

La distance japonésienne, une approche géohistorique et géoculturelle

Philippe PELLETIER

Résumé

L'insularité est le principe majeur de la distance au Japon. Elle matérialise l'écart, mais aussi l'espace de contact — géohistorique et géoculturel — avec les pays voisins. L'empereur japonais en est également le symbole, lié dans sa genèse aux rapports avec la Chine, élément de distanciation entre l'autorité politique et le peuple et marquage territorial progressif de l'archipel nippon par ses sanctuaires. À travers sa multiplicité archipélagique, le Japon a l'expérience des frontières concrètes, même terrestres. On peut se demander, à condition d'éviter le piège déterministe, si la lecture géographique de cette insularité plurielle, japonésienne, ne permet pas de dépasser l'idée récurrente d'une continuité historique, ou tradition, incarnée par la dynastie impériale.

Mots-clés: insularité, Japon, géohistoire, métagéographie, empereur, tennôcratie.

Abstract

Insularity is the key principle of distance in Japan. Through it, both a gap and a space of geo-historical and geo-cultural contact with neighboring countries are materialized. The Japanese emperor also symbolizes this insularity, linked to Japan's birth through its relations with China, and standing as an element in the distancing of its political authority from its people and as a way to progressively mark the territory of the Nipponese archipelago through shrines. Because of its multiplicity, which is linked to its nature as an archipelago, Japan has experienced defined, even terrestrial, frontiers. While avoiding the trap of determinism, a geographical reading of the "Japanaysian" pluralistic insularity makes it possible for an analysis which goes beyond the recurring idea of historical continuity or tradition embodied by the imperial dynasty to emerge.

Keywords: insularity, Japan, geo-history, meta-geography, emperor.

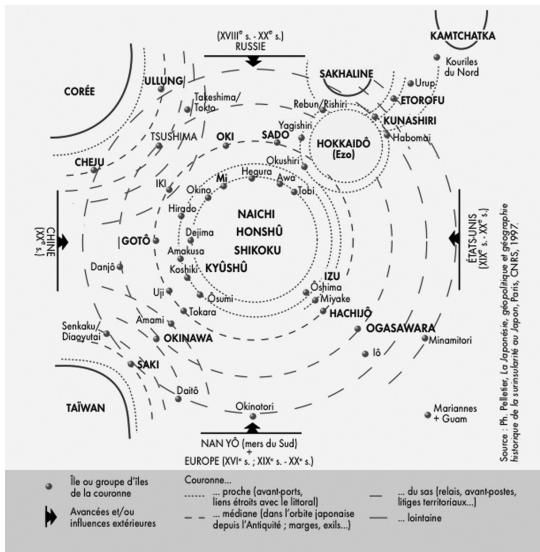
Le Japon est une distance en soi. Bien sûr, on pourrait dire cela de n'importe quel pays, région ou espace. Mais l'organisation géographique même du Japon et la perception qu'en ont ses habitants légitiment une telle affirmation. Quelques rapides exemples peuvent en donner un aperçu. Ainsi, la coupure entre l'intérieur et l'extérieur (*uchi/soto*), entre le nous et les autres, est-elle au Japon topologiquement et socialement nette, ce qui s'accompagne d'une sensibilité proxémique particulière. La politesse est aussi raffinée qu'exigeante, tout en excluant le toucher, pratique d'une mise à distance subtile. Les ghettos de parias *burakumin* ou de travailleurs journaliers *yoseba* sont physiquement intégrés à la ville, mais absents de la cité : connexion spatiale, mais distanciation sociale.

Sur un autre registre, la notion de *ma*, ou espace-temps de l'entre deux, articule de nombreux éléments, tant dans l'architecture que dans l'art, dans la religion que dans la philosophie ¹.

Faute d'analyser l'étendue de ces phénomènes, au demeurant déjà traités par ailleurs, c'est vers l'île, élément primordial du Japon, qu'il faut tourner le regard géographique.

L'insularité, principe majeure de la distance au Japon

L'insularité matérialise la distance, mais aussi l'espace de contact. Et cela à toutes les échelles : macro, à l'échelle mondiale et internationale ; méso, à l'échelle du pays ; micro à l'échelle des archipels et des mers intérieures japonaises (carte 1).



Carte 1* : Centre insulaire et périphérie surinsulaire

La Chine est à huit cents kilomètres de Kyûshû, si l'on prend Shanghai, sa métropole la plus proche du Japon. Mais entre les deux se trouvent de petites îles qui rapprochent le Japon de la Chine et modifient la distance entre les deux. Ainsi s'étend l'arc insulaire des Ryûkyû, avec Okinawa et sa soixantaine d'îles habitées. La Corée est à moins de deux cents kilomètres de Honshû, avec un détroit aux flots agités et jalonnés d'îles-

1. PILGRIM (Richard B.), «Intervals (*ma*) in space and time: foundations for a religio-aesthetic paradigm in Japan», in WEI-HSUN FU (Charles), HEINE (Steven), *Japan in traditional and post-modern perspectives*, New York, State University of New York Press, 1991, p. 55-80; BERQUE (Augustin) (2004), *Le sens de l'espace au Japon : vivre, penser, bâtir*, avec Maurice Sauzet, Paris, Éditions Arguments, 2004.

relais historiques (Tsushima, Iki, Okinoshima)². Vladivostok, en Russie, est situé à moins de huit cents kilomètres de Niigata, le port japonais le plus important sur la mer du Japon, où les îles sont cependant moins nombreuses.

La dimension archipélagique du Japon doit être présente à l'esprit quand on pense à ce pays, souvent considéré, abusivement, comme petit. Que l'on y songe : ce qu'on peut considérer comme une Japonésie s'étend sur plus de trois mille kilomètres du nord au sud (sur un axe nord-est/sud-ouest plus précisément) dans ses limites tant actuelles que géohistoriques³. Trois fois plus que la distance Lille-Perpignan, si l'on prend l'exemple familier de la France, avec trois fois plus, peut-être, de climats et de variétés biogéographiques, allant de la glace flottante en hiver dans les mers du nord aux mangroves ou aux coraux dans les mers du sud. Cette Japonésie comprend 6 852 îles, dont 430 sont habitées. Aucun point n'y est à plus de 120 ou 130 kilomètres de la mer. N'importe quelle butte y prend au ras de la côte des allures de hautes montagnes. Un Fuji-san littoral (3 776 mètres) détrône ainsi sans ambages le Biokovo (1 640 mètres) sur la riviéra de Makarska, la cordillère du Pays basque (901 mètres à la Rhune, 2 665 mètres si l'on va jusqu'en Cantabrie avec les Picos de Europa) ou bien les différentes Sierras Nevadas (3 481 mètres quand même pour le Mulhacen), pour se cantonner à l'Europe.

Les baies, les rias, les multiples bras de mer ou de terre, ou bien les différents amers, instaurent une topographie extrêmement complexe et entrelacée. Leurs formes diverses y sont elles aussi dénommées anthropomorphiquement, à l'instar de l'étymologie même des mots péninsule (*pen* = pénis) ou Malaisie (*mala* = pénis en sanscrit, ainsi qu'en argot japonais). C'est ce que rappelle, par exemple, le nom de la péninsule de Noto qui se dresse dans la mer du Japon, dont le terme provient d'une combinaison de deux mots ainu, *no* signifiant le sexe masculin au repos, et *to* le sexe masculin dressé. Ou encore celui de «plaine» — *bara*, comme dans Fujiwara (la Plaine des glycines) — qui est étymologiquement le même que celui de «ventre», comme dans l'expression, impropre au demeurant, de *bara-kiri* ou «couper le ventre» (*seppuku*, correctement lu).

Cette topographie jette un défi permanent de communication aux terriens et aux marins, aux pêcheurs et aux navigateurs, aux piétons et aux routiers. Un défi qui passe par l'aménagement du territoire et le voyage. Quel autre peuple a-t-il d'ailleurs consacré autant de temps et d'énergie à la célébration artistique de la «route» (*michi, dô*) à l'image des fameuses estampes d'Andô Hiroshige (1797-1858), qui célèbrent les

2. MICHOUDET (Cécile), PELLETIER (Philippe), «Des mers de Chine à la mer du Japon, un détroit sous influences nippo-coréennes», *Cahiers de Géographie du Québec*, 2004, 48-135, p. 335-356.

3. PELLETIER (Philippe), «La "Japonésie", brève géohistoire d'un concept», BROTONS (Arnaud) et GALAN (Christian) (dir.), *Japon Pluriel* 7, actes du septième colloque de la Société française des études japonaises, Arles, Picquier, 2008, p. 383-392.

53 étapes du Tôkaidô entre Edo (Tôkyô) et Kyôto (1833-1834), bien avant les fantasmes sur la «Route 66» ou les échappatoires de Dennis Hopper dans *Easy Rider*? Ou encore écrit sur la poésie de l'itinéraire ⁴?

Certes, le réseau en étoiles routières partant de la capitale (autrefois Kyôto, actuellement Tôkyô) s'inspire du sinocentrisme qui organise savamment l'espace entre centre civilisé et périphéries de plus en plus lointaines et de plus en plus barbares. Ezo, l'ancêtre de Hokkaidô, a ainsi fait office de *terra semi incognita*, laissée aux aborigènes *ainu* avant d'être progressivement colonisée, souvent cruellement, face à l'avancée des Russes à partir du XVIII^e siècle. Certes encore, le sens de la Voie, le *Dô* comme dans *jûdô* ou *aikidô*, provient directement du *Tao* chinois. Mais les habitants de l'archipel japonais ont porté à un plus haut degré cette appétence. Selon le postulat proposé ici, ils ont très tôt conjugué la distance dans une dialectique spatio-temporelle, faite à la fois de séparation et de contact, grâce à la combinaison d'une topographie archipélagique allongée et d'une insertion partielle dans la civilisation sinisée, puis moderne.

La distance avec la Chine

La distance est géohistoriquement vécue dans le temps long et l'espace profond par les habitants de l'archipel japonais. Dans ce long chaînon de trois mille kilomètres — répétons-le —, chaque île n'est jamais séparée de sa voisine par plus d'une soixantaine de kilomètres, en exceptant la double centaine de kilomètres entre Kume-jima et Miyako-jima dans les Ryûkyû ou bien le cas des îles très excentrées, comme les îles Ogasawara ou les Daitô. Ces dernières ont au demeurant été intégrées tardivement dans la sphère japonaise. Les Ogasawara sont découvertes en 1543 par les Espagnols, puis en 1593 par les Japonais, et occupées par ceux-ci à partir de 1862 seulement. Les Daitô figurent sur les cartes occidentales au milieu du XVII^e siècle et ne sont occupées par les Japonais qu'à partir du tout début du XX^e siècle.

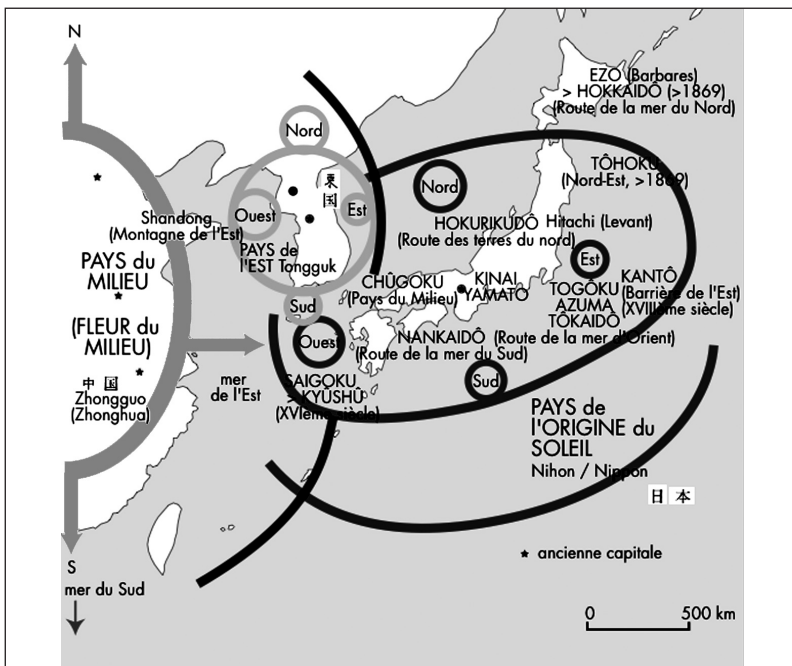
Au-delà de la métrique, c'est la mémoire géohistorique de cet étalement qui s'affiche en permanence. Très tôt dans l'histoire, les habitants de l'archipel sont au contact de l'extérieur, des Chinois et des Coréens puis, à partir du «long seizième siècle», des Européens. Ils ont ainsi pris conscience d'une différence que ces étrangers leur faisaient sentir, et l'ont intériorisée. Le célèbre ouvrage écrit par le jésuite portugais Luis Frois (1585) décline par exemple de façon symétrique et binaire une comparaison de contraires entre l'Europe et le Japon. Ce procédé sera repris et

4. PIGEOT (Jacqueline), *Michiyuki-Bun: poésie de l'itinéraire dans la littérature du Japon ancien*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1982.

amplifié par les Japonais sous la forme des « traités de japonité » (*Nihon-jinron*), notamment à la fin du XX^e siècle ⁵.

L'expérience de la distance est souvent exprimée dans les anciens récits de voyage sous la forme de voyages tumultueux, affrontant tempêtes, courants marins, typhons, naufrages, mais aussi pirates et détours. C'est elle qui a perturbé les Chinois, pour qui ces îles ont été pendant longtemps lointaines, mystérieuses, intrigantes, mais pas suffisamment désirables. Ils n'ont ainsi jamais cherché à les conquérir, mises à part deux tentatives d'invasion, au demeurant engagées par des dirigeants issus d'un monde extérieur à la Chine, les Mongols, et qui ont toutes deux échoué (1274 et 1281).

La Chine a dû intégrer cette distance dans sa métagéographie et sa géopolitique. Conformément à son organisation cosmogonique et politique du monde en système radioconcentrique, le Japon situé dans la mer de l'Est aurait dû être appelé « pays de l'Est ». Or c'est la Corée, très tôt intégrée dans le système tributaire chinois, qui a ainsi été baptisée par la Chine (ch. *Dongguo*, cor. *Dongkuk*) (carte 2).



Source: PELLETIER (P.), FOURNIER (C.), *Atlas du Japon*, Paris, Autrement, 2008.

Carte 2* : Japon, pays de l'Est ou du Soleil levant?

5. *Traité de Luis Frois, S.J. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais*, trad. Xavier de Castro et Robert Schrimpf, présent. José Manuel Garcia, Paris, Chandeigne, 1993.

En revanche, la Cour chinoise est agacée par la visite en 607 d'un ambassadeur de la monarchie « japonaise » du Yamato, car la missive de celui-ci est adressée par « le Fils du Ciel dans le pays où le soleil se lève » (= Yamato = Japon, à l'est) au « Fils du Ciel dans le pays où le soleil se couche » (= la Chine, à l'ouest). La référence au « fils du ciel », l'un des principes politiques propres à l'empire chinois, montre en effet que cette monarchie « japonaise » connaît la Chine ainsi que ses rites, mais qu'elle se met sur un pied d'égalité, et en niant le sinocentrisme.

Au VIII^e siècle, les deux États admettent finalement pour le Japon un nom qui ne soit ni « Pays d'Orient », déjà attribué à la Corée, ni géographique comme Yamato, ni dynastique, mais purement géopolitique comme fruit d'un compromis : c'est l'expression de « Pays origine du soleil » (ch. *Zipenguo*, jap. *Nihon* ou *Nippon*). Ce choix satisfait la culture héliotrope de la monarchie japonaise dans ses références shintô à la déesse du soleil — de fait on le retrouve comme intitulé d'une annale mythologique antique (le *Nihonsboki*, vers 720) — sans trop contrarier le sinocentrisme, puisque le Levant admet implicitement l'existence d'un centre⁶.

Pour autant, le nom de Japon caractérise-t-il autrefois un régime politique qui tisse des relations officielles avec la Chine, comme la monarchie du Yamato, ou bien l'archipel dans son ensemble? Le médiéviste japonais Amino Yoshiko (1928-2004), soulignant avec raison que l'unité politique de l'archipel japonais est tardive, et que, jusqu'au XVII^e siècle au moins, celui-ci est zébré de guerres qui le déchirent, évoque l'existence d'une région curieusement nommée Hinomoto au XIV^e et au XV^e siècles, située au nord-est de Honshû et s'étendant jusqu'en Hokkaidô⁷. Curieusement, car cette expression de *Hinomoto* s'écrit avec les mêmes idéogrammes que *Nihon* (Japon). Elle signifie la même chose (« *moto*, source du *hi*, soleil »), sous une autre prononciation, mais ne désigne pas le même ensemble. La famille Andô qui règne sur cet espace se proclame « shôgun de Hinomoto », elle distingue son pays du « Japon » et aurait même la prétention d'instaurer un « nouvel empereur » (*shin-tennô*), ce qui donnerait deux États sur l'archipel. Amino et d'autres historiens japonais y voient la preuve même de la difficulté à appréhender l'entité « Japon », et la nécessité de considérer celui-ci comme une « construction historique » : « géohistorique » pourrait-on dire.

Comme le formule avec justesse Alain Rocher,

l'expression « Source du soleil » nie l'excentricité géographique et culturelle du *dong yi* (barbares de l'Est) qui dans les Annales [chinoises] désigne globalement les Coréens et les autres minorités d'Asie du Nord-Est. Par ce bap-tême ambigu, les compilateurs [japonais des textes anciens] saisissent leur

6. ABE (Hiroshi), *Nihon kûkan no tanjô. Kosumorojû, fûkei, takaikan* (= Naissance de l'espace Japon. Cosmologie, paysage, vue de l'au-delà), Tôkyô, Serika shobo, 1995.

7. AMINO (Yoshihiko), « Deconstructing Japan », *East Asian History*, 1992, 3, p. 121-142.

culture sous le regard d'autrui, mais, dans le même temps, ils cherchent à se nier sa subordination. En se donnant un nom imaginaire, le Japon se constitue comme sujet culturel⁸.

Ce qui n'empêchait pas les Chinois de conserver et de colporter l'ancien nom péjoratif qu'ils donnaient à ces îles, celui de *Woguo*. *Wo* (ou *Wa* dans sa transcription japonaise) désigne les nains ou les esclaves — les interprétations ne sont pas consensuelles chez les spécialistes —, puis, à partir du X^e siècle, les pirates des îles japonaises (ch. *Wokou*, jap. *Wakō*). Mais il peut aussi se référer à une lecture spécifique de l'idéophonogramme Yamato en *Wa*, dans une conception autrement laudative. *Wa* signifie en effet «harmonie», son signe est le même, et il reste d'imprégnation chinoise puisque l'idée d'harmonie est d'essence taoïste. Les Japonais du centre (Honshû, Shikoku, Kyûshû) sont d'ailleurs historiquement qualifiés de *Wajin* («Gens de *Wa*») par les populations périphériques des Ryûkyû ou *ainu*.

Symétriquement, les élites japonaises ont plus ou moins reconnu, et progressivement, la centralité de la Chine. Au toponyme «Pays du Milieu» (jap. *Chûgoku* du ch. *Zhongguo*), ou bien «Fleur/Civilisation du Milieu» (jap. *Chûka* du ch. *Zhonghua*), elles préfèrent souvent des synecdoques dynastiques comme «Pays des Tang», ou «Pays des Ming», etc. Dans les années 1930 a même lieu une campagne de presse au Japon pour s'opposer à l'utilisation par les nouvelles autorités chinoises de *Zhonghua Minguo* (jap. *Chûka Minkoku*), autrement dit «République de la Civilisation du Centre». En effet, cette référence suppose, conformément à la tradition sinocentrée, que la périphérie est barbare, ce qui ne peut qu'offenser le Japon, lequel, de surcroît, se modernise plus rapidement que son voisin chinois qui devrait, estiment certains, se montrer humble⁹.

La distance impériale

La distance qu'implique le baptême extrodéterminé du nom de «Japon» s'inscrit également dans la figure de l'empereur, le *tennô* en japonais. Cette figure est fondamentale pour comprendre la nature et la logique du Japon, des origines connues jusqu'à nos jours. Affirmer l'ancienneté immémoriale et la continuité dynastique de la «tennocratie» constitue le *princeps major* de l'idéologie nipponiste, notamment depuis l'essor des «Études nationales» à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

8. ROCHER (Alain), «La trahison créatrice, anatomie du transfert notionnel dans les cultures asiatiques», in LE BLANC (Charles), ROCHER (Alain) (dir.), *Tradition et innovation en Chine et au Japon, regards sur l'histoire intellectuelle*, Presses Universitaires de Montréal, 1996, p. 209-228 (p. 212); voir également ROCHER (Alain), *Mythe et souveraineté au Japon*, Paris, PUF, 1997, p. 27-28.

9. FOGEL (Joshua), *The cultural dimension of Sino-Japanese relations: essays on the nineteenth and twentieth centuries*, New York, East Gate Book, 1995.

C'est le fondement d'un nationalisme politique à partir de Meiji, au moins, et d'un «nationalisme culturel» encore opératoire actuellement.

Mais cette affirmation est paradoxale. Car son objectif est d'incarner la singularité du Japon, sa quintessence et sa distance, par rapport aux pays voisins et principalement par rapport à la Chine. Or l'empereur japonais est-il vraiment si singulier? En outre, sa mise à distance du peuple japonais est permanente et prégnante au cours des siècles, puisque le fonctionnement interne de la monarchie était très opaque et que le *tennô* devait être invisible au commun des mortels. On peut ainsi dire qu'il représente la quintessence de la distanciation nipponne, tant symbolique que matérielle.

Cette distanciation n'est rompue que par la démocratisation *via* l'occupant états-unien (1945-1952) qui, en rémission du militarisme japonais et en contrepartie du basculement proaméricain du Japon au cours de la guerre froide, a sauvé l'empereur: l'homme Hiro Hito et le système impérial. L'opération s'est faite de deux façons: en imposant le principe de «l'empereur symbole» (du pays) (*shôchô tennô*) par la Constitution de 1947, et la renonciation au caractère divin de celui-ci par une déclaration impériale, celle du 1^{er} janvier 1946, dite «Déclaration d'humanité» (*Ningen sengen*).

Selon Yanabu Akira, l'empereur japonais exprime en réalité une «culture traduite», car sa dénomination et ses rituels proviennent de Chine malgré leurs adaptations locales¹⁰. Son appellation même, bien que son étymologie reste l'objet de discussions, est d'origine chinoise. Remplaçant à partir de la moitié du VII^e siècle les termes en vieux japonais de *Ôkimi* («Grand roi») ou de *Sumeramikoto* («Auguste dirigeant au-dessus des nuages»), il provient soit d'une référence à l'étoile polaire, symbole cosmogonique par excellence dans la Chine antique, soit de l'appellation de l'empereur Gaozong (628-683) des Tang, soit d'une variation du terme chinois de «Roi divin». La touche japonaise subsiste puisqu'à la place de l'expression chinoise classique de «Fils du ciel» (jap. *tenshi*), que l'on retrouve cependant dans un contexte religieux au Japon, lui est préférée celle de «Souverain céleste» (*tennô*), dans les édits impériaux en particulier¹¹. En tout état de cause, la référence ouranienne, céleste, fonde l'idéologie impériale japonaise.

En revanche, certains anthropologues comme Yamaguchi Masao considèrent que, par son exceptionnalité et son «étrangeté» (*yosomono*), l'empereur japonais se situe à l'extrémité symbolique, à la marge même, de la culture (japonaise)¹². Yanabu estime qu'il constitue plutôt une frontière

10. YANABU (Akira), «The tennô system as the symbol of the culture of translation», *Japan Review*, 1996, 7, p. 147-157.

11. HÉRAIL (Francine), KOUAMÉ (Nathalie), *Conversations sous les toits: de l'histoire du Japon, de la manière de la vivre et de l'écrire*, Arles, Picquier, 2008, p. 40-43.

12. YAMAGUCHI (Masao), «La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise», *Esprit*, 1973, 2, p. 315-343.

entre deux cultures. La mythologie japonaise, qui retrace la généalogie impériale, emprunte d'ailleurs, tant sur ce point précis que de façon plus générale, à diverses origines culturelles, comme le taoïsme et le bouddhisme, et jusqu'en Inde ou ailleurs. La mort rituelle et la résurrection d'un initié après sa lutte contre le démon, telle qu'on peut les constater dans l'épisode relaté par le *Kojiki* (vers 712) des rapports houleux entre le dieu Susano-wo et sa sœur Amaterasu-omikami, déesse du soleil, fondatrice de la monarchie japonaise, exprime ainsi un modèle essentiel de l'initiation des chamans dans l'Asie du Nord-Est. La nésogénie (le mythe de la création des îles, c'est-à-dire du Japon lui-même) ainsi que les épisodes évoquant une sangsue puisent par contre du côté de l'Australonésie.

De façon globale, toute la culture japonaise elle-même repose sur l'altérité, y compris depuis ses origines. Comme le rappelle Alain Rocher à propos de la tradition philosophique japonaise,

aussi loin qu'on remonte dans le temps, l'on est toujours confronté à l'évidence d'un hétérogène déjà là. Il serait naïf de prétendre reconstruire une *Weltanschauung* originaire antérieure à toute importation¹³.

On n'insistera jamais assez sur l'importance de la monarchie au Japon¹⁴. L'un des moments les plus cruciaux de son histoire le signale bien, lorsque le clan des Tokugawa s'empare du pouvoir temporel sur l'archipel au début du XVII^e siècle et instaure un système politique, économique ou social quasi absolu. Il aurait pu sans difficulté se débarrasser de l'empereur. Mais il ne le fait pas, préférant garder un symbole ultime de légitimité à deux niveaux. D'une part en interne, face aux seigneurs potentiellement rivaux et face au peuple dont la déchristianisation se conjugue avec une éradication violente, opérée par le pouvoir shôgunal, de l'aspiration à une égalité sociale et à l'individualisme. D'autre part en externe, face à la Chine. Alors que la cour chinoise aimerait que le shôgun se reconnaisse comme « roi », c'est-à-dire comme un vassal de l'empereur chinois conformément au système tributaire, les Tokugawa préférèrent le nouveau terme alternatif de *taikun* qui signifie « Grand dirigeant » (et qui donnera l'anglais *tycoon*, tyran).

L'une des grandes caractéristiques de la royauté japonaise est sa déconnexion d'un territoire. En effet, l'espace contrôlé par le *tennô* ne fut jamais la condition de son pouvoir spirituel ou temporel. En plein cœur du Moyen Âge, lorsque l'autorité impériale fut proche du néant, l'empereur ne « régnait » qu'à peine sur l'espace d'un fief. Sous le shôgunat Tokugawa et à partir de la restauration de Meiji, des espaces étaient en possession de la maison impériale, mais davantage comme moyen de

13. ROCHER Alain, « La trahison créatrice... », *op. cit.*, p. 211.

14. MORI (Kô.ichi), « The emperor of Japan: a historical study in religious symbolism », *Japanese Journal of Religious Studies*, 1979, 6-4, p. 522-565.

subsistance que comme territoire politique. Leur exploitation (mines et forêts) va toutefois lui permettre de soutenir directement l'effort de guerre au cours de la première moitié du XX^e siècle, en particulier la construction d'une marine militaire.

Cette déconnexion territoriale se répercute en termes de distanciation spatio-temporelle et symbolique. C'est sur cette base qu'un écrivain néo-nationaliste comme Mishima Yukio (1925-1970) a pu écrire :

De même que l'érotisme plonge ses racines dans la théocratie et l'anarchisme, la fonction culturelle du *tennô* répond à la double exigence de totalité et de continuité sur laquelle repose la culture : la continuité temporelle s'opérant par les cérémonies religieuses, la continuité spatiale pouvant aller jusqu'à admettre l'anarchisme politique¹⁵.

La marche japonaise vers l'orient

On pourrait privilégier une lecture des textes mythologiques antiques du Japon en fonction de leur cohérence interne et sémiologique. Il serait néanmoins dommage de les abstraire de leur mise en situation géographique. Non pas pour rechercher de façon compulsive tel ou tel site où se seraient déroulés des épisodes mythiques — bien que la tradition japonaise ait effectué cette démarche, et en soit fière (avec ses répercussions touristiques actuelles...) — mais pour saisir l'adéquation entre ceux-ci et un environnement géographique particulier qui leur donne du sens, une géographicit  en somme.

Toute la mythologie japonaise antique exprime l'idée d'une progression de l'ouest vers l'est de l'archipel japonais, ou, plus globalement, du continent eurasiatique vers les plus lointaines des îles orientales, sans exclure des retournements vers la partie occidentale, en particulier les montagnes de Kyûshû, où se déroulent maints épisodes. Ce cheminement correspond à la translation d'une centralité politique et démographique du Kyûshû septentrional vers la plaine littorale d'Ôsaka et les bassins intérieurs de Nara et Ky to. Il est compatible avec la dérive macroscale du bouddhisme Mahay na en direction de l'est, de l'Asie centrale vers le Japon, en passant le long des routes de la soie par la Chine de la Wei et la Corée.

La géographie des lieux sacrés shintô et impériaux le traduit bien, selon une trilogie d'ouest en est. Izumo Taisha, sur la mer du Japon, considéré comme l'un des plus anciens sanctuaires du Japon, rappelle la catabase du petit-fils d'Amaterasu, la déesse du soleil, venu installer son territoire en cet endroit, à proximité de la Corée. Ise Jing , au bord de la baie éponyme d'Ise, est situé au centre de l'archipel, du côté de l'océan Pacifique, et dédié à Amaterasu. Non loin se trouve Atsuta Jing 

15. MISHIMA (Yukio), «Défense de la Culture», *Esprit*, 1973, 2, p. 344-355 (p. 353).

à Nagoya, au centre de l'archipel. Ces lieux correspondent, pour les deux derniers, à la localisation des trois *regalia* de la monarchie japonaise : le miroir à Ise et l'épée à Atsuta, tandis que le joyau se trouve probablement dans l'actuel palais impérial à Tôkyô.

Ces trois sanctuaires majeurs, auquel on peut ajouter, du côté oriental, celui de Kashima Jinja dans la plaine du Kantô, sanctuaire qui formalise pendant longtemps la frontière orientale du Japon face aux barbares, se situent grosso modo le long d'un même parallèle, et le plus long de l'archipel japonais. Soit : 35° 24' N et 132° 41' E pour Izumo Taisha, 34° 27' N et 136° 43' E pour Ise Jingû, 35° 07' N et 136° 54' E pour Atsuta Jingû, 35° 58' N et 140° 37' E pour Kashima Jinja¹⁶.

Dans la mesure où Izumo Taisha est souvent assimilé au Couchant dans la mythologie nipponne tandis que la péninsule de Kii l'est au Levant, l'espace situé entre les deux et correspondant au bassin de Nara, ou Yamato, est considéré comme le Centre. Du coup, selon certains spécialistes, le nom de Japon (*Nihon*) qui lui est attaché ne signifierait pas « origine du soleil » ou « levant » mais tout simplement « centre du soleil ». *Hon* ou *moto* (« pied » ou « racine » au sens premier) peut en effet véhiculer cette notion de centralité.

Une fois la monarchie japonaise affirmée et son absorption de la civilisation sinisée effectuée, la progression vers l'est, la plaine du Kantô, site du shôgunat Kamakura au Moyen Âge puis des Tokugawa à partir du XVII^e siècle, et plus loin vers le Tôhoku (le Nord-Est) et Ezo/Hokkaidô ne cesse pas au cours de l'histoire. Elle s'effectue de concert avec la remontée des fronts rizicoles qui cherchent à s'acclimater à des milieux plus froids, pari gagné à partir de la fin du XIX^e siècle quand, à coups d'efforts agronomiques incessants, Hokkaidô, l'île de « La Route de la mer du Nord », va devenir le grenier à riz du Japon, place qu'elle a perdue depuis quelques années (2000 exactement, malgré un sursaut en 2004) avec la régression récente de sa production.

La distance frontalière

La frontière est l'une des concrétisations les plus fortes de la distance géographique. Or, il s'agit de l'un des thèmes les plus maltraités en ce qui concerne l'histoire et la géographie du Japon. L'idée reçue à ce propos consiste en effet à affirmer qu'étant un archipel le Japon n'aurait pas l'expérience géohistorique ou géopolitique ni la même conception de la frontière que les pays occidentaux ou la Chine. Ce qui n'est pas tout à fait le cas¹⁷.

16. YOSHINO (Hiroko), *In-yô gogyo sbisô kara mita Nihon no matsuri* (Les fêtes du Japon vues à partir de la pensée du Yin-Yang et des Cinq éléments), Tôkyô, Kôbundô, 1978.

17. PELLETIER (Philippe), « Îles-frontières, territoires impossibles », *Études internationales*, 1997, XXVIII-1, p. 73-103.

L'une des premières références nettes au principe de la frontière se trouve dans le Nihongi (VIII^e siècle apr. J.-C.), où il est indiqué comment «séparer les provinces en utilisant les montagnes et les rivières comme limites» (*sanka wo saka hite kuniagata wo wakashi*). Depuis cette époque, l'administration japonaise utilise plusieurs repères et moyens pour démarquer ses territoires internes : les rivières, surtout entre les fiefs ; les lignes de crêtes, notamment entre les villages ; les sommets, en particulier à la conjonction de plusieurs territoires ; les bornes (*bôji-ishi*), dans le même cas ; les édifices religieux, les plantations d'arbres, le parcellaire rizicole, voire les murs ou les fossés...

De la genèse qui raconte la séparation des éléments (ciel et terre, [...] mer et terre) à la pacification des marches de l'empire, la mythologie japonaise, en tant qu'elle raconte l'avènement d'un ordre, est tout entière dominée par l'image de la frontière,

nous rappelle Alain Rocher¹⁸. Le champ sémantique de la frontière est construit à partir du mot *saka* et ses dérivés, qui signifie la «côte» ou la «pente» (comme dans «Ôsaka», la «Grande côte»). Pour créer le terme de *sakai*, qui signifie «frontière», y est adjoint le mot de «*i*» qui signifie «rencontre». Les différents sens de *sakai* mélangent les thèmes de coupe pure ou de couture. On y trouve en effet «séparation» (*shikiri*), «cloisonnement» (*kugiri*), «délimitation» (*kagiri*), «extrémité» (*bate*), «connexion» (*atari*)...

Autrement dit, la frontière est étymologiquement et sémantiquement au Japon un espace de rencontre, ce que vérifient la géohistoire, la mythologie, l'anthropologie ou la géographie culturelle. Les communautés villageoises japonaises avaient traditionnellement à cœur de bien délimiter leur espace, matériellement et symboliquement. Dans un pays montagneux et insulaire, c'était la pente (*saka*), ou bien le cap (*saki*, même étymologie), d'où se profilent les «limites de la mer» (*unasaka* en japonais ancien), qui faisaient naturellement la limite.

Plusieurs rites anciens révèlent la place et la fonction de la frontière dans les communautés rurales. C'est le cas d'une célèbre cérémonie de bienvenue en l'honneur d'un habitant revenant au village : le *sakamukae*. Habituellement écrit et traduit par «accueillir avec du *sake*» — la bière de riz — son nom renvoie en fait au thème de la pente et de la frontière. Inversement, des rites émissaires étaient chargés d'expulser des maladies ou des insectes (*saka-okuri*). Sur la frontière, on plantait souvent une variété de théier dite *Cleyera ochnacea*, le *sakaki* en japonais, ou «arbre» (*ki*) de la «pente» (*saka*), c'est-à-dire l'arbre de la frontière. On y installait aussi des tombes, les *sakaizuka* («tombes-frontières»), où les âmes des ancêtres étaient assimilées à des *kami* protecteurs du

18. ROCHER Alain, «La trahison créatrice...», *op. cit.*, p. 260.

village, surtout dans les zones de contact en plaine ou sur les littoraux. On y dressait également des statues en pierre de Saruta-hiko, déité de la frontière dans la mythologie japonaise, qui accélère la marche aux carrefours des chemins et qui, en tant que dieu-bouffon vis-à-vis des autres dieux supérieurs, est devenu le dieu ancêtre des clans de troublemakers servant la cour.

Les sanctuaires les plus anciens ou les plus importants se tiennent donc traditionnellement à la limite du village ou de son territoire.

Ainsi,

lieu de rassemblement, aire où la communauté se saisit elle-même pour faire face aux dangers qui menacent son intégrité, le *murazakai* [la «frontière du village»] nous offre l'image paradoxale d'un centre décentré, d'une «anti-agera»¹⁹.

On retrouve la logique de cette «profondité» (*okusei*) jusque dans l'espace urbain.

Le bouddhisme s'est coulé dans ces croyances shintô. La frontière de la communauté villageoise est également marquée par des statuettes figurant le *jizô*, un bodhisatva représentant un dieu-patron du monde souterrain.

La réalité surinsulaire du Japon induit une spécificité maritime pour la conception des frontières dites rétrospectivement «extérieures». Or quoi de plus aléatoire, *a priori*, qu'une limite sur une étendue d'eau? Cette incertitude sera plus ou moins bien perçue, et vécue au Japon. C'est la religion qui donnera l'une des premières réponses en termes culturels et, partant, matériels, en faisant le lien avec une autre incertitude, tout autant sinon plus existentielle, la mort et l'au-delà (*shigô no sekai*, «le monde après la mort»).

Les croyances religieuses ont ainsi d'importantes répercussions sur la conception de la frontière, de façon très naturaliste, comme le montre l'exemple du Niraikanai d'Okinawa et de son équivalent japonais du *Tokoyo no kuni* («le Pays éternel»). C'est une sorte de paradis situé par delà les mers et peuplé par les «âmes ancestrales» (*sôrei*). Parfois assimilé aux profondeurs marines, mais sans vision verticale forte, il est conçu comme un espace essentiellement horizontal, confondu avec la ligne d'horizon. Autrement dit, il renvoie au lointain (*oki*).

Dans les communautés de pêcheurs (*gyoson*), le monde *post mortem* est composé de deux espaces: après quarante-neuf jours de présence dans «ce monde-ci» (*kono se*), l'âme du défunt entre dans «les confins» (*kyôkai*), où elle séjourne pendant plusieurs années pour devenir une divinité ancestrale (*sosen-gami*) dans «ce monde-là» (*ano se*). Elle repasse ensuite dans les confins, alors considérés comme une «matrice» (*tainai*),

19. *Ibid.*, p. 264.

pour se préparer à renaître dans ce monde, comme source de vie des générations futures²⁰.

Selon cette conception, «les confins», dont le mot peut aussi désigner la frontière, sont loin d'être une zone étanche. Ils constituent un monde de passage, où l'on rentre et d'où l'on sort. Dans les cultes des villages côtiers consacrés aux âmes des défunts ou aux divinités ancestrales, la plage constitue logiquement un lieu de cérémonie essentielle qui accueille les femmes, pleureuses ou sibylles, *noro* d'Okinawa ou *itako* d'Aomori.

La *finis* du Japon, qui reflète le niveau culturel de ces conceptions religieuses et l'état matériel des communautés humaines, est donc particulièrement indéfinie, dans le sens de mouvante, dépendante des zones de pêches, de navigation, de fréquentation, de passage. Dans l'immensité du ciel (*ama*) et de la mer (*ama/umi*), l'île devient le premier point de repère, le premier point géographique et spatial, historique et mythologique. L'île est l'attribut de cette confusion. L'île japonaise finie-indéfinie symbolise l'organisation du monde et du territoire.

Le Japon offre d'ailleurs l'exemple peu fréquent d'un pays dont le territoire préexiste à son peuple dans la cosmogonie, puisque dans la mythologie nippone les divinités créent d'abord les îles, et ensuite seulement leurs habitants. C'est le contraire, par exemple, des Maohi d'Océanie qui ne se conçoivent pas comme autochtones, qui estiment s'être amarrés à une terre et qui considèrent que l'humanité est antérieure à l'insularité²¹.

Les délimitations territoriales maritimes et terrestres traditionnelles

Le Japon a toujours connu des problèmes de délimitation territoriale. Depuis longtemps, les communautés villageoises se disputent entre elles pour le contrôle de territoires, à l'intérieur des terres, bien sûr, mais aussi sur la mer. L'île n'y échappe pas, espace qui est loin de constituer une entité sociale et territoriale unique ou homogène²².

Les conflits à l'intérieur des petites îles furent âpres, surtout là où les limites communautaires correspondaient à des limites de fief. Ce fut par exemple le cas d'Okinoshima, petite île située au sud-ouest de Shikoku, qui fut disputée par le clan de Tosa et celui d'Uwajima par l'intermédiaire

20. CHII (Akio), «Nihonjin to umi. Sosen-gami, gyogyô, tsûrizumu wo megutte» (= Les Japonais et la mer. Réflexions sur les divinités ancestrales, l'halieutique et le tourisme), *Troisième colloque franco-japonais d'océanographie*, 2 au 5 juillet 1991.

21. BACHIMON (Philippe) «L'insularité océanienne dans la cosmogonie maohi», *L'Espace géographique*, 1995, 3, p. 227-235; BONNEMAISON (Joël), «Les voyages de l'enracinement. Formes de fixation et de mobilité dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides», *L'Espace géographique*, 1979, 4, p. 303-318.

22. On peut ainsi prendre le cas des nombreuses îles de la mer Intérieure. Cf. PELLETIER (Philippe), *L'Insularité dans la mer Intérieure japonaise*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, «Îles et archipels», 1992, particulièrement p. 123-134.

des deux villages rivaux installés de chaque côté de l'île²³. Des règles ou des solutions ont en outre toujours existé pour faire aboutir les conflits. Si l'on ne s'en tient qu'à la question des frontières maritimes, on remarque une formidable continuité dans les repères aussi bien historiques que géographiques.

Sous la féodalité, on distinguait trois types d'espace maritime à partir du village : celui qui était utilisé fréquemment, celui qui l'était quelquefois et celui dont les habitants ne pensaient pas qu'il appartenait au village. Pour départager deux villages côtiers voisins, on avait généralement recours à un point fixe dans le lointain, une île la plupart du temps, afin de tracer une ligne perpendiculaire au rivage, souvent approximative car on ne disposait pas du compas, ce qui explique certains des litiges contemporains. Ce principe de « ligne de voisinage » (*tonari-sen*) était clairement inscrit dans la législation shôgunale²⁴. L'espace situé autour de ce point fixe lointain était un « commun » (*iriai*), et les frontières communautaires ne s'y chevauchaient pas : elles étaient antécédentes (*senkô kyôkai*), pour reprendre la terminologie du géographe Tanabe Hiroshi. Les communs reposaient également sur le principe de lignes de partage d'égalité (*mukai-sen*) quand deux communautés se faisaient face de part et d'autre d'une mer.

L'utilisation des deux premiers espaces maritimes était réglementée par les guildes de pêcheurs, et ce principe existe toujours. En effet, malgré l'adoption d'un système communal moderne qui a fait évoluer la conception territoriale d'une appartenance des hommes à leur entité administrative vers l'appartenance du sol, c'est la référence à ce droit coutumier d'usage qui l'emporte. De nos jours, dans un conflit de délimitation, les municipalités japonaises s'efforcent de rechercher quelles sont les anciennes limites qui avaient été adoptées plutôt que d'en tracer des nouvelles, dans la mesure où tout cela était soigneusement codifié et que l'usage prédomine²⁵.

Les guildes de pêcheurs — guilde ou prudhomie, et non association car l'inscription y est obligatoire pour pratiquer l'activité halieutique — disposent donc d'un pouvoir de contrôle considérable sur les littoraux. Mais cette survivance d'un antique communautarisme pouvant difficilement être toléré par un État moderne, centralisateur et niveleur, la question de l'appropriation juridique des eaux maritimes est plus complexe

23. TANABE (Hiroshi), « "Kyôkai" ni kansuru chirigakuteki kentô » (= « Analyse géographique de la "frontière" »), *Shichôson no kyôkai settei ni kansuru seijichirigakuteki kenkyû* (= Étude de géographie politique sur la délimitation des frontières communales), Tôkyô Daigaku kyôyôgakubu, 1985, p. 1-26.

24. Ordonnances de 1741, *Kampo-gannen ritsuryô yôryaku*, chap. 7 « San.ya kaisen iriai » (= « Communs des bois, des landes, des mers et des rivières »).

25. TANABE (Hiroshi), « Boundary dispute between municipalities. The case of Ohmuta and Arai cities on the Ariake Bay in Kyûshû », *Geographical Review of Japan*, 1984, vol. 57, B, n° 1, p. 22-42.

que cela. Les préfectures (*Ken*) bénéficient en réalité d'un droit de gestion qui leur assure un avantage prépondérant.

Ce qu'il faut retenir ici si l'on pense aux litiges insulaires internationaux du Japon (Kouriles/Territoires du Nord, Takeshima/Tokto, Senkaku/Diaoyutai), c'est le souci qu'a toujours eu l'État japonais de rattacher les îles appropriées à une municipalité, ou à une circonscription quelconque. Non seulement l'incorporation administrative pouvait être ainsi légitimée au regard du droit international, mais elle permettait, en outre, d'affirmer le principe du droit d'usage, tenu par les guildes et entériné par les communes, puis par les préfectures. Il est alors possible de renverser le processus et de soutenir la revendication : cette île est à nous car nos pêcheurs y vont depuis longtemps...

Contrairement à ce que l'on pense généralement, il n'y a pas eu absence de frontières terrestres au Japon. Il exista l'équivalent d'une frontière le long du front pionnier rizicole qui remonta lentement en direction du Nord. Dans toutes les idéographies de *sakai*, qui désigne la frontière, on retrouve d'ailleurs la clef de la rizière, celle-ci étant la serrure de ce front pionnier qui fut militairement gardé par des *sakimori* (garde-frontières, avec un autre idéogramme pour écrire *saki*).

En 878, la frontière du Dewa est définie par les limites administratives internes du système des Codes. Cette province, qui correspond en gros à la façade du Tôhoku donnant sur la mer du Japon, est divisée en trois comtés (*gun*) qui comprennent plusieurs villages (*mura*). Au-delà de sa limite septentrionale, approximativement à la hauteur de la presqu'île d'Oga, douze villages sont officiellement recensés en tant que tels, mais ne sont pas attribués à un comté. De cette façon, l'administration centrale de l'époque introduit un système de marche et d'intégration progressive.

Il peut aussi être appliqué à l'intérieur des provinces reconnues, pour les comtés encore mal contrôlés. Ce fut le cas dans le Dewa, mais aussi à l'autre bout de l'archipel, à l'extrémité méridionale de Kyûshû, dans la province d'Ôsumi²⁶. Le front pionnier japonais, septentrional a presque toujours fonctionné sur ce mode que les historiens-géographes japonais contemporains appellent « zone de déplacement graduel » (*zen.i chitai*), beaucoup moins rationalisé que la *frontier* américaine définie par un kilométrage et une densité démographique.

Sous les Tokugawa (XVII^e-XIX^e siècles), les Matsumae distinguent, de part et d'autre d'une ligne théorique, la terre des Matsumae (*Matsumaechi*), au sud, le gros de la péninsule d'Oshima, soit une infime partie de l'île de Hokkaidô, et la terre d'Ezo, au nord (*Ezochi*)²⁷. Cette ligne

26. ITÔ (Jun), «Hayato to Emishi wa doko ga chigau ka» (= En quoi diffèrent Hayato et Emishi), *Sôten Nihon no rekishi* (= Une histoire du Japon litigieuse), Shinjinbutsujûrai-sha, 1991.

27. MORRIS-SUZUKI (Tessa), «Creating the frontier: Border, identity and history in Japan's Far North», *East Asian History*, 1994, 7, p. 1-24.

d'une trentaine de kilomètres, allant de Kumaishi à l'ouest à Kameda à l'est, comportait des postes de garde sur le passage littoral à chaque extrémité. Pendant les deux siècles suivants, les Matsumae étendent leur contrôle sur le reste de Hokkaidô et installent des avant-postes jusqu'au sud de Sakhaline. L'occupation de l'espace reste toutefois très fluide.

La lecture géographique comme dépassement de l'aporie anhistorique

La permanence de l'idéologie monarchique au Japon sous-tend, symbolise et garantit la vision d'une continuité anhistorique, renforcée par la permanence des lieux sacrés ou historiques, villageois ou officiels. En effet, les discours japonais, qu'ils soient savants ou communs, laissent supposer, de façon continue et récurrente, que le Japon ne change fondamentalement pas d'une période à l'autre, qu'il n'évolue que par empilements successifs, rendant ainsi impertinente toute dichotomie radicale entre tradition et modernité. Le pays apparaît alors comme un sujet anhistorique, pour reprendre le terme nietzschéen, voire comme un objet éternel, où le principal jeu de piste analytique consisterait à dénicher les filiations, les courants profonds, les permanences et les héritages, quitte à réinterpréter les ruptures conjoncturelles ou les décalages périphériques.

Ce qualificatif d'anhistorique ne signifie pas, bien entendu, que le Japon soit sans histoire, ni que le peuple japonais ait oublié celle-ci. Bien au contraire, l'observateur est frappé par le fait que les références historiques parsèment au Japon, bien plus qu'ailleurs peut-être, les textes et les discours, savants ou non. Comme cela a été souvent remarqué, une continuité est établie dans le fil du propos japonais entre le présent le plus immédiat et le passé parfois le plus lointain.

La formulation japonaise de la continuité historique repose sur trois conceptions culturelles mélangées : shintô d'une nature en perpétuel surgissement, bouddhique d'un temps cyclique et confucéenne d'une éternité liée au culte des ancêtres. Alain Rocher, qui l'analyse comme un mythe dans ses trois dimensions ontologique, temporelle et spatiale, en résume parfaitement la portée, et « l'impasse » :

Inséparable de l'idéologie de la spécificité, notre mythe de la continuité semble être finalement l'envers d'un désir de discontinuité externe : l'on nie les différences à l'intérieur pour mieux renforcer la croyance en une coupure radicale entre le Japon et le monde. Notre mythe devrait postuler, pour rester conséquent, une spécificité radicale de la culture japonaise. Or, un simple regard sur la littérature ethnographique suffit à nous convaincre de la quasi-universalité de la continuité, ou du désir de continuité ²⁸.

28. ROCHER (Alain), « Le mythe de la continuité », « Représentations du Japon », *Corps écrits*, 17, 1986, p. 156-166 (p. 165).

Autrement dit, ce phénomène n'est pas propre au Japon. Mais il y fonctionne parfaitement.

L'idée japonaise de continuité, et donc de non-distanciation, n'est pas anhistorique dans le sens où elle serait ignorance de l'histoire mais plutôt, conformément à l'acception nietzschéenne, sélection et spécialisation des événements du passé pour que le peuple vive selon la maxime delphique du « connais-toi toi-même »²⁹. Elle passe par l'oubli et son corollaire, le recommencement.

Il y a donc une réelle difficulté à considérer l'histoire et la socioculture japonaises puisque celles-ci semblent transcender le temps, aussi bien dans les discours portés sur elles que dans leur « réalité », et fonctionner sur un socle immuable. Le risque est alors grand de « faire des rapprochements entre des époques historiques radicalement différentes [...] qui aboutissent à donner à l'histoire du Japon l'image illusoire de la continuité », pour reprendre les propos de l'historienne Nathalie Kouamé³⁰. Il faut surmonter les analyses menées par les Japonais eux-mêmes qui, toutes tendances confondues, se coulent dans ce schéma et y entraînent leur lecteur.

Peut-on les critiquer sur la forme sans interroger le fond? Outre la question de la compréhension mutuelle entre « eux » et « nous » (« nous » étant supposé être l'analyste occidental en sciences sociales) et du partage des mêmes catégories analytiques, on se trouve bien confronté à la saisie du sens des choses.

Il est alors tentant d'essayer de contourner le temps, en passant par « autre chose » : par l'espace. Mais la continuité historique ne postulerait-elle pas une continuité géographique? La question n'est pas incongrue dans la perspective, désormais habituelle, de conjuguer l'espace-temps, l'un allant avec l'autre. Elle se pose non pas en vertu d'un quelconque déterminisme géographique qui expliquerait définitivement la logique de telle ou telle localisation, mais plutôt par souci de rompre avec sa version plus sophistiquée qu'est le téléologisme géographique : ou comment un ensemble de conditions géophysiques, écologiques et territoriales guiderait le destin spatial des nations.

La lecture géographique permet d'élargir la problématique anhistorique japonaise à condition de décliner les échelles et de garder une dimension historique : autrement dit, de cultiver le temps long et l'espace profond. Elle offre l'avantage de s'ancrer sur la rugosité différentielle du terrain mondial.

29. GUÉRY (François) (dir.), *Nietzsche, sur l'histoire, seconde considération inactuelle*, Paris, Hachette, 1996.

30. KOUAMÉ (Nathalie), « Idées reçues, Le Japon », *Cipango*, 2006, 13, p. 215.