intéresse exclusivement à la pensée occidentale et avait ordonné la création d'un « cours sur l'essence nationale » (*kokutai kōza* 国体講座). Personne, à la faculté de droit, ne travaillait dans un domaine qui aurait pu coïncider avec cette perspective. Voilà pourquoi Nanbara lui suggéra de s'orienter vers l'histoire de la pensée politique orientale et le chargea bientôt d'un cours sur le sujet¹².

11. Voir *infra*, note 21.

12. D'après le témoignage de Nanbara, la création de ce cours avait été envisagée avant la demande du ministère. Elle permit de répondre à celle-ci en apparence, mais sans donner satisfaction sur le fond. Il n'y était d'ailleurs pas question exclusivement de la pensée japonaise (la faculté de droit estimant que l'histoire des idées politiques au Japon était trop pauvre pour justifier la création d'un cours à elle seule). Nanbara confia d'abord le cours à Tsuda Sōkichi, qui dut l'abandonner après un semestre, puis à Muraoka Tsunetsugu 村岡典嗣 (1884-1946), et enfin à Maruyama, à partir d'octobre 1942 (Maruyama Masao et Fukuda Kan.ichi (dir.), *op. cit.* : 236 sqq).

Il commença donc ses recherches sur l'histoire de la pensée japonaise sans grand enthousiasme. Peu à peu, cependant, il en vint à s'y intéresser sérieusement, s'imprégnant d'auteurs comme Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666-1728) et Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1834-1901). Ces lectures devaient l'amener, après la guerre, à s'en prendre au culte des idées occidentales et affirmer qu'il existait dans l'histoire des idées au Japon les prémices d'un développement autonome ou, pour reprendre une formule qu'il eut plus tard, qu'un progrès endogène y était déjà à l'œuvre.

Malgré son poste à l'université, il est mobilisé une première fois en 1944. On l'incorpore à une unité stationnée en Corée, mais il est bientôt démobilisé parce qu'il a contracté le bérubéri. De nouveau mobilisé en 1945, il se trouve à Hiroshima lors du bombardement atomique, auquel il survit. Pour Maruyama, l'expérience de l'armée semble avoir été humiliante. Il n'a pratiquement rien écrit sur cette période. Lors d'un débat, il a raconté qu'il avait eu l'impression d'être « un valet », constamment obligé de s'aplatir devant ses supérieurs et les vétérans. On raconte aussi qu'il aurait été battu à coups de brodequin par un vétéran, mais c'est à peu près toute l'information dont on dispose. Son expérience de l'armée, en fait, s'est condensée dans les analyses de « Logique et psychologie de l'ultranationalisme » (*Chōkokkashugi no ronri to shinri* 超国家主義の論理と心理), le texte qui l'a rendu célèbre après la guerre.

Maruyama au lendemain de la guerre

En janvier 1946, Maruyama publie un très court article intitulé « La modernité dans la pensée » (*Kindaiteki shii* 近代的思惟), qui vaut la peine d'être cité un peu longuement :

L'esprit moderne était devenu infâme, on en parlait comme s'il était la source ultime de tous les maux contemporains, comme si nous n'avions d'autre problème que de le « dépasser ». Telle était, il y a quelques années, l'opinion qui dominait même parmi les savants, les écrivains, les critiques les plus respectables. Aujourd'hui, nous en sommes à réapprendre du général MacArthur le b.a.-ba de la civilisation moderne. On ne peut qu'avoir le cœur soulevé quand on compare ces deux situations, en voyant la tragicomédie à laquelle nous avons été mêlés. Faute d'avoir cette

« autonomie culturelle » dont parle Sōseki¹³, les intellectuels japonais se sont laissé posséder par l'illusion de l'historicisme vulgaire, qui consiste à croire que ce qui est nouveau représente nécessairement un progrès sur tout ce qui a précédé, et qui les a conduits à s'incliner devant le sens « historico-mondial » du fascisme. Aujourd'hui perplexes devant la victoire d'une démocratie bourgeoise dont ils croyaient l'idée depuis longtemps dépassée, ils se demandent quel sens « historico-mondial » il convient de lui donner. Mais bientôt sans doute les philosophes reviendront-ils, une fois de plus, nous casser les oreilles de leur gazouillis sur la *nécessité historique*. Pareille « philosophie de l'histoire » n'a pourtant jamais donné lieu à un progrès de l'histoire. (Maruyama 1946a)

Comme je l'ai déjà dit, Maruyama gardait une dent contre les intellectuels marxistes qui s'étaient convertis et mis au service de la guerre. Lorsqu'il parle de « philosophie de l'histoire », il pense bien sûr au thème agité pendant la guerre du « dépassement de la modernité » et à la « philosophie de l'histoire mondiale¹⁴ », mais il pense également, sans aucun doute, au marxisme dogmatique. Avec ce petit texte de janvier 1946, il voulait donc se démarquer nettement de tous ces courants. Lui aussi, dix ans plus tôt, avait suivi l'air du temps et parlé de critique de la modernité, mais il ne suivrait pas la pente facile sur laquelle il avait vu glisser tous ceux qui, pendant la guerre, avaient naïvement proclamé que la modernité était désormais *dépassée*.

Il nous faut apprendre de Kant qui, pour assurer les fondements de l'humanité moderne, commença cette tâche immense par la critique du jugement contenu dans l'équation $3 + 2 = 5$. Il nous faut apprendre de Marx, qui établit sa vaste théorie des structures de la société capitaliste sur l'analyse d'une marchandise. Il faut nous

13. Voir sa conférence de 1911, « Gendai Nihon no kaika » 現代日本の開化. Présentation et traduction française par Élisabeth Suetsugu, « La civilisation japonaise moderne », in Yves-Marie Allieux (dir.), *Cent ans de pensée au Japon*, Arles, Philippe Picquier, 1996, t. 1 : 127-156.

14. Voir *supra*, note 5, et Takahashi Tetsuya, « Philosophie de l'histoire mondiale. Logique du nationalisme philosophique japonais », in Marie-Louise Mallet (dir.), *Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994 : 105-110. Sur les justifications philosophiques du nouvel ordre mondial en lien avec ce thème, voir aussi les textes de Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870-1945) traduits et présentés en français par Pierre Lavelle, « L'Essence nationale du Japon » [« Kokutai » 国体, 1944], in Yves-Marie Allieux (dir.), *op. cit.*, t. 2 : 81-114 ; et *La Culture japonaise en question [Nihon bunka no mondai 日本文化の問題, 1940]*, Paris, POF, 1991.

inspirer de leur persévérance, de leur obstination. Telle est la voie dans laquelle je veux m'appliquer de toutes mes forces et m'obstiner.

Ce qu'il proclamait, c'est bien la réhabilitation de ce qu'il appelle « la personnalité moderne » (*kindaiteki jinkaku* 近代的人格)¹⁵. Mais, dans ce même texte, il entendait réhabiliter aussi la pensée japonaise :

Il est absolument faux qu'aucune pensée de type moderne n'ait autrefois commencé de se développer au Japon. Toutefois, cette thèse, en un sens diamétralement opposée à celle du « dépassement de la modernité », trouve aujourd'hui une situation des plus favorables dans le désastre et l'accablement où la guerre nous a laissés. Or, en affirmant ainsi que la modernité n'avait pas de racines au Japon, l'on s'expose au retour de la facile et périlleuse équation « pensée moderne = pensée occidentale », de nature à faire perdre aux Japonais toute confiance dans leur propre capacité à penser. Il faut donc travailler à mettre en lumière le processus moderne qui est bel et bien à l'œuvre dans la pensée au Japon. Pour cela, je suis convaincu qu'il faut accorder plus d'attention à l'époque des Tokugawa ainsi qu'à l'ère Meiji.

Les études rassemblées plus tard dans *Recherches sur l'histoire de la pensée politique au Japon* (*Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究, 1952) avaient été publiées initialement pendant la guerre¹⁶. Maruyama y affirmait justement que la « personnalité moderne » avait commencé d'émerger au Japon dès l'époque d'Edo. On lui a reproché de forcer l'interprétation des textes, on a soupçonné sa lecture d'arrière-pensées nationalistes, mais je crois que ces critiques font trop peu de cas du contexte dans lequel travaillait alors Maruyama. Pendant la guerre, quand on parlait de « pensée japonaise », c'était pour vanter « l'âme du Yamato » (*Yamato gokoro* やまとごころ) qui transcendait la modernité occidentale. Affirmer, comme le faisait Maruyama, que la pensée de l'époque d'Edo contenait les prémices d'une modernité comparable à celle de l'Occident, c'était une manière de résister à la propagande ultranationaliste. Plus tard, dans les décombres de la défaite, alors que les Japonais avaient perdu toute confiance en eux, alors que l'économie et la société étaient dans un état catastrophique, ce n'est pas

15. Maruyama utilise ce concept pour développer l'idée selon laquelle la modernité ne peut se réduire à un ensemble d'idées ou d'institutions, mais doit s'incarner aussi dans un *ethos*, notamment dans un sens de la responsabilité individuelle.

16. Ces trois études furent publiées entre 1941 et 1944. La première, consacrée à Ōgyū Sorai et à son influence sur le courant nativiste, a été traduite en français par Jacques Joly sous le titre *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, PUF, 1996.

par nationalisme que Maruyama disait qu'il ne suffirait pas de se prosterner devant les Lumières occidentales. Il affirmait seulement que le développement supposait une autonomie intellectuelle et que, par conséquent, la nation devait avoir confiance dans « sa propre capacité à penser ».

Voilà, en résumé, quelles étaient ses positions fondamentales au lendemain de la guerre, à partir desquelles il entra dans l'après-guerre.

Maruyama et le système impérial

L'article paru en mai 1946 dans la revue *Sekai* 世界, « Logique et psychologie de l'ultranationalisme¹⁷ », rendit Maruyama célèbre du jour au lendemain (Maruyama 1946b). Il venait d'être présenté par Tanaka Kōtarō au rédacteur en chef de cette revue, Yoshino Genzaburō 吉野源三郎 (1889-1981), qui fut assez audacieux pour placer en tête de numéro ce texte d'un auteur encore jeune et absolument inconnu sur la scène des idées. Maruyama était également membre du comité de recherche mis en place par le juriste Miyazawa Toshiyoshi 宮沢俊義 (1899-1976) pour réfléchir à une réforme de la Constitution¹⁸. Enfin, il était l'élève de Nanbara, dont j'ai déjà évoqué la vénération fervente pour l'empereur. Bref, il évoluait alors parmi les libéraux conservateurs.

D'autre part, il n'avait que de l'antipathie ou du mépris pour les marxistes qui avaient de nouveau retourné leur veste au lendemain de la guerre et qui, après s'être mis au service du régime, appelaient désormais à faire la

17. Une traduction de cet article et des deux autres principaux textes de Maruyama sur le fascisme japonais (voir *infra*) doit paraître prochainement dans la collection Japon aux Belles Lettres.

18. Ce Comité de recherche de l'université impériale de Tokyo sur la Constitution (Tōkyō teikoku daigaku kenpō kenkyū iinkai 東京帝国大学憲法研究委員会) fut créé en février 1946, à l'initiative de Nanbara Shigeru, et dirigé par le constitutionnaliste Miyazawa Toshiyoshi. Comme Oguma l'écrit plus loin, le comité n'aurait d'abord envisagé qu'une révision de la Constitution de 1889. Il fut cependant consulté sur le projet de nouvelle Constitution élaboré par le gouvernement suivant les indications du Grand quartier général américain. Son rapport, qui date de mars 1946, fut rédigé par Maruyama (Matsuzawa Hiroaki 松沢弘陽, Uete Michiari 植手通有 et Hiraishi Naoaki 平石直明 (éd.), *Maruyama Masao kaiko-dan* 丸山真男回顧談 [Souvenirs de Maruyama Masao], vol. 1, Tokyo, Iwanami shoten, 2016 : 314, 401-402).

révolution et renverser le système impérial. En 1967, dans une discussion sur l'après-guerre avec Tsurumi Shunsuke 鶴見俊介 (1922-2015)¹⁹, il dit à propos de ces années qu'il ressentait alors « une très grande gêne vis-à-vis de l'extrême-gauche ». Et plus loin il ajoute : « Ceux envers qui je ne ressentais sûrement aucune gêne, mais pour qui j'avais de la haine et du mépris, c'étaient les intellectuels qui avaient tenu le haut du pavé jusqu'en 1945. Je m'en souviens et, en même temps, ce sentiment était tellement violent que je ne parviendrais plus aujourd'hui à ressaisir l'état d'esprit dans lequel j'étais à cette époque » (*MMZ*, VII : 104-105).

Maruyama n'était pas quelqu'un qui, la guerre à peine terminée, aurait pu lancer intrépidement des brûlots comme ceux de l'extrême-gauche. Même dans « Logique et psychologie de l'ultranationalisme », il ne parle pas d'en finir avec le système impérial. Dans ce texte, en revanche, il écrit que la société japonaise se caractérise par un « transfert de l'oppression », qui prend la forme d'explosions en chaîne se propageant du haut vers le bas de la société, et que cette chaîne d'oppression s'observe typiquement à l'armée, dans les brimades que les anciens font subir aux conscrits (écho, naturellement, de son récent passage dans l'armée). Et dans les dernières lignes du texte, il exhorte « la nation » à reprendre courage en ces termes : « La carrière du militarisme japonais a pris fin le 15 août 1945, en même temps que l'État impérial, sur lequel reposait l'ensemble du système ultranationaliste, a perdu son caractère absolu. Le destin de la nation japonaise a ainsi été remis entre les mains des Japonais, devenus libres et autonomes pour la première fois de leur histoire ».

Dans ce texte, répétons-le, il ne s'aventure pas à proposer de renverser le système impérial. Néanmoins, il est clair que c'est bien l'État impérial qu'il critique, au moins tel que celui-ci avait fonctionné, quand il décrit comme une chaîne d'oppression cette « structure hiérarchique de l'autorité avec l'empereur au sommet ». Et pour lui, c'était déjà un pas très important.

En effet, Maruyama n'était pas seulement proche des libéraux conservateurs. Lui aussi vénérât l'empereur. Jusque peu après la défaite, il semble avoir pensé que monarchie et démocratie n'étaient pas contradictoires et

19. Sur Tsurumi, voir *infra*. On trouvera une présentation synthétique de son œuvre et la traduction d'un texte très représentatif par Jacques Laloz dans Yves-Marie Allieux (dir.), *op. cit.*, t. 2 : 225-252.

que, une fois la guerre terminée, c'est une monarchie constitutionnelle qui conviendrait pour le Japon. Or voici ce qu'il écrivit en 1989, après la mort de l'empereur Shōwa, au sujet de son article de mai 46 :

Avec ce texte, j'ai mis fin à la « dévotion silencieuse » que j'avais eue depuis le collège pour Hirohito et le système impérial moderne. Quelle qu'ait été sa valeur objective, ce texte a donc représenté une rupture également dans mon histoire personnelle. Après la défaite, j'ai longuement réfléchi, et il m'a fallu environ six mois pour parvenir enfin à la conclusion que le système impérial constituait l'obstacle décisif qui empêchait les Japonais d'accéder à l'autonomie de la subjectivité moderne, c'est-à-dire à cette personnalité définie par la capacité de juger et d'agir selon sa conscience, et d'assumer les conséquences de ses actes au lieu d'escompter systématiquement l'« indulgence ». Tandis que j'écrivais « Logique et psychologie de l'ultranationalisme », cent fois j'ai dû me répéter en moi-même : « C'est un article scientifique. Tu n'as aucune raison d'employer les formules de respect, même pour parler de l'empereur ou de la Maison impériale ». Par la suite, les gens ont pu croire que ce texte était l'expression *naturelle* de « mes idées », alors qu'en vérité j'ai dû batailler à chaque ligne et affronter chaque jour celui que j'étais encore la veille. (Maruyama 1946c)

Dans un article un peu ultérieur, paru en mai 1949, Maruyama décrit la personnalité de ceux qui avaient dirigé le Japon pendant la guerre en montrant qu'elle était justement à l'opposé de cette subjectivité moderne qui « agit selon sa conscience et assume les conséquences de ses actes ». Le fascisme japonais qu'ils avaient mis en place, explique-t-il, formait au contraire un vaste « système d'irresponsabilité » (Maruyama 1949). Mais je crois que pour lui, le type humain diamétralement opposé à celui qui « juge et agit selon sa conscience » et qui « assume les conséquences de ses actes », n'était pas représenté seulement par les dirigeants du temps de guerre. Il me semble que Maruyama pensait aussi bien, voire d'abord, à ces marxistes qui avaient collaboré pendant la guerre et de nouveau viré de bord en 1945, car il avait certainement vu plus souvent, et de plus près, ces intellectuels que les hommes naviguant dans les hautes sphères du pouvoir.

En 1996, année de la disparition de Maruyama, Yonetani Masafumi 米谷匡史 (1967-) a donné une conférence dans laquelle il reproche à Maruyama de ne pas avoir engagé la critique du système impérial dès la fin de la guerre (Yonetani 1997). D'après lui, quand il participait aux travaux du comité Miyazawa, Maruyama se contentait de discuter d'une révision de la Constitution de 1889. Ce n'est pas le 15 août 1945, mais seulement en février 1946, c'est-à-dire après avoir eu connaissance du projet élaboré par

l'occupant américain, qu'il serait devenu partisan d'une démocratie fondée sur la souveraineté du peuple et qu'il aurait commencé à écrire « Logique et psychologie de l'ultranationalisme ». D'ailleurs, ajoute Yonetani, dans cet article Maruyama ne critique pas explicitement le système impérial en tant que tel. C'est seulement dans les années 1950 qu'il a commencé à évoquer son abolition. Autrement dit, lorsque Maruyama écrivait que les Japonais étaient « devenus libres et autonomes » le 15 août 1945, il « fabriquait un mythe ». Il « falsifiait "l'origine" de la démocratie de l'après-guerre ». Autrement dit encore, Maruyama ne pouvait faire commencer cette « démocratie de l'après-guerre » qu'en suivant et en ratifiant la démocratisation apportée par l'occupant.

Selon Yonetani, on peut dater la fin de la guerre soit du 14 août, c'est-à-dire du jour où le Japon accepta officiellement la déclaration de Potsdam, soit du 2 septembre, c'est-à-dire du jour où fut signé l'acte de capitulation. Le 15 août, en revanche, serait seulement le jour où fut diffusée la fameuse allocution de l'empereur, que Yonetani analyse comme « la mise en scène d'un "espace cérémoniel" organisé autour de la figure impériale, destiné à permettre le passage à l'après-guerre et le redressement du Japon » (Yonetani 1997). Cette idée que la défaite ne date pas du jour de l'allocution impériale a été développée depuis par Satō Takumi, qui montre comment les médias ont fait de ce jour celui de la défaite du Japon (Satō 2005)²⁰.

Quant aux faits, on ne peut que donner raison à Yonetani. Mais son interprétation, me semble-t-il, ne tient pas suffisamment compte du contexte historique. D'une certaine façon, je dirais qu'elle surestime Maruyama.

Étant donné le milieu de libéraux conservateurs auquel Maruyama était lié, on l'imagine mal, en effet, appelant dès le lendemain de la guerre à renverser le système impérial. La critique de Yonetani paraît d'ailleurs d'autant moins pertinente que, pour être cohérent, il lui aurait fallu simultanément applaudir les intellectuels du Parti communiste et ceux qui en

20. On pourra lire également la mise au point de Satō sur les malentendus concernant le sens que Maruyama donnait au 15 août 1945 (Satō Takumi, « Maruyama Masao "hachi jūgo kakumei" setsu saikō » 丸山真男「八・一五革命」説再考 [Retour sur Maruyama Masao et la « révolution du 15 août 1945 »], in *Maruyama Masao : botsugo jūnen, minshushugi no « shinwa » o koete* 丸山真男: 没後十年、民主主義の「神話」を超えて [Dix ans après la disparition de Maruyama Masao. Dépasser le « mythe » de la démocratie], *op. cit.* : 20-23).

étaient proches, puisqu'ils étaient alors nombreux à prôner des mesures plus radicales que celles de l'occupant américain.

À mon avis, Maruyama jugeait que la fin de la guerre n'était pas une raison suffisante pour se lancer du jour au lendemain dans un discours aussi radical. D'abord, parce qu'il aurait trouvé ça éhonté. Ensuite, parce qu'il gardait le souvenir de son arrestation et de son incapacité à faire face, de cette expérience qui lui avait appris qu'on ne doit rien faire sans être capable d'en assumer la responsabilité, donc, par exemple, qu'on ne doit rien publier dont on ne soit parfaitement convaincu. Il avait passé plus de six mois dans la perplexité après la fin de la guerre, avant de se battre contre « celui qu'[il] étai[t] encore la veille ». On peut dès lors comprendre ce choix qu'il avait fait de n'avancer qu'un pas après l'autre, quitte à passer pour un tiède.

Il est tout à fait exact que l'article de mai 46 n'avance aucune conclusion pratique au sujet du système impérial. Il faut attendre 1952 pour trouver quelque chose d'explicite sur ce point. Cette année-là, Maruyama déclare en effet qu'il a « fini par trancher », et qu'il considère désormais que c'est bien le système impérial qui entrave « l'autonomie intellectuelle et morale du peuple japonais » (Katsuta *et al.* 1952 : 55). Or il précise qu'il n'est parvenu à cette conclusion « que depuis deux ou trois ans ». Yonetani n'a donc pas tort quand il dit que Maruyama ne s'en est pas pris au système impérial avant les années 50.

À mon avis, au moment où il écrit « Logique et psychologie de l'ultranationalisme », Maruyama hésite encore. Quand il dit, en 1989, qu'avec cet article il avait mis fin à sa dévotion silencieuse envers le système impérial, on peut penser que sa mémoire lui joue un tour. Et même en admettant que ce souvenir soit exact, je ne crois pas pour autant que sa position ait été aussi nette dès 1946, sans quoi l'indication chronologique donnée dans le débat de 1952 n'aurait aucun sens.

Je vois deux éléments (mais là encore, ce ne sont que des hypothèses) pour expliquer son évolution vers une position plus nette. Le premier est lié à son activité au sein de la Conférence sur le problème de la paix (Heiwa mondai danwakai 平和問題談話会)²¹, créée en 1948 et présidée par Abe

21. Ce groupe de discussion et de recherche fut créé en réponse à la « Déclaration relative aux conflits menaçant l'entente internationale » du comité des sciences sociales

Yoshishige 安倍能成 (1883-1966)²². Il se trouve qu'Abe n'aimait pas beaucoup Nanbara, qui n'y a donc pas participé. De plus, Tanaka Kōtarō et Tsuda Sōkichi s'en sont retirés peu après. Ils étaient partisans d'un traité de paix séparé avec les États-Unis et leurs alliés, alors que la Conférence, dans sa deuxième déclaration, en janvier 1950, se prononça pour un traité unique incluant notamment l'Union soviétique et la Chine. Ainsi Nanbara et Tanaka, ces deux hommes envers lesquels Maruyama se sentait redevable mais qui étaient très attachés à l'empereur, devenaient moins présents autour de lui. Il pouvait donc plus facilement parler contre le système impérial.

Le deuxième élément, c'est la « chasse aux rouges », qui commença vers 1947. Les purges visant les communistes, dans les médias et les ministères, eurent certes pour effet de rendre plus difficile un discours critique sur le système impérial. Mais Maruyama, de son propre aveu, ne faisait rien comme tout le monde et avait l'esprit de contradiction. Il n'avait pas suivi le courant et crié « Vive la démocratie ! À bas le système impérial ! » quand c'était la mode. Toutefois, puisque ce n'était plus la mode, puisque c'était même devenu risqué, maintenant il voulait bien s'en prendre au système impérial. Sa « Lettre à un libéral » (*Aru jiyū shugisha e no tegami* ある自由主義者への手紙), où il défend la raison d'être du Parti communiste, dont il ne partageait pourtant pas les idées, date précisément de 1950 (Maruyama 1950a).

Il faut évoquer ici une petite affaire qui s'est produite à la même époque, en août 1950, et qui le concerne plus directement. La maison d'édition Jiji tsūshin 時事通信 avait le projet de publier une *Histoire culturelle du Japon au XX^e siècle* (*Nijū seiki Nihon bunka shi* 二十世紀日本文化史). On avait confié à Maruyama la rédaction du volume consacré à la pensée sociale, qui aurait dû être son premier livre. Or le responsable du projet fut licencié entretemps, victime de la chasse aux communistes. Maruyama écrivit alors à l'éditeur pour protester et lui annoncer qu'il ne rédigerait pas le

de l'Unesco (Paris, juillet 1948). Regroupant essentiellement des universitaires, la Conférence se proposait notamment de réfléchir aux moyens d'assurer la paix en Asie orientale.

22. Spécialiste de philosophie occidentale, diplômé de l'université impériale de Kyoto, professeur à l'université impériale de Séoul (1926) puis directeur du Premier lycée de Tokyo (1940), ministre de l'Éducation (janvier-mai 1946).

volume pour lequel il s'était engagé : « Moi qui ai étudié la Constitution et les sciences politiques, moi qui suis aujourd'hui en position d'enseigner, je serais infidèle à mon propre discours si je restais silencieux devant cette violation patente des droits de l'Homme et cette atteinte publique au Code du travail » (*Journal des étudiants de l'université de Tokyo*, 21 septembre 1950)²³.

Il est bien connu que ces purges ont fait craindre aux intellectuels un retour de l'oppression et du contrôle des opinions qui avaient sévi jusqu'en 1945. On comprend facilement que Maruyama, dans cette affaire, n'ait pas pu rester indifférent et qu'il ait jugé qu'il devait se battre pour de bon. Il suffit d'y réfléchir un instant pour comprendre que parler contre le système impérial demandait plus de courage en 1952 qu'en 1946. Cependant, si à mon sens il n'y a pas vraiment discussion quant au fait que Maruyama n'a pris clairement position sur le sujet qu'à partir de 1950, on peut en revanche se demander jusqu'où allait cette critique et si elle était vraiment radicale.

Le « champion de la démocratie de l'après-guerre » ?

Maruyama était-il véritablement le représentant de la « démocratie de l'après-guerre » qu'on fait souvent de lui aujourd'hui ?

Il est vrai que son article sur l'ultranationalisme fut applaudi dans les journaux et les comptes rendus de l'époque. Maruyama y gagna une large sympathie, notamment chez les jeunes lecteurs. Beaucoup, parmi ces derniers, avaient subi les mêmes avanies que lui à leur incorporation dans l'armée, et la majeure partie des échos que le texte reçut tournait autour de l'analyse que Maruyama proposait de cette expérience commune.

Si Maruyama a trouvé des admirateurs fervents parmi ceux qui avaient connu la conscription militaire, je n'ai pratiquement rien trouvé, en revanche, qui permette d'avoir une idée de l'admiration éventuellement suscitée chez des lecteurs plus âgés. Il y a bien ce commentaire un peu vague, dans le compte rendu de l'*Asahi shinbun*, qui loue « un style nouveau, suggérant la valeur que peut revêtir le fait d'être jeune », mais c'est à peu

23. Maruyama ne fut sans doute pas le seul à protester de cette façon. Alors que la série devait compter une dizaine de volumes, quatre au moins n'ont pas été publiés.

pès tout. Je ne vois pas d'ailleurs là de quoi s'étonner puisque Maruyama, comme je l'ai déjà dit, n'était alors qu'un jeune inconnu, autant qu'Asada Akira 浅田彰 (1957-) quand il publia *Structure et puissance* (*Kōzō to chikara* 構造と力) en 1983, voire plus encore²⁴.

Ajoutons que, même si l'article paru dans *Sekai* en mai 46 a reçu un grand écho, il n'en va pas forcément de même des autres textes importants publiés par Maruyama au cours de ces années. « La pensée et les mouvements fascistes au Japon » (*Nihon fashizumu no shisō to undō* 日本ファシズムの思想と運動) était d'abord un cours, donné dans un institut de recherches (Maruyama 1948), et l'article de mai 49 sur la psychologie des dirigeants japonais pendant la guerre fut publié dans *Chōryū* 潮流, une revue relativement mineure (Maruyama 1949)²⁵. C'est pourquoi je ne suis pas sûr que Maruyama ait été aussi lu qu'on le dit.

Pour savoir dans quelle mesure Maruyama était déjà connu et respecté, il peut être utile de regarder comment la presse a traité les trois déclarations faites par la Conférence sur le problème de la paix. On ne trouve rien dans les grands journaux comme l'*Asahi*, qui étaient alors imprimés, il est vrai, sur un format réduit de moitié en raison de la pénurie de papier. Dans le *Journal des étudiants de l'université de Tokyo*, la deuxième déclaration a fait l'objet d'un petit article qui mentionne quelques participants. En dehors d'Abe Yoshishige et Ōuchi Hyōe 大内兵衛 (1888-1980), on trouve les noms de gens qui avaient déjà tous une certaine réputation avant ou pendant la guerre : Amano Teiyū 天野貞祐 (1884-1980), Tsunetō Kyō 恒藤恭 (1888-1967), Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889-1960), Hani Gorō 羽仁五郎 (1901-1983), Suekawa Hiroshi 末川博 (1892-1977), Rōyama Masamichi

24. *Structure et puissance* est resté dans les annales comme un phénomène de librairie. Plus de 150 000 exemplaires auraient été vendus de cette présentation synthétique de la pensée structuraliste et post-structuraliste, essentiellement à partir d'auteurs français (Foucault, Derrida, Deleuze, Lacan). Voir Sasaki Atsushi 佐々木敦, *Nippon no shisō* 日本思想 (La pensée au Japon), Tokyo, Kōdansha, 2009 : 28, 55.

25. Cours donné en juin 1947 au Centre de recherche sur la civilisation orientale (rattaché à la faculté de droit de Tōdai), dans lequel Maruyama analyse les mouvements et organisations d'extrême-droite entre 1931 (incident de Mandchourie) et 1936 (tentative de coup d'État du 26 février). Sur l'article de mai 49, voir *supra*. Maruyama y interprète les difficultés du procès de Tokyo à établir les responsabilités des décisions ayant conduit à l'invasion de la Chine puis au déclenchement de la guerre du Pacifique.

鱷山政道 (1895-1980), Shimizu Ikutarō 清水幾太郎 (1907-1988), Yoshino Genzaburō et Wakimura Yoshitarō 脇村義太郎 (1900-1997). Maruyama n'est pas mentionné, ni aucun autre représentant de sa génération. Les rédacteurs de ce journal étudiant, quant à eux, devaient appartenir à la génération de ceux qui étaient encore adolescents et avaient autour de 15 ans pendant la guerre. On peut donc supposer que contrairement à ceux qui, un peu plus âgés, avaient connu l'armée, ils n'avaient pas été particulièrement émus en lisant l'article de mai 46, et que leur perception reflétait davantage la sensibilité moyenne des intellectuels.

On raconte que les éminences comme Abe ou Suekawa servaient de têtes d'affiche à la Conférence, mais que les textes des déclarations ou les synthèses étaient rédigés par des membres plus jeunes comme Shimizu Ikutarō, Maruyama ou Tsuru Shigeto 都留重人 (1912-2006). Maruyama était tout au plus un « jeune espoir » dont le nom apparaît à l'occasion ou, pour le dire moins gentiment, une « petite main » à laquelle on ne permet pas encore de signer ce qu'elle écrit. C'est pourquoi j'ai du mal à croire qu'il ait pu alors être considéré comme une figure majeure parmi ceux qui soutenaient cette « démocratie de l'après-guerre ». D'ailleurs, mais je vais l'expliquer un peu plus loin, l'expression même n'existait pas encore.

C'est Maruyama qui rédige les deux premières parties de ce très long texte qu'est la troisième déclaration sur le problème de la paix (*Mitabi heiwa ni tsuite* 三たび平和について ; Maruyama 1950b)²⁶. Comme le suggère son implication dans les travaux de la Conférence, il ne se ménageait pas. Ce travail l'épuise à tel point qu'il finit par contracter la tuberculose. Il est hospitalisé une première fois en 1951, puis de nouveau et régulièrement

26. Le déclenchement de la guerre de Corée avait provoqué des tensions au sein de la Conférence, entre libéraux conservateurs et marxistes, ce qui explique que Maruyama ait eu le plus grand mal à dégager une position commune, laquelle, selon lui, ne pouvait consister qu'à refuser l'alignement du Japon sur les États-Unis et, plus généralement, à faire valoir tout ce qui contredisait la vision d'un monde partagé en deux blocs antagonistes. La déclaration de décembre 1950 fut cependant la dernière. Quelques mois plus tard, le traité de San Francisco (8 septembre 1951), auquel ne participèrent ni la Chine ni l'Union soviétique, confirma l'ancrage du Japon dans le camp américain. Sur l'histoire de la Conférence et l'implication de Maruyama dans ses travaux, voir Matsuzawa *et. al.*, *Maruyama Masao kaiko-dan...*, vol. 2 : 200-212, et *Maruyama Masao zadan...*, vol. IX : 94-164.

jusqu'en 1956. En fin de compte, il n'aura écrit sur des questions d'actualité que pendant une courte période de cinq années à peine, de 1946 au début de 1951, date de sa première hospitalisation. L'expérience de la guerre, les purges anti-communistes et la guerre de Corée, le problème des traités de paix, tout cela lui donnait alors le sentiment qu'il avait un rôle à jouer dans la société. En 1953, un répit de la maladie lui permet d'écrire un petit essai dans lequel on peut lire ceci : « Ceux qui nous répètent à tout propos, et toujours avec la même formule, qu'un savant ne se mêle pas de politique, ceux-là, qu'ont-ils donc appris du fascisme ? Ont-ils réfléchi sérieusement sur le passé et sur la place des savants au Japon ? » (Maruyama 1953).

C'est ce sentiment d'avoir une mission à remplir qui a inspiré ses textes sur l'actualité ou le passé immédiat. Pourtant, ceux-ci se concentrent sur une période très brève : quand Maruyama se remet à écrire après sa guérison, dans la seconde moitié des années 50, ses productions ont alors pour la plupart un caractère universitaire et portent sur l'époque d'Edo ou sur l'ère Meiji. Parmi les rares textes portant sur l'actualité publiés dans la seconde moitié des années 50, on peut mentionner « Le point aveugle dans les débats sur la responsabilité de la guerre » (*Sensō sekinin-ron no mōten* 戦争責任論の盲点) et « Critique de la "déstalinisation" » (« *Sutārin hiban* » *no hiban* 「スターリン批判」の批判), ainsi que la seconde partie de « La pensée japonaise » (*Nihon no shisō* 日本の思想), qui date de 1957 mais sent un peu le réchauffé de ce que Maruyama écrivait une dizaine d'années plus tôt. Bref, cette veine s'épuise peu à peu.

Je vois plusieurs raisons à cette évolution. Dans un débat de 1958, il évoque les années de maladie, le déclin de ses forces depuis qu'il a passé l'âge de 40 ans. Moralement, il se sent dans un creux. Son énergie, explique-t-il, venait fondamentalement d'une envie de combattre ces deux autorités immenses que constituent le système impérial et le marxisme, mais à présent il ne s'y intéressait plus (Maruyama 1958). C'est aussi l'époque : le Japon est entré dans une période de forte croissance économique, les troubles se sont dissipés, le danger que le fascisme ressurgisse paraît désormais moindre, en tout cas sous la forme qu'il avait eue jusqu'en 1945 ; le Parti communiste voit son autorité décliner après le renoncement à la lutte armée voté en 1955 par le VI^e congrès.

« Si l'université a une raison d'être, dit-il en 1967, c'est de former de manière approfondie à l'étude » (*MMZ*, VII : 122). Il critique alors « La

science des idées » (*Shisō no kagaku* 思想の科学)²⁷, ce groupe de recherche auquel il avait lui-même appartenu, en expliquant qu'« on y a perdu le sens de la formation, on ne comprend plus la nécessité de s'exercer à une discipline ». Il ajoutait ceci : « Je dirais qu'aujourd'hui "La science des idées" ne fait plus que suivre le mouvement de l'époque. [...] Pour ceux qu'on a pris le temps de former, le fait d'avoir publié sous le label "Science des idées" est devenu un moyen d'accéder rapidement aux médias » (*MMZ*, VII : 123).

« La science des idées », selon lui, formait désormais des gens écrivant pour le grand public et n'ayant plus rien à voir avec le modèle intellectuel que l'université avait promu jusque-là. Elle ne servait plus qu'à dorloter ceux dont le rêve était d'écrire pour les médias de cette société de masse portée par la haute croissance. On voit que Maruyama n'avait pas perdu son esprit de contradiction : à une époque où tout le monde pouvait écrire, il estimait maintenant devoir travailler et diriger les étudiants dans le sens le plus universitaire et ne pensait plus à intervenir dans l'actualité. Entre l'après-guerre et le milieu des années 60, sa posture a donc totalement changé.

Il retrouva toutefois ce sentiment de devoir s'engager en 1960, au moment du renouvellement du traité de sécurité avec les États-Unis, puisqu'il donna alors de nombreuses conférences et des interviews dans lesquelles il parlait abondamment de problèmes d'actualité. La phrase restée fameuse, où il invitait à « revenir au 15 août 1945 », provient d'ailleurs d'une conférence de cette année-là (Maruyama 1960)²⁸. Il évoque justement cette période dans le débat de 1967 :

On me considère parfois comme un penseur qui depuis la fin de la guerre n'aurait cessé de dire aux intellectuels ce qu'ils doivent faire. Mais ceux qui me connaissent me voient plutôt comme une sorte d'ermite, comme quelqu'un qui répugne à se

27. Groupe de recherche fondé en 1946 par Tsurumi Shunsuke, Maruyama Masao et quelques autres intellectuels, tous nés dans les années 1910, représentant plusieurs disciplines (philosophie politique, économie, sociologie, sciences physiques). L'objectif initialement donné aux travaux était de comprendre pourquoi les Japonais avaient accepté de se laisser entraîner dans la guerre. La revue du même nom a existé jusqu'en 1996.

28. Maruyama fit cette conférence le 12 juin 1960, peu de temps après que la Diète eut ratifié le nouveau traité de sécurité nippo-américain en dépit d'un immense mouvement d'opposition. Il reprochait notamment aux journaux qui avaient critiqué les moyens employés par le gouvernement (à la Diète et dans la rue) de s'être brusquement détournés du problème sitôt la ratification votée.

mettre en avant. Beaucoup de gens étaient stupéfaits, au moment de l'opposition au traité de sécurité, quand les journaux citaient bêtement mon nom sans arrêt. Autrement dit, j'agissais alors contre mon tempérament, mais c'était tout à fait exceptionnel. (*MMZ*, VII : 105-106)

Un décalage est donc apparu à cette époque, dans les années 60, entre la manière dont Maruyama se percevait et l'image que le public avait de lui.

La « démocratie de l'après-guerre »

J'ai expliqué plus haut pourquoi j'avais du mal à croire que Maruyama ait pu être considéré dès l'après-guerre comme le « champion de la démocratie ». Il faut donc se demander à partir de quand cette image s'est imposée.

À mon avis, il y a un premier tournant vers 1957 avec la publication chez Miraisha 未来社 des deux tomes de *Pensée et action dans la politique aujourd'hui* (*Gendai seiji no shisō to kōdō* 現代政治の思想と行動). Il est alors devenu possible de lire les principaux textes de la fin des années 40 réunis dans un même livre, notamment ceux qui concernent l'ultranationalisme, alors qu'ils étaient dispersés jusque-là et plus difficiles à trouver. Puis une édition augmentée est parue en 1964, en un seul volume, dont la lecture est vite devenue incontournable pour les étudiants. C'est à partir de là que les gens ont commencé à lire de façon groupée tous ces textes qui portaient sur l'actualité, et à partir de là aussi, je pense, que Maruyama a pris une stature nouvelle.

Mais un autre fait y a contribué. C'est que la génération de ceux qui avaient entre 20 et 25 ans pendant la guerre arrivait vers 1960 à un âge, entre 35 et 40 ans, où l'on accède à des postes de décision, notamment dans les médias. Ceux qui, ayant connu l'armée, avaient lu avec le plus de ferveur « Logique et psychologie de l'ultranationalisme », pouvaient enfin solliciter l'auteur qu'ils avaient lu avec émotion dans leur jeunesse. Or Maruyama n'avait alors plus envie d'écrire sur l'actualité. À défaut, on le conviait à toutes sortes de tables rondes et de débats, où son goût pour la discussion faisait de lui l'invité idéal. Si, à partir de 1956, après sa guérison, ses écrits furent de plus en plus exclusivement de facture universitaire, il s'exprima donc très librement à l'oral sur des questions contemporaines. Ainsi, me semble-t-il, c'est entre la fin des années 50 et le début des années 60 que s'est mise en place l'image du champion de la démocratie de l'après-guerre.

Environ 60 % des échanges rassemblés dans les neuf volumes des discussions auxquelles il a participé se concentrent d'ailleurs sur la période 1957-1968 (*MMZ*). Je voudrais profiter de ce constat pour revenir sur la formule « démocratie de l'après-guerre », et essayer de cerner le moment où elle est apparue.

Comme je l'ai écrit dans mon livre « *Démocratie* » et « *Patriotisme* » (« *Minshu* » to « *aikoku* » 〈民主〉と〈愛国〉), après 1945 et pendant une dizaine d'années environ, les intellectuels et les militants politiques « démocrates » étaient trop divisés pour qu'il existe un terme servant à désigner ce qu'ils pouvaient avoir en commun (Oguma 2002). Il y avait d'un côté les fidèles du Parti communiste, de l'autre les libéraux conservateurs. Il y avait aussi des gens comme Maruyama, qui se tenaient à distance de ces deux ensembles, des gens comme Tsurumi, qui venait du pragmatisme et s'intéressait à la pensée véhiculée par la culture de masse. Personne, alors, n'aurait songé à embrasser d'un seul mot une telle diversité.

Dans mes recherches, la plus ancienne occurrence que j'aie pu découvrir remonte à un article publié en 1958 par un jeune spécialiste de sciences politiques, Matsushita Keiichi 松下圭一 (1929-2015) (Matsushita 1958). Âgé de 15 ans au moment de la défaite, Matsushita n'était pas conscient de la diversité des idéologies qui avait dominé l'immédiat après-guerre, et c'est précisément parce qu'il était d'une génération plus jeune qu'il pouvait ainsi, avec cette formule englobante, saisir l'après-guerre comme un seul bloc. Précisons que Matsushita cherchait simplement à désigner le processus de démocratisation et tous les mouvements qui visaient à transformer le système, et qu'on ne sent pas chez lui la nuance de moquerie que cette formule a prise par la suite. L'utilisation dans un sens ironique ou négatif date plutôt de la seconde moitié des années 1960.

On voit ainsi que la carrière de cette formule coïncide presque parfaitement avec celle du livre de Maruyama, qui paraît une première fois en 1956-57, juste avant l'article de Matsushita, et connaît une nouvelle édition augmentée en 1964, c'est-à-dire peu de temps avant que « démocratie de l'après-guerre » ne devienne une expression de moquerie. On a vu aussi que la période où se concentrent les interventions publiques de Maruyama correspond justement aux années 1956-1968. Il y a donc tout lieu de penser que c'est là que s'est mise en place l'équation « Maruyama = champion de la démocratie de l'après-guerre ». Or, puisqu'à ce moment-là

Maruyama est au contraire absorbé dans ses recherches, on peut dire que c'est aussi l'époque où le fossé s'est creusé entre mythe et réalité.

Maruyama et les étudiants du Front unitaire

Je ne commenterai pas ici l'histoire des mouvements connus sous le nom de « Front étudiant unitaire de lutte » (*Zenkyōtō* 全共闘)²⁹. Il suffira de rappeler que pour ceux qui y prirent part, « démocratie de l'après-guerre » n'avait qu'un sens négatif.

Il me semble que la signification concrète de cette formule leur échappait à peu près complètement, ce qui n'a rien de surprenant étant donné que pour avoir 20 ans alors il fallait être né en 1948 ou 49. Il était encore plus naturel que pour Matsushita de ne pas connaître la diversité des idées et des mouvements qui avaient marqué les dix premières années de l'après-guerre. Le fait est cependant qu'ils prirent pour cible la « démocratie de l'après-guerre », dont ils virent des symboles à la fois dans le Parti communiste et dans Maruyama.

Le Parti communiste était visé bien sûr à cause de la rivalité qui l'opposait à la Nouvelle gauche et parce que la puissante Alliance démocratique de la jeunesse (*Nihon minshu seinen dōmei* 日本民主青年同盟) lui était liée. Mais Maruyama ? Dans son cas, c'est parce qu'on l'associait mécaniquement à l'après-guerre depuis que *Pensée et action* était devenu une lecture obligée pour les étudiants. Très attaché à la faculté de droit de Tōdai, se consacrant à ses recherches et prêchant l'importance du travail universitaire, Maruyama avait tout pour déplaire aux étudiants du Front unitaire et il était sans doute inévitable qu'il apparaisse comme l'homme à abattre.

29. Mouvement né en 1966 du rapprochement de trois factions apparues au début des années 60 (scissions de la Fédération étudiante *Zengakuren* 全学連 consécutives à l'échec de l'opposition au renouvellement du traité de sécurité nippo-américain de 1960), également connu sous le nom de « Sanpa Zengakuren » 三派全学連 (*Zengakuren* des trois factions). Il fut particulièrement actif à Tōdai en 1968-69, menant toutes sortes d'actions (perturbation des cours, des examens, des cérémonies de fin d'études, séquestrations, occupations et saccages de locaux) auxquelles la direction de l'université réagit en faisant plusieurs fois appel aux unités anti-émeutes de la police.

De son côté aussi, Maruyama était absolument critique à leur endroit. Les remarques que contiennent ses carnets permettent de voir à quel point il les méprisait : « Avant d'utiliser des mots ronflants comme "auto-négation", il faut étudier assez pour avoir dans la tête quelque chose qui vaille la peine d'être nié » (Maruyama 1998 : 232). « Ils pensent devenir libres en détruisant les formes existantes mais ils sont eux-mêmes d'un conformisme à peine croyable avec leurs casques, leurs bâtons, leurs foulards sur le visage » (Maruyama 1998 : 197). À ceux qui venaient l'empêcher de faire ses cours, il répondait : « Pourquoi êtes-vous incapables de discuter en tête à tête ? Pourquoi êtes-vous incapables de venir sans être sûrs d'avoir la force du nombre ? » (Maruyama 1998 : 139). « Je ne pense pas que j'agirais pour votre bien en étant indulgent avec vous » (Maruyama 1998 : 137). Je suppose que, fort de son expérience de la guerre, Maruyama se disait que parmi ces étudiants qui parlaient fièrement de « révolution » ou d'« auto-négation », presque aucun sans doute n'avait une conviction assez forte pour être capable d'y croire encore vingt ou trente ans plus tard.

« Bon, on lui casse la figure ? » ou « Un savant qui écoute du Beethoven ! C'est louche ! » Voilà le genre de choses que Maruyama put entendre lorsque les étudiants du Front unitaire l'entraînèrent dans un amphithéâtre pour y être accablé par la foule de questions et de prises à partie³⁰. Le jour où ils

30. Ces citations ne donnent pas forcément une idée juste de l'étrange séance du 24 février 1969, qui dura près de deux heures et au cours de laquelle Maruyama préféra le plus souvent garder le silence, mais répondit parfois, expliquant surtout qu'il refusait de répondre étant donné qu'il avait été conduit là par la force (Maruyama Masao, *Jikonai taiwa...* : 132-135). Sur cet épisode et ceux qui émaillèrent les semaines suivantes, on pourra lire la tentative d'éclaircissement et les commentaires de Shimizu Yasuhisa, qui confirment l'impression donnée par les carnets, à savoir qu'il y eut aussi des moments de dialogue entre Maruyama et certains des étudiants liés au mouvement, qui espéraient de lui notamment une condamnation du recours à la police (Shimizu Yasuhisa 清水靖久, « Gin.nan namiki no mukō no janguru » 銀杏並木の向こうのジャングル [La jungle au bout de l'allée des ginkgos], *Gendai shisō* 現代思想, 42-11, 2014 : 200-219). Par ailleurs, les carnets contiennent plusieurs passages montrant que Maruyama perçut dans les méthodes violentes du mouvement étudiant une résurgence de ce qu'il avait connu dans les années 30. En 1939, il était auprès de l'historien Tsuda Sōkichi (dont il a été question plus haut), lorsqu'un groupe d'étudiants d'extrême-droite fit irruption dans la salle des professeurs de Tōdai pour le presser de questions et de menaces (Matsuzawa *et. al.*, *Maruyama Masao kaiko-dan...*, vol. 1 : 232-235).

occupèrent son bureau, il leur aurait lancé : « Je n'ai pas de haine envers vous, je n'ai que du mépris ! » Comment voir dans cette rencontre autre chose qu'une tragédie ? Par son attitude, Maruyama exaspéra l'hostilité des étudiants, qui le haïrent d'autant plus qu'il leur tenait tête. Il s'épuisa dans cet affrontement et finit par démissionner de Tōdai.

Par la suite, même les médias se mirent à le traiter comme une « idole déchue ». Maruyama le relève dans ses carnets, à moitié par autodérision :

À quoi peut encore servir un intellectuel dont la mission, ou le rôle, est terminé ? Quand on avait besoin de moi, je trouvais le moyen de me libérer alors que mon emploi du temps était déjà chargé. [...] Ils cherchaient à m'entraîner dans le journalisme alors qu'ils savaient très bien que je n'aime pas ça. Ils avaient l'air de dire qu'en n'écrivant ou en ne parlant pas dans la presse je fuyais mes responsabilités, et aujourd'hui, tout d'un coup, ils n'ont pas peur d'écrire que l'époque est révolue où les intellectuels et les universitaires menaient le mouvement civique. Quelle délicatesse ! Je ne peux plus voir ces gens. Dorénavant, je refuserai tous les services qu'on me demandera. Il est temps de revenir à un « égoïsme studieux ». (Maruyama 1998 : 269)

Après 1968, Maruyama ne participa plus que rarement à des débats : une fois en 1972, une autre en 1976, après quoi il coupa toute relation avec la presse pendant dix ans.

« Géologie de la conscience historique au Japon » (*Rekishi ishiki no « kosō »* 歴史意識の「古層」) fut publié en 1972 (Maruyama 1972)³¹. D'après ce qu'il écrivait alors dans ses carnets, on peut penser que ce texte est le fruit du désespoir profond qu'avait provoqué sa rencontre avec les étudiants du Front unitaire, ces étudiants qui n'étudiaient guère, qui n'agissaient que dans le bruit et l'émotion, qui vandalisaient les bâtiments de l'université sans jamais se sentir responsables, qui n'avaient pas le courage de discuter face à face, qui s'en remettaient immanquablement au nombre et à la force physique. Quelle différence avec les xénophobes de la fin de l'époque d'Edo ou avec l'extrême-droite pendant la guerre ? Même empire de l'émotion. Maruyama, par ses écrits, avait cherché à susciter au Japon l'apparition

31. Paru un an et demi environ après sa démission de Tōdai (mars 1971), et après trois années pendant lesquelles Maruyama n'a presque rien écrit, ce texte est le premier d'une série sur la question des invariants de la culture japonaise, qui forme un des versants les plus originaux et les plus discutés de son œuvre.

d'individus modernes et responsables. Il se demandait à présent si cette espérance n'était pas illusoire. L'ouverture à la civilisation, le fascisme, la démocratie : tout cela, en réalité, ne faisait-il pas que planer un instant au-dessus d'un socle immuable qui s'était perpétué depuis qu'il y avait au Japon une société ? Voilà, je crois, comment il voyait désormais les choses. Toujours dans ses carnets, il note : « Au Japon, la relation entre le politique, soumis à l'influence des émotions (telles qu'elles s'expriment dans la littérature), et les cérémonies religieuses [...] a déterminé des caractères originaux qui s'observent depuis le système impérial antique jusque dans le mouvement étudiant du Front unitaire » (Maruyama 1998 : 119).

Maruyama ne pouvait écrire son article de 1972, dans le prolongement de cette réflexion, qu'après avoir perdu tout espoir. Sa lecture, du reste, donne un sentiment pénible. Cette idée d'une « couche profonde échappant à l'histoire » se trouvait déjà dans la postface et les notes de *Pensée et action*. Il en est question également dans les cours des années 60. Toutefois, même si ces prémices existent, je pense que c'est bien le désespoir que Maruyama a ressenti devant les étudiants du Front unitaire qui a déclenché la rédaction de ce texte.

Les critiques de Maruyama depuis les années 1990

Maruyama n'a pas été visé seulement par les étudiants du Front unitaire. Dès les années 60, il a été critiqué par le courant dit de l'histoire populaire (*minshūshi* 民衆史) pour sa vision élitiste de l'histoire de la pensée. Depuis les années 90, on s'en prend à lui d'un point de vue postmoderne, en lui reprochant par exemple d'avoir essentialisé le Japon dans son texte sur la conscience historique, ou bien de ne pas avoir abordé le problème du colonialisme japonais. Il y a des choses très justes dans ces critiques, avec lesquelles je ne peux pourtant pas être tout à fait d'accord.

Premièrement, je ne sais plus si c'est Maruyama lui-même ou quelqu'un d'autre qui disait que les pires critiques de livres sont celles qui reprochent à l'auteur de ne pas avoir parlé de telle ou telle question : au lieu de prendre le livre pour ce qu'il veut être, avec la problématique de l'auteur, on se plaint seulement de ne pas y retrouver ses propres préoccupations ou ce dont on est soi-même spécialiste. Il est certain que Maruyama n'a presque rien écrit ni sur le colonialisme ni sur le problème du statut des Coréens

et des Chinois résidant au Japon. Mais, dans la mesure où ces questions n'étaient pas au cœur de sa problématique, il y a quelque chose de déloyal à en faire aujourd'hui un sujet de reproche. Imaginons que dans cinquante ans quelqu'un écrive par exemple à propos de la sociologue féministe Ueno Chizuko 上野千鶴子 (1948-) : « Certes, elle a écrit beaucoup de livres, mais elle n'a presque jamais parlé des problèmes d'environnement alors qu'elle faisait elle-même partie des pollueurs puisqu'elle utilisait l'air conditionné et se déplaçait en voiture. » À ce degré de facilité, pourrait-on encore parler de « critique » ?

Je comprendrais à la rigueur quelqu'un qui dirait : « Je me sers de Maruyama et de sa célébrité pour attirer l'attention sur l'importance de problèmes comme celui des minorités ou du colonialisme. C'est juste une stratégie, mon but n'est pas de mettre en cause Maruyama. » Mais je ne peux pas comprendre ceux qui croient sérieusement « critiquer » Maruyama en lui faisant des reproches comme celui-là.

On peut, soit dit en passant, se demander pourquoi Maruyama est devenu la cible privilégiée des critiques de cette sorte. Dans les tracts du Front unitaire non plus, en 1968, il n'était guère question du colonialisme ni des minorités étrangères au Japon. Ce qui restait du Front unitaire et la Nouvelle gauche n'ont commencé à évoquer ces questions qu'à partir de la polémique autour des lois sur l'immigration, en 1969, et l'ont fait surtout après les critiques formulées par le Comité de lutte de la jeunesse chinoise du Japon (Kakyō seinen tōsō inkai 華僑青年闘争委員会) contre la Nouvelle gauche en juillet 1970. Mais la prise en compte de ces problèmes suffit-elle pour affirmer que la « révolution de 1968 » a ainsi dépassé les limites de la « démocratie de l'après-guerre » que représentait Maruyama ? Si quelqu'un s'avisait de le prétendre, il verserait dans la « mythologie », pour parler comme Yonetani, et se livrerait à une « falsification de "l'origine" ».

Autre exemple : Yoshimoto Takaaki 吉本隆明 (1924-2012) n'a presque rien écrit, lui non plus, sur le colonialisme et les minorités étrangères du Japon³². De plus, sa théorie de l'imagination collective ou ses essais sur les

32. Très apprécié dans le mouvement étudiant des années 60 et considéré comme un père spirituel de la Nouvelle gauche, Yoshimoto s'en prenait lui aussi au Parti communiste et à la démocratie de l'après-guerre. Dès 1962-63, il avait consacré à Maruyama un essai féroce. Voir les deux articles consacrés à Yoshimoto dans ce numéro d'*Ebisu*.

îles du Sud ne peuvent-ils pas être considérés comme essentialistes au même titre que certains textes de Maruyama ? Il est donc injuste que les critiques fondées sur ces arguments soient adressées presque exclusivement à celui-ci.

Deuxièmement, comme l'écrivait le sociologue Mita Munetake 見田宗介 (1937-), « dans la rébellion d'un jeune homme contre un père fort, il y a de la beauté. Mais lorsque le même, vingt ans plus tard, s'acharne sur un père âgé, c'est laid. La "démocratie de l'après-guerre" est aujourd'hui ce père âgé de la scène des idées, qui reçoit de droite et de gauche les coups de pieds de jeunes gens pleins de vigueur » (Mita 1987). Aux étudiants de 1968, il fallait sans doute encore un certain courage pour s'attaquer à Maruyama. En ce sens, il y avait une forme de beauté dans leur acte de rébellion. Mais une vingtaine d'années plus tard, dans les années 80, lorsque des adultes de plus de 30 ou 40 ans se mettaient à plusieurs pour s'acharner sur le vieil homme, il n'y avait plus que de la laideur. Et encore dix ou vingt ans après, dans les années 1990 et 2000, critiquer Maruyama est devenu un jeu d'enfant sans le moindre risque. Je veux bien admettre qu'il faille une forme de courage pour s'attaquer à des intellectuels influents qui sont aujourd'hui en activité, que cela ait du sens ou non. En revanche, si l'on croit qu'en s'en prenant à Maruyama aujourd'hui on affronte encore une autorité, ou qu'à travers lui on atteindrait le champ intellectuel dominant, on n'est pas seulement laid : on se trompe d'époque.

Cinq années de chance

Pour conclure, je voudrais souligner le fait que Maruyama aura vécu écartelé entre son tempérament et son inclination naturelle, d'une part, et son époque, d'autre part.

Maruyama se présente lui-même comme un universitaire, au moins à partir des années 60. Il aurait sans doute été incapable d'enchaîner les chroniques, à la manière d'un Shimizu Ikutarō. C'est en suivant son inclination naturelle qu'il a écrit sur la pensée de l'époque d'Edo, sur celle de l'ère Meiji, ou encore sur la conscience historique. Pourtant, ce que je retiens parmi tous ses écrits, ce n'est pas l'essai sur la conscience historique mais bien plutôt « Logique et psychologie de l'ultranationalisme » ou « Profil psychologique des dirigeants du temps de guerre ».

Comme je l'ai dit au tout début, Maruyama était fils de journaliste. Il avait d'abord pensé devenir journaliste lui-même et il avait la fibre pour ce métier. Dans « *Démocratie* » et « *Patriotisme* », même si je ne lui ai pas consacré plus que la moitié d'un chapitre, j'ai souvent été amené à le citer, de sorte qu'il est présent un peu partout dans le livre. Or je ne l'ai pas fait délibérément ni même consciemment. Ces citations fragmentaires de Maruyama se sont accumulées simplement parce que chacune contenait une observation terriblement juste sur telle situation, tel moment particulier dans l'histoire de l'après-guerre. J'y vois la preuve de ce merveilleux sens qu'il avait pour saisir avec acuité le cours des événements ou les structures sociales de son époque. J'y vois aussi la raison pour laquelle on continue de lire ses textes sur l'actualité, si brillants et pourtant publiés en l'espace de quelques années seulement, et considérés aujourd'hui encore comme représentatifs de son œuvre. *Pensée et action* a déjà connu près de 160 impressions. Quand je fais lire ce livre aux étudiants de mon séminaire de licence, ils le trouvent passionnant alors même, ce qui est vraiment extraordinaire, qu'ils ne connaissent rien ni à Maruyama ni à l'histoire de l'après-guerre !

Il me semble cependant que la vie de Maruyama aura été une sorte de tragédie. Mis à terre par la maladie dans les années 50, puis tiraillé entre ses projets de recherche et son tempérament journalistique dans les années 60, adulé comme le champion de la démocratie par des médias irresponsables et par les lecteurs, décrié peu après comme le symbole de cette même démocratie de l'après-guerre et traité comme une idole déçue, il répliqua finalement, en affirmant avec force qu'il est avant tout un savant et que, pour écrire sur l'actualité comme il l'avait fait entre 1946 et 1951, il avait dû s'écarter de son vrai travail.

Je ne veux pas dire, bien entendu, que Maruyama n'ait pas été un véritable universitaire. Ses capacités d'analyse et de synthèse théoriques ne font aucun doute. Mais quand il écrit sur l'histoire de la pensée, je dirais que c'est presque trop bien ordonné. Le schéma semble tellement évident qu'on n'a même pas besoin de lire jusqu'au bout pour connaître la conclusion. Il a sans doute été un universitaire excellent, mais je ne pense pas qu'il ait été exceptionnel de ce point de vue. S'il le devient par moments, c'est lorsqu'il met en lumière quelque chose dans la structure de son époque ou dans l'histoire en cours. Le jugement qu'on peut porter sur l'universitaire est forcément mitigé si l'on considère que *Pensée et action dans la politique*

aujourd'hui se vend mieux que les *Recherches sur l'histoire de la pensée politique au Japon* et touche davantage ceux qui le lisent.

Maruyama n'était probablement pas très heureux de cette situation. Il devait même rougir intérieurement en constatant qu'on louait ses textes sur l'actualité mais qu'on ne lisait pas celui de 72 sur la conscience historique, pour lequel il s'était donné tant de mal. Son cas rappelle un peu celui de Conan Doyle, qui n'a cessé de dire qu'il voulait écrire de vrais romans et non des histoires de détective pour le grand public, mais qui est passé à la postérité comme le père de Sherlock Holmes.

Si les textes fameux que Maruyama a écrits après la guerre sont passés à la postérité, c'est que son talent et son inclination personnelle ont rencontré alors une situation exceptionnellement favorable. De la guerre mondiale au traité de paix en passant par la chasse aux communistes et la guerre de Corée, il a eu, pendant cinq années environ, cette chance de pouvoir écrire avec le sentiment d'accomplir une mission. Même à cette époque, sans doute se disait-il *aussi* qu'il était fait pour l'étude et qu'il n'avait pas de goût pour l'agitation sur la scène médiatique. Mais ce sentiment d'avoir une mission l'a poussé à orienter son talent vers la société. Il s'est astreint à écrire sur son époque, à faire l'analyse du fascisme. Il s'est épuisé à jouer les petites mains pour la Conférence sur le problème de la paix. Pendant ces quelques années, son talent journalistique et son sens de l'actualité ont parfaitement trouvé à s'employer. Et c'est ce qu'il a écrit pendant ces années de chance que l'on continue de lire aujourd'hui.

J'ai dit que la suite de sa vie ressemblait à une tragédie. Que Maruyama ait eu ou non du génie, la vie de ceux qu'on appelle des génies est le plus souvent tragique. On dit que Burt Bacharach a composé en l'espace de seulement trois ans les airs qui sont considérés comme ses chefs-d'œuvre, après quoi, malgré tous ses efforts, il n'a plus produit que des choses médiocres. Le reste de sa vie fut donc une tragédie. Un instant de gloire, suivi de longues ténèbres, d'autant plus obscures que l'instant fut plus beau, telle est la vie d'un génie.

Il est curieux que les meilleurs textes laissés par un historien soient ceux dans lesquels il a analysé son époque. Qu'il s'agisse de réfléchir sur la société japonaise, sur la démocratie, sur la modernité, sur le libéralisme, ou bien de se demander comment mettre en œuvre ces idéaux dans la société japonaise, les textes de Maruyama, même s'ils parlent des années 40 et 50, ont encore de quoi stimuler, de quoi ébranler le lecteur d'aujourd'hui. Ils ont

une profondeur et une universalité qui transcendent l'époque pour laquelle ils ont été écrits.

Les auteurs et les savants sont aussi nombreux que les étoiles dans le ciel, mais peu sont capables de cette réussite. Et les moments où ils en sont capables ne durent qu'un instant. Ces cinq ou six années, qui permirent au talent unique de Maruyama de s'exprimer et de laisser en langue japonaise un précieux héritage, furent véritablement la chance de sa vie, et en même temps, ce qui en fit une tragédie.

Traduit et annoté par Morvan Perroncel

Bibliographie

KATSUTA Shuichi 勝田守一 *et al.* 1952
« Nihonjin no dōtoku » 日本人の道徳 (La morale des Japonais), *Kyōiku* 教育, 2 (3) : 39-55.

MMS

Maruyama Masao shū 丸山真男集
(Recueil d'œuvres de Maruyama Masao), I-XVI, Tokyo, Iwanami shoten, 1995-1997.

MMZ

Maruyama Masao zadan 丸山真男座談
(Maruyama Masao. Débats), I-IX, Tokyo, Iwanami shoten, 1998.

MARUYAMA Masao 丸山真男 1946a
« Kindaiteki shii » 近代的思惟 (La modernité dans la pensée), *MMS*, III : 3-5.

MARUYAMA Masao 1946b
« Chōkokkashugi no ronri to shinri »
超国家主義の論理と心理 (Logique et psychologie de l'ultranationalisme), *MMS*, III : 17-36.

MARUYAMA Masao 1946c
« Shōwa tennō o meguru kiregure no kaisō » 昭和天皇をめぐるきれぎれの回想
(Divers souvenirs autour de l'empereur Shōwa), *MMS*, XV : 3-10.

MARUYAMA Masao 1947
« Kuga Katsunan. Hito to shisō » 陸羯南一人と思想 (Kuga Katsunan. L'homme et sa pensée), *MMS*, III : 93-106.
[Trad. fr. Morvan Perroncel, *Cipango*, 20, 2013 : 319-338.]

MARUYAMA Masao 1948
« Nihon fashizumu no shisō to undō »
日本ファシズムの思想と運動 (La pensée et les mouvements fascistes au Japon), *MMS*, IV : 259-302.

MARUYAMA Masao 1949
« Gunkoku shihaisha no seishin keitai » 軍国支配者の精神形態 (Profil psychologique des dirigeants du temps de guerre), *MMS*, IV : 97-142.

MARUYAMA Masao 1950a
« Aru jiyū shugisha e no tegami » ある自由主義者への手紙 (Lettre à un libéral), *MMS*, IV : 313-335.

MARUYAMA Masao 1950b
« Mitabi heiwa ni tsuite » 三たび平和について (Troisième déclaration sur la paix), *MMS*, V : 7-37

MARUYAMA Masao 1952
Nihon seiji shisō shi kenkyū 日本政治思想史研究 (Recherches sur l'histoire de la pensée politique au Japon), Tokyo, Tōkyō Daigaku shuppan.
[Trad. fr. partielle de Jacques Joly, *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, PUF, 1996.]

MARUYAMA Masao 1953
« "Shinpo" no seiji kankaku » 「進歩派」の政治感覚 (Le sens politique des « progressistes »), *MMS*, VI : 63-70.

MARUYAMA Masao 1958
« Sensō to dōjidai » 戦争と同時代 (La guerre et son époque), *MMZ*, II : 199-235.

MARUYAMA Masao 1960

« Fukusho no setsu » 復初の説 (Pour un retour au commencement), *MMS*, VIII : 351-358.

MARUYAMA Masao 1972

« Rekishi ishiki no "kosō" » 歴史意識の「古層」(Géologie de la conscience historique au Japon), *MMS*, X : 3-64.

MARUYAMA Masao 1998

Jikonai taiwa 自己内対話 (Dialogue intérieur), Tokyo, Misuzu shobō みすず書房.

MATSUSHITA Keiichi 松下圭一 1958

« Wasurerareta teikōken. Gendai Nihon ni okeru soshikiron no shisōteki zentei » 忘れられた抵抗権—現代日本における組織論の思想的前提 (Un droit oublié : le droit de résistance. Les présupposés de la théorie des organisations dans le Japon contemporain), *Chūō kōron* 中央公論, novembre.

MITA Munetsuke 見田宗介 1987

Shiroi o shiro to hana saku nohara : gendai Nihon no shisō no zenkei 白いお城と花咲く野原—現代日本の思想の全景 (Château blanc et plaine en fleurs. Panorama de la pensée japonaise actuelle), Tokyo, Asahi shinbunsha 朝日新聞社.

OGUMA Eiji 小熊英二 2002

« *Minshu* » to « *aikoku* » 〈民主〉と〈愛国〉 (« Démocratie » et « Patriotisme »), Tokyo, Shin.yōsha 新曜社.

SATŌ Takumi 佐藤卓巳 2005

Hachi-gatsu jūgo-nichi no shinwa : shūsen

kinenbi no media-gaku 八月十五日の神話：終戦記念日のメディア学 (Le mythe du 15 août 1945 . Les médias et l'anniversaire de la fin de la guerre), Tokyo, Chikuma shobō 筑摩書房.

YONETANI Masafumi 米谷匡史 1997

« Maruyama Masao to sengo Nihon. Sengo minshu shugi no "hajimari" o megutte » 丸山真男と戦後日本—戦後民主主義の「始まり」をめぐって (Maruyama Masao et le Japon de l'après-guerre. À propos du « commencement » de la démocratie de l'après-guerre), *Jōkyō* 情況, 8 (1) : 36-57.