

De l'amitié *

— Histoire d'une carence —

Article paru dans Littoral, novembre 1984, Éditions Érès, à l'occasion de la publication de la traduction française d'*Amae no Kôzô*

Manger seul (solipsimus convictorii) est malsain pour un philosophe.
Emmanuel Kant (1).

Ce qui frappe d'abord, dans le titre du livre de Takeo Dol (2), c'est la présence d'un effet rhétorique incontestable, d'un effet de choc qui provient du mariage quelque peu forcé de deux mots opposés quant à leur identité sociale. *Kôzô* est un terme savant qui a ses titres de noblesse et qu'il conviendrait de traduire en français par « structure », tandis que *amae*, appartenant à la zone la plus usuelle du vocabulaire japonais, renvoie aux expériences sociales les plus quotidiennes qui soient. L'*amae* peut-il constituer un concept-outil, comme semble le penser Takeo Dol, permettant l'analyse des phénomènes sociaux qu'il repère lui-même, ou bien n'est-ce qu'un indice qui sert simplement à déterminer les contours d'un champ social et/ou psychologique ? C'est là d'ailleurs une des questions abordées par Hisao Otsuka et Takeyoshi Kawashima, deux figures dominantes des sciences sociales japonaises, dans un livre (3) qui les confronte précisément avec l'auteur du *Jeu de l'indulgence*. Mais, pour le moment, je laisse de côté cette question, quitte à y revenir plus tard, pour m'intéresser d'abord au mot lui-même qui, malgré sa remarquable quotidienneté, fait problème pour les apprenants de la langue japonaise en raison peut-être d'une double signification — positive et négative — qu'il peut revêtir selon le contexte.

Deux jeunes femmes se rencontrent ; elles conversent et, irrésistiblement, elles sont amenées à parler de leurs enfants qui les accompagnent. L'une dit : « Ce petit est câlin, vous savez ; je ne sais pas comment faire... vraiment. » L'autre répond « Oh, ma fille aussi. Mais, c'est une fille... » La première affirme que son fils est un *amaenbo* (petit garçon câlin) et que ça lui pose un problème d'éducation qu'elle voudrait résoudre (c'est un enfant gâté, dirait-on en français). La mère s'inquiète de la dépendance excessive de son fils, parce qu'elle sait que celui-ci doit affronter plus tard la logique conflictuelle du monde social radicalement différente de celle qui régit les rapports familiaux. Ce qui n'est pas simple, ici, c'est qu'en se montrant embarrassée de l'inclination de son fils pour l'*amae* (rapports de tendresse et d'intimité), elle manifeste obliquement un certain degré de plaisir et de satisfaction. Un enfant qui s'abstient de faire appel à l'affection de ses parents, un enfant qui n'abuse guère de leur générosité, ce n'est pas vraiment un enfant. Ainsi parle une voix secrète chez les mères japonaises dans leur for intérieur. Il me semble que le Japon offre des scènes familiales particulières — je les qualifie ainsi, maintenant que j'appartiens par alliance à la sphère de la culture française — qui peuvent être perçues à travers ce lien parental investi d'une forte dose d'affectivité. Quelques-uns de mes souvenirs d'enfance, qui m'apparaissent aujourd'hui dotés d'une indéniable étrangeté, ont peut-être le droit d'être évoqués ici pour dessiner à grands traits cet espace intérieur (*uchi*) et domestique (*ié*).

Longtemps, jusqu'à l'âge de six ans, mon frère et moi, nous dormions avec nos parents dans une grande pièce à tatamis convertible le soir en une chambre. Le déménagement dans une maison plus vaste n'a rien changé fondamentalement à ce principe d'indifférenciation spatiale.

Certes, nous avons cette fois une pièce destinée à notre usage et il en allait de même pour nos parents. Cependant, il est douteux, malgré les cloisons, bien sommaires du reste, puisqu'il s'agissait le plus souvent de portes en papier (*fusuma*), que nous eussions le sentiment de propriété à l'égard de l'espace occupé durant la nuit. La circulation d'une pièce à l'autre était parfaitement libre ; la maison me paraissait en fin de compte comme étant faite d'une seule et même étendue que je pouvais mesurer en nombre de tatamis ; puis, n'y avait-il pas des objets qui appartenaient aux enfants dans la pièce des parents — où ils allaient jouer, étant donné la surface plus importante —, comme il se trouvait des vêtements d'adulte, pliés sur les nattes ou accrochés aux murs, dans la pièce des enfants ? Pendant la journée, de surcroît, une fois débarrassés des *futons* (matelas pliables et édredons que l'on range dans un placard incorporé au mur et fait à cet effet), ces espaces d'apparence monovalente accumulaient en fait de multiples fonctions : l'un servait tantôt de salon avec ses fauteuils et son canapé, tantôt de salle de musique avec le piano et l'électrophone, tandis que l'autre accueillait ma mère s'adonnant à des tâches domestiques variées.

D'où l'impossibilité d'employer, on l'aura sans doute remarqué, le terme de chambre, quand il s'agit de décrire la maison japonaise. Maurice Pinguet a raison de souligner que « la notion même d'une chambre close et d'un territoire privé est inconcevable en architecture japonaise » (4). La fantaisie des enfants qui passent d'intimes moments de communion dans le lit conjugal avant le passage du « marchand de sable », ou pendant les toutes premières minutes de la matinée, on encore la fantaisie bien plus poussée de ceux qui tombent dans l'endormissement définitif auprès de leurs parents sans regagner par conséquent leur place, sans doute de telles fantaisies ne sont-elles vraiment compréhensibles que si l'on tient compte de cette indivision foncière de la sphère domestique. Et j'avoue, pour ma part, que j'ai joui pleinement de l'indicible bonheur qui résulte de cette disparition des marques de séparation jusqu'au jour où j'ai timidement ouvert la porte de l'autre monde (ce jeu-là n'est donc pas réservé seulement aux petits garçons et aux petites filles). Il ne me souvient pas en tout cas d'avoir vécu des épreuves de solitude ou des expériences de punition comme celle, par exemple, qui fut infligée à l'âge de dix ans à Jean-Jacques Rousseau par la douce Mademoiselle Lamercier (5). Il est impensable qu'une punition grave puisse s'exercer au Japon à l'intérieur du royaume domestique où, de par sa nature unie et homogène, s'étendent partout avec la même acuité l'affection et l'intimité familiales. La punition, au lieu de se concrétiser dans un enfermement, se manifeste sous la forme symbolique d'une *exclusion* (6) vers le dehors qui est bel et bien le lieu de la violence.

Ce qui est capital, c'est donc ce que les historiens japonais nomment « *ie* » avec tous ses fantômes modernes — une entité sociale proche à mes yeux de ce qu'on entendait dans l'ancienne France par « maison » (7). Je disais plus haut que l'*amae* pouvait prendre aujourd'hui une signification négative. Comment se fait-il que ce mot ait un fonctionnement à double tranchant ? Où peut-on situer le lieu où s'opère ce renversement radical ? Je dirai qu'au point de revirement où la face lumineuse de l'*amae* s'assombrit pour céder le pas à ses propres ombres correspond le seuil de la maison. Il me semble en effet que dès l'instant où la logique de l'*amae*, qui caractérise essentiellement les rapports familiaux propres à la communauté domestique — qu'on songe à la définition wébérienne de la *Hausgemeinschaft* où tous les membres se trouvent liés autour du père de famille par le sentiment de « *Pietät* » — est considérée par rapport à la prédominance de la logique sociale, c'est-à-dire de la logique de l'espace extra-domestique, elle est inévitablement affectée d'une valeur dépréciative. « *Sonna kangaewa amai* » (une telle façon de penser ne passerait pas dans la société) ; « *Giseisha no kazoku ni taisuru kaishagawa no amai taio* » (l'attitude irresponsable du patronat vis-à-vis des familles des victimes — dans le contexte d'un incendie dans une usine qui a provoqué plusieurs dizaines de morts). L'espace social au sens de *Gesellschaft* (société fondée sur une économie de marché), tel qu'il existe depuis l'époque des Tokugawa (ou période « *kinséi* » dans la terminologie historique japonaise), est un monde de l'adversité où c'est d'abord le principe des échanges équivalents — et non plus les liens de dépendance personnelle (8) — qui met les individus dans d'inextricables relations concurrentielles, voire antagonistes. C'est dans ce monde sévère (*kibishii*) dépourvu de sentiments (*mujô*) — un monde donc tissé de relations réifiées et non

personnelles — que tout geste, toute attitude qui laissent les traces de l'*amae* paraissent intolérables à cause de la naïveté primaire qui leur est propre.

Mais ce qui complique singulièrement au Japon ce schéma bipartite dedans/dehors qui rappelle d'ailleurs la tradition occidentale des réflexions politiques (*societas domestica* en tant que domaine de l'économie/*societas civilis* comme lieu du politique), c'est le fait que le dehors est structuré paradoxalement selon les principes fondamentaux du dedans. Il est en effet communément admis que l'un des traits caractéristiques de la société japonaise réside dans l'existence d'une homologie frappante entre la famille et les groupes secondaires (9) ; il est même banal de parler aujourd'hui, après tant de dossiers spéciaux consacrés au Japon, de l'organisation familiale et du paternalisme des entreprises japonaises. Mais ce qui n'a pas été dit jusqu'à présent avec l'accent qu'il mérite, c'est que cet envahissement du dehors par le dedans a des origines historiques précises dont on commence à percer les mystères.

Ce que l'on peut dire désormais d'après les recherches les plus récentes, c'est que les impuretés de caractère domestique dont on souffre au Japon dans la sphère du politique - celles qui paraissent à première vue comme incompatibles avec le système économique actuel appelé capitalisme - proviennent de la façon dont les Tokugawa, ainsi que les *sengokudaimyo* (les grands seigneurs féodaux de l'époque des « royaumes combattants ») dans une moindre mesure, ont justifié, voire légitimé leur propre pouvoir selon la logique même de l'organisation patriarcale, tout en anéantissant les entités locales dotées primitivement de leurs pouvoirs autonomes. Toute l'histoire japonaise des temps modernes depuis le XVIIe siècle est ainsi l'histoire de la formation d'un État qu'on pourrait qualifier dans la perspective de la sociologie wébérienne de « patriarco-patrimonial ». Dans cet État, qui est effectivement une « chimère socio-politique » (10) selon le critère occidental de la féodalité, les *daimyô* (les grands seigneurs féodaux) ne sont plus que des relais exécutifs du pouvoir central (ce que M. Weber appelle « *leiturgische Zwangsverbände* »). Mais ce qu'il ne faut surtout pas perdre de vue dans cette histoire du passage du monde médiéval, où la coexistence de pouvoirs multiples était en vigueur, à la naissance d'un État moderne en tant que système monolithique des violences légitimes (domination exercée par la classe guerrière avec leurs appareils bureaucratiques hautement perfectionnés), c'est que les liens de dépendance personnelle — *Geimeinschaft* au sens de relations d'homme à homme —, qui procèdent de par leur nature de l'organisation du type « *ié* », ont été conservés et reproduits à l'échelle nationale, bien loin de se dissoudre comme ce fut le cas, d'une manière exemplaire, en France — qu'on se rappelle le *Préambule* de la Constitution de 1791 à propos duquel Hubert Méthivier a écrit : « Il n'y a plus qu'une *juxtaposition* d'hommes théoriquement égaux en droits, des « grains de sable » selon Napoléon, et dont l'isolement vulnérable succède aux structures organiques communautaires, corporatives et hiérarchisées de l'Ancien Régime (11). » Ainsi, d'abord, les institutions bureaucratiques de l'État ont-elles été structurées à l'image du rapport maître-serviteur de façon à mettre en place une *pyramide* de dépendances personnelles, au sommet de laquelle se trouvait un père symbolique (shogun ou *daimyô* quand il s'agit d'un fief) nouant des relations familiales imaginaires avec ses vassaux. Quant à la société politique (au sens où l'entendaient les hommes du XVIIIe siècle français à la suite de John Locke qui parlait d'une *political or civil society* dans le *Deuxième traité du gouvernement civil*) dépolitisée parallèlement à la genèse et à la généralisation d'une économie marchande, elle apparaît elle aussi comme monstrueusement tissée de liens personnels calqués sur le modèle familial. Je voudrais ici souligner que dans ce contexte les rapports économiques sont profondément affectés par un réseau de liens personnels qui miment fictivement les liens du sang, et ce à un degré tel que la circulation des objets, qui s'effectue selon les lois du libre-échange (le Japon connaissait déjà au XVIIe siècle une telle société à économie de marché — *Gesellschaft*), est comprise paradoxalement comme découlant de ces liens de parenté imaginaire. L'éthique des marchands japonais, par exemple, qui entrent dans un rapport de « devoir » *giri* avec leur « *otokui* » clients « attitrés » (!) respectables) — cette fameuse gentillesse des commerçants japonais — ne peut, à mon sens, se comprendre que par là. De même, la pratique du don, si fondamentale au Japon, en ce qu'elle fait figure d'institution sociale par la rigueur des codifications qu'elle implique, gagnerait à être repensée dans cette perspective. Notons enfin que ce processus de transplantation du modèle familial dans l'espace social — institutions étatiques, divers

groupes secondaires, échanges économiques — s'accompagne d'un inévitable mouvement de ritualisation hiérarchisante de ces rapports imaginaires et, corrélativement, du modèle initial.

Mais laissons tout cela qui nous entraînerait dans un trop long développement pour nous intéresser à une dimension qui justifie l'intitulé du présent article. Ce qui apparaît comme un manque crucial après les réflexions conduites jusqu'à présent, c'est ce qu'on appelle en français « amitié ». Qu'est-ce que l'amitié ? « Sentiment qui attache deux personnes l'une à l'autre et qui n'est pas fondé, comme l'amour, sur les liens du sang ou de la chair » : telle est la définition fournie par le dictionnaire de Paul Robert. Qu'est-ce que l'amitié, en effet, sinon la rencontre voulue et concertée de deux êtres qui demeurent fondamentalement étrangers l'un à l'autre ? C'est un rapport duel, un échange d'affection ou d'amour qui reconnaît, voire suppose la non-appartenance à un même groupe familial. Les deux êtres qui se retrouvent dans cette réciprocité affective préservent chacun leur *différence*. L'altérité qui reste intacte me semble être la pierre de touche du rapport amical. Ce qui mérite d'être souligné sous cet abord, c'est que tout au long du XVIIIe siècle, le monde occidental (que je fais représenter ici par la France) s'est montré massivement préoccupé, au nom de ce qu'on appelait alors « sociabilité », de la question de l'amitié au sens que je viens d'attribuer à ce terme. Dans la langue du XVIIe siècle et encore plus nettement dans celle du XVIe siècle, « amitié » conserve encore une acception plus générale qu'il convient de placer du côté de l'affection. De fait, on trouve chez un Ronsard ou chez un Montaigne des syntagmes franchement étranges à nos oreilles tels que « amitié maternelle » et « amitié maritale » (12) Le *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694) signale de son côté, après avoir défini l'amitié comme « affection mutuelle, réciproque entre deux personnes à peu près d'égale condition », un exemple d'emploi qui contredit la définition donnée, en mettant en scène deux catégories de protagonistes d'une condition inégale, mais qui ne manque pas d'intérêt en cela même que l'affaire est toujours située au sein d'une communauté domestique : « Ces valets ont peu d'amitié pour leur maître. » L'amitié, donc, se distingue encore mal au XVIIe siècle de l'affection qui unit les membres de la famille. Or, à partir du XVIIIe siècle, il me semble qu'un changement remarquable s'opère : l'amitié qui se trouvait jusqu'alors dans une sorte d'*indistinction spatiale* commence à franchir le seuil de l'espace domestique pour ne s'employer qu'à destination des êtres *sociaux*. L'article « amitié » qu'a rédigé Diderot pour l'*Encyclopédie* est exemplaire à cet égard ; il n'est plus question d'amitié que dans le cadre exclusif de l'espace social constitué de l'ensemble des citoyens. Opposé à la fois au « rapport du sang » et à la « charité » qui n'est qu'une disposition naturelle « à faire du bien à tous », l'amitié signifie désormais « une habitude de liaison particulière qui fait entre deux personnes un agrément de commerce mutuel ». Rien d'étonnant dès lors à ce que l'amitié apparaisse comme un rapport *contractuel* résultant de la volonté commune d'échanger de l'amour. Qui dit contrat dit égalité. En effet, par le fait même que l'amitié est l'effet d'un contrat passé entre deux êtres, elle requiert leur égalité comme condition indispensable à sa réalisation. Diderot affirme toujours dans le même article de l'*Encyclopédie* : « ... par rapport aux choses qui forment l'*amitié*, il doit se trouver entre deux amis, une liberté de sentiment et de langage aussi grande que si l'un des deux n'était point supérieur, ni l'autre inférieur. L'égalité doit se trouver de part et d'autre dans la douceur de l'*amitié*... ».

Devant l'inquiétante liberté du citoyen, devant aussi l'angoissante solitude de l'homme jeté dans ce que Hegel appellera plus tard « le système des désirs », les Philosophes du XVIIIe siècle ont ressenti l'urgente nécessité de justifier le public et le social. Si le terme de sociabilité a pris naissance au XVIIIe siècle comme dérivé de « sociable » entendu non plus dans le sens de la civilité mais dans celui du « commerce mutuel d'amitié » (13) et que le débat sur ce sujet semble battre son plein durant tout le XVIIIe siècle (14), c'est qu'il est indispensable de trouver une dimension qui *relève* les rapports conflictuels des individus fondamentalement étrangers l'un à l'autre. Ainsi l'amitié est-elle un mot qui fait partie de plein droit du vocabulaire d'une science politique ; elle est aussi une pièce constitutive de l'édifice social occidental.

Il me semble qu'au Japon une telle conception de l'amitié n'a point existé sauf pendant une période aussi remarquable que précaire du Moyen Age sous la forme de ce qu'on nomme « *ikki* » (15). Les rapports interindividuels nippons sont de deux natures qui s'opposent de manière exclusive nous avons d'une part les liens du sang et leur simulacre — la construction fictive de relations parentales et d'autre part un désert de rapports indifférents ou plutôt l'absence totale de tout rapport. Il est certes possible, dans le cas du Japon aussi, de parler d'une idéologie contractuelle, mais ce qu'il ne faut pas oublier par rapport à ce qui vient d'être énoncé à propos de l'amitié, c'est que quelque paradoxal que cela paraisse, l'opération contractuelle semble s'y effectuer en vue de l'instauration de rapports naturels. Un pacte d'ordre social, mais qui permet imaginativement le retour du *naturel* (c'est-à-dire de la structure familiale en tant que manifestation originaire de la nature) : c'est précisément en ce sens-là que j'évoquais plus haut l'importance, au Japon, des rapports de parenté fictive. N'est-il pas vrai que tout groupement humain tend à s'ordonner au Japon selon le modèle familial qui implique la relation verticale de père-fils (enfants) et celle tout aussi verticale de frère aîné-frère cadet ? N'y a-t-il pas, dans le monde des truands, des artisans et des artistes traditionnels aussi bien que dans le monde des entreprises modernes, tout un réseau de relations pseudo-familiales qu'on peut observer dans le vocabulaire même qui les exprime (16) ? N'est-il pas significatif que les commerçants, de nos jours, établissent un contact avec leurs clients — éventuellement *attitrés* — en les appelant — maître de maison », « maîtresse de maison », « frère aîné », « soeur aînée » ? Mais rien n'est sans doute plus révélateur du caractère fictif (voire artificiel) du naturel japonais que cette institution unique nommée « *yoshiséido* » (adoption) qui permet, lorsqu'il y va de la disparition d'un nom et d'une maison, l'introduction dans la famille d'un élément totalement extérieur comme héritier légitime.

La singularité paradoxale de la communication japonaise, si bien décrite par Shuichi Kato, peut elle aussi être éclairée à la lumière de la saisissante opposition des deux modalités des rapports interindividuels. D'abord, l'abolition du langage à l'intérieur d'un groupe au profit d'une communication « viscérale » serait l'effet même du fonctionnement d'un espace familial imaginaire ; quant à la subtile élaboration d'un langage rituel vide de sens et à son surgissement dans la rencontre de deux êtres ou de deux groupes *différents*, ce n'est rien d'autre que la signature des altérités qui ne s'échangent guère.

On peut dire en résumé que les principes d'organisation du type *ié* ont envahi dans ce pays la totalité de l'espace social et les groupes secondaires qui le constituent, tandis qu'en Occident ce sont au contraire les rapports contractuels, reconnaissant l'altérité de l'autre et fondateurs par là même de la sociabilité, qui ont pénétré dans l'espace domestique.

Ainsi, dans une approche socio-historique qui est ici la mienne, le sentiment d'*amae* et tout son cortège phénoménal m'apparaissent aujourd'hui comme l'aboutissement d'une solution historique qui s'est jouée autour de la question de la « maison ». Ce sentiment de dépendance affective, qui a ses origines ici comme ailleurs dans la structure familiale, a eu au Japon tout son temps pour s'éclorre, puisque les principes d'organisation parentale, au lieu de s'abolir, n'ont cessé d'étendre leur règne en dehors de leur lieu d'application. L'Occident a suivi un autre chemin qui est celui de la socialisation et de l'éclatement de la communauté domestique, ce qui veut dire que les rapports familiaux sont réduits à des rapports juridiques analogues à ceux qui régissent dans la société civile les rapports des citoyens. On aurait donc tort de penser que l'*amae*, en tant que signe historique des structures sociales, est l'apanage des Japonais. Le solitaire du XVIIIe siècle français qu'est Rousseau — celui de *La Nouvelle Héloïse* en particulier — ne témoignerait-il pas, par exemple, d'une extrême sensibilité aux formes anciennes de la sociabilité ? On objectera peut-être que le *Contrat social* avec la vision de la souveraineté populaire a jeté les bases d'une république bourgeoise. Mais, au-delà du principe égalitaire mis en œuvre, le *Contrat* ne chercherait-il pas, par la fameuse théorie de l'aliénation totale, un type de sociabilité tout à fait autre que l'amitié (illusoire au bout du compte) ? Rousseau n'a jamais cru en tout cas à l'harmonie finale (mais préétablie) que les Physiocrates supposaient dans la recherche des intérêts privés de chaque membre de la société. Quant à l'enchantement domestique de

Clarens, en dépit de l'indiscutable présence de signes dénotant l'intimité bourgeoise, il est à mon sens largement tributaire de la préservation de rapports familiaux, qu'ils relèvent ou non d'une parenté réelle (19).

Au lieu donc de renvoyer l'*amae* à la prétendue spécificité de l'âme japonaise, il faudrait plutôt se demander pourquoi une telle notion a connu chez nous le destin que l'on sait, pourquoi nous y sommes particulièrement sensibles et pourquoi enfin nous vivons actuellement, vous et nous, chacun de notre côté, une telle époque, une telle histoire présente. Devant la crise occidentale de la dimension (bourgeoise) du *public*, devant aussi la misère d'une société sans amitié où, par exemple, le voyeurisme d'un magazine (20) tiré à près de deux millions d'exemplaires assure l'illusion d'un rapport à l'autre, comparer deux choses incomparables me semble être encore un exercice vivifiant.

Akira Mizubayashi

* Le passionnant échange d'idées que j'ai régulièrement avec Takéshi Mizubayashi, mon frère, m'a été profitable pour la rédaction du présent article. Qu'il en soit remercié ici même.

1. In *Communications*, n 30, « La conversation », Seuil, 1974, p.12.
2. Dol Takeo, *Le Jeu de l'indulgence*, éd. Le Sycomore-L'Asiathèque, 1982.
3. Otsuka Hisao, Kawashima Takeyoshi et Dol Takeo, *Amae to shakaikagaku* (Amae et sciences sociales), éd. Kôburido, 1976.
4. Maurice Pinguet, « L'Œdipe japonais », *Le débat*, no 23, Janvier 1983. Gallirnard.
5. Voir le fameux épisode de la fessée clans le livre I des *Confessions* : « Mlle Lambercier s'étant sans doute aperçue à quelque signe que ce châtiment n'allait pas à son but, déclara qu'elle y renonçait et qu'il la fatiguait trop. Nous avons jusque-là couché dans sa chambre, et même en hiver quelquefois, dans son lit. Deux jours après on nous fit coucher dans une autre chambre, et j'ai eu désormais l'honneur dont je me serais bien passé d'être traité par elle en grand garçon. (*Confessions*, édition procurée par B. Gagnebin et M. Raymond dans la Bibliothèque de la Pléiade, p. 15).
6. Augustin Berque, *Vivre l'espace au Japon*, P.U.F., 1982, p.155.
7. Roland Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, P.U.F., 1974, tome I, pp.78-82.
8. « La formation des liens de dépendance », c'est le titre donné par Marc Bloch au premier tome de son admirable *Société féodale*, Albin Michel, 1939.
9. Cf. Keiichi Sakuta. « Quand l'ancien crée le nouveau. Le rôle des solidarités traditionnelles dans la modernisation du Japon », *Le débat*, numéro déjà cité.
10. Augustin Berque, *op. cit.*, p.192.
11. Hubert Méthivier, *La fin de l'Ancien Régime*, P.U.F. (coil. « Que sais-je ? »), 1974, p.126.
12. Cf. Edmond Huguet, *Dictionnaire de la langue française du xv^e siècle*.
13. C'est l'expression employée par Ramsay dans son *Essai philosophique sur le gouvernement civil* (1721). Il dit précisément : « Je n'entends point par être sociable, vivre ensemble et se voir dans certains lieux et en certain temps : les bêtes les plus féroces le sont de cette sorte. On peut se voir chaque jour sans être en commerce de société ; on peut vivre séparé de tous les hommes et être sociable. Par société, j'entends un commerce mutuel d'amitié. » Cité par Ferdinand Brunot dans son *Histoire de la langue française*, tome VI, première partie, fascicule premier, Armand Colin, 1930, p.104.
14. Cf. Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Slatkine Reprints, 1979.
15. Signifie littéralement « mettre en commun une pluralité de volontés ».
16. Sur ce sujet, voir Augustin Berque, *op. cit.*, pp.166-167.
17. Shuichi Kato, « Un sentiment d'appartenance », *Spirales*, no 28/29, septembre/octobre 1983.
18. Outre la priorité accordée à l'utile par rapport à l'agréable dans la maison de Clarens, on notera un petit détail d'ordre architectural qui a son importance « ... Ils (les maîtres de cette maison) ont coupé de trop grandes pièces pour avoir des logements mieux distribués ». (*La Nouvelle Héloïse*, IV^e partie, lettre X, éd. de la Pléiade, p.441.) Il est intéressant, par ailleurs, de constater que dans un ouvrage capital, *L'espace public*, Jürgen

Habermas rapporte, à propos de « l'institutionnalisation d'un domaine privé », une judicieuse observation de W.H. Riebi : « Mais regardons l'intérieur de nos habitations on y constate que la pièce familiale, la pièce de séjour commune au mari, à sa femme, aux enfants et aux domestiques est devenue toujours plus petite ou a complètement disparu. Par contre, les pièces réservées à chaque membre de la famille n'ont cessé de se multiplier et d'être aménagées de façon toujours plus individuelle. (Jürgen Habermas, *L'espace public*, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Payot, 1978, p.55.)

19. « Cependant un moyen plus efficace encore, le seul auquel des vues économiques ne font point songer et qui est plus propre à Mme de Wolmar, c'est de gagner l'affection de ces bonnes gens en leur accordant la sienne. Elle ne croit point s'acquitter avec de l'argent des peines que l'on prend pour elle, et pense devoir des services à quiconque lui en a rendu. Ouvriers, domestiques, tous ceux qui l'ont servie ne fut-ce que pour un seul jour deviennent tous ses enfants (...) », *La Nouvelle Héloïse*, IVe partie, 1). p.444.

20. Cf. *Focus*.