

Utilisation de *notions-clefs* pour la comparaison entre cultures (2) : *Identité et Rôles* en France et au Japon

Jean-Luc AZRA

Introduction

Ce travail fait suite à l'article «Utilisation de *notions-clefs* pour la comparaison entre cultures : le cas de la culture du travail en France et au Japon» publié dans ces pages l'année dernière¹. Le but de ce dernier travail était double : 1. dresser un catalogue des *notions-clefs* définissant la société japonaise, telles qu'on les rencontre dans la littérature sociologique, anthropologique ou psychologique-psychiatrique (et, par contraste, dresser un portrait de la société française) ; et 2. dans une perspective structurelle, ramener toutes ces notions-clefs à quelques grandes notions dont découlent toutes les autres.

La conclusion la plus importante en ce qui concerne la société japonaise a sans doute été qu'il est possible de partir de la notion de *Verticalité*² et

¹ Azra, Jean-Luc (2007) «Utilisation de *notions-clefs* pour la comparaison entre cultures : le cas de la culture du travail en France et au Japon» 西南学院大学『西南学院大学フランス語フランス文学論集』第50号, p. 43-98. J'y fais référence ci-après comme «Azra 2007».

² Dans cet article comme dans Azra 2007, j'utiliserai la majuscule pour désigner les notions-clefs significatives qu'on cherche à définir, lorsque je dispose pour celles-ci d'une étiquette pratique (*Horizontalité*, *Verticalité*, *Soto*, *Uchi*, *Identité*, *Rôles*...). Dans les autres cas, je laisserai la minuscule, soit qu'il s'agisse du mot ordinaire («la définition de l'*identité* selon Erikson») soit que je ne dispose que d'une expression complexe ou provisoire pour désigner une notion («la notion de *décision individuelle*»).

Une note à propos des pronoms : j'utilise la première personne du singulier quand je décris mon action en tant qu'auteur ; j'écris *nous* quand le lecteur peut

d'en dériver les notions-clefs de *Ue/Shita*, *Soto/Uchi* et *Seken*, puis de celles-ci l'ensemble des autres notions (*décision concertée*, *Slow-slow-fast-fast*, *Wa*, *contexte fort*, *Ura/Omote*, *Honne/Tatemaie*, *différenciation des sexes*, etc.) Parallèlement, pour la société française, il a été possible de dériver directement de la notion d'*Horizontalité* les notions-clefs d'*Identité* et de *Clastes*³, puis de celles-ci les autres notions (*Qualification*, *décision individuelle*, *Fast-fast-slow-slow*, *tolérance au conflit*, *droits de la personne*, *Public/Privé*, *contexte faible*, etc.)⁴

Les notions présentées alors n'étaient pas originales pour la plupart, puisqu'elle avait été recueillies à travers un corpus interculturel tiré des quarante dernières années. Toutefois, le travail de classification effectué, l'apport de données personnelles, et le retour sur certains exemples et anecdotes m'ont amené à proposer un petit nombre de notions nouvelles. Parmi celle-ci, les notions opposées d'**Identité** (société française) et de **Rôles** (société japonaise) me paraissent les plus significatives.

En effet, permettant de faire le pont entre plusieurs notions préétablies, elles ont apporté un important élément de structure. Ainsi, pour la société japonaise, de la notion de *Rôles* («chacun assume à tout moment un ou plusieurs rôles et peut potentiellement assumer toute une gamme de rôles, fonctions ou tâches») dérivent :

- la *non-qualification* (personne ne doit nécessairement avoir une qualification professionnelle pour effectuer une tâche, chacun pouvant, éventuellement via une formation adéquate effectuée sur place, endosser le rôle correspondant à une tâche donnée) ;
- la *décision concertée* (personne ne peut arguer de sa compétence pour prendre des décisions non concertées, et les décisions concer-

être impliqué ; enfin j'utilise *on* comme indéfini, en particulier dans «*on* voit que...», «*on* pourrait penser que...», etc.

³ Néologisme formé sur *classes* et *castes*, pour rendre compte du fait que la France présente à la fois des aspects d'une société de classes et des aspects d'une société de castes (Azra 2007, cité, p. 76-77).

⁴ À noter qu'à travers ce travail les notions de *collectivisme* et d'*individualisme* sont apparues comme elles-mêmes dérivées. De fait, il n'est pas suffisant de définir les deux sociétés comme respectivement collectiviste et individualiste pour en comprendre les autres aspects.

nent l'ensemble des acteurs).

Dans la société française, la notion d'*Identité* («chacun se définit en fonction de son milieu, de son histoire personnelle, de sa formation scolaire, de son travail, etc.») est liée à celles de :

- *qualification* (chacun se pense directement compétent pour une tâche donnée, tout en définissant très précisément les limites de sa compétence)
- *décision individuelle* (chacun prend à son niveau des décisions non concertées)⁵.

L'objectif de cet article sera de définir plus précisément ces notions-clefs d'*Identité* et de *Rôles*, et de les appliquer à de nouvelles situations. J'essaierai avant tout de mettre en perspective certaines attitudes culturelles qui font contraste dans le comportement quotidien des Japonais et des Français.

Pour dissiper un malentendu possible, il ne s'agira en aucun cas de dire qu'il n'y a pas de situations de type *rôle* dans la société française ni d'appel à l'*identité* individuelle dans la société japonaise, mais plutôt que l'une des deux notions est prépondérante dans chacune des sociétés.

Dans une première partie, je présenterai quelques anecdotes relatant des "surprises" ou des chocs culturels. J'émettrai l'hypothèse selon laquelle ces situations appellent, dans le cas japonais, à la notion de *Rôles*, mais dans le cas français, à celle d'*Identité*. Les parties 2 et 3 auront pour objectif de définir les applications et les limites de ces deux notions dans chacune des deux sociétés. Enfin, la conclusion proposera une définition contrastive de ces deux notions et reprendra les exemples et anecdotes du début pour les éclairer.

La méthode que j'emploie est celle d'une sociologie participative à la Hall⁶ ou à la Nakané⁷, qui consiste à observer ce qui se passe dans des cas

⁵ Sur ces deux derniers points, voir d'Iribarne, Philippe (1989), *La logique de l'honneur*, Points essais N° 268, Seuil, p. 21-55.

⁶ Par exemple : Hall, Edward (1966, rééd. 1990) *The Hidden Dimension* (La dimension cachée), Anchor Books ; Hall, Edward (1976, rééd. 1997) *Beyond culture* (Au-delà de la culture), Anchor Books ; Hall, Edward & Hall, Mildred (1987), *Hidden*

précis, à interviewer les actants, à mener des micro-enquêtes. C'est donc une méthode essentiellement qualitative. Elle n'hésite pas à examiner des anecdotes ponctuelles comme celles qui vont être présentées ci-dessous. Ses conclusions ne sont jamais définitives mais indicatives : elles se formulent simplement comme hypothèses nouvelles que les études postérieures pourront affiner ou infirmer. Enfin, et c'est le plus important, elle essaie de définir des notions-clefs dont la valeur explicative va permettre d'analyser les nouveaux exemples qui se présentent⁸.

1. Quelques exemples et anecdotes

Nous avons vu dans des articles précédents⁹ que les éléments de surprise (ou *chocs culturels*) constituent de bons points de départ pour les travaux interculturels. Je vais présenter ici de tels éléments de surprise autour de l'idée d'*identité*.

Définissons provisoirement l'*identité* comme l'image qu'on se donne de soi-même. Nous avons tendance à penser que c'est une notion universelle, vécue par tous avec des contenus différents, mais de façon identique. Cependant, même dans le cadre de cette définition, on peut trouver nombre de situations dans lesquelles la relation des Japonais à leur environnement surprend les Français, et vice-versa.

Pour illustration, dans une scène de la bande-dessinée *Atashin'chi*, le personnage de Mikan explique qu'elle déteste être seule, car sans les autres son corps devient comme un nuage sans consistance et sans forme¹⁰.

Differences: Doing Business With the Japanese, Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday (ホール E. T. & ホール M. R. 『摩擦を乗り越える (アメリカのビジネス)』 文芸春秋 1987).

⁷ 中根 千枝 (1967) 『タテ社会の人間関係－単一社会の理論』 講談社現代新書 105, 講談社 (Nakané, Chié, *La société japonaise*, Armand Colin, 1974).

⁸ Une explication plus détaillée de la méthode est donnée dans l'article précédent (Azra 2007, cité, p. 53-60).

⁹ Azra, Jean-Luc & Vannieuwenhuysse, Bruno (2002) «La conceptualisation de la culture : l'exemple de la gestion du sommeil en France et au Japon», 大阪大学言語文化学部大学院言語文化研究科『言語文化研究』第27号, Azra, Jean-Luc (2004) «“Dormir” dans le métro», 西南学院大学『西南学院大学フランス語フランス文学論集』第45号, et Azra 2007.

¹⁰ Kera Eiko けらえいこ 2001 『あたしんち第7巻』メディアファクトリー, 16-17.

Autrement dit, elle perd toute substance. Nombre de Japonais(es) peuvent comprendre parfaitement cette situation. Mikan se définit essentiellement par rapport à sa relation aux autres (et, de plus, par rapport à sa relation aux autres *en leur présence*). Hors de cette relation, elle ne peut se définir, même par rapport à une identité absolue (telle que : Japonaise, lycéenne, l'amie de Shimi-chan même hors de la présence de celle-ci, etc.)

Ce type de définition de soi-même se retrouve dans la description ci-dessous (dialogue I) :

Dialogue I : Exemple de définition de soi (Japonaise, 37 ans)

F : Comment vous définissez-vous ?

J : (Réfléchissant :) Je suis une mère...

F : Une mère ?

J : Oui... Si mon père est présent, je suis une fille... Si les enfants sont présents, je suis une mère... Si mon amie est présente, je suis son amie.

F : Mais imaginez que vous montiez au paradis et que vous vous retrouviez devant Dieu. Que direz-vous si Dieu vous demande : «Qui êtes-vous ? Qu'est-ce que vous êtes ?»

J : Je lui dirai : «Je suis une âme venue du monde d'en bas. C'était bien, merci beaucoup».

F : Ah bon ? Et vous ne lui donneriez pas un peu plus d'information ?
Moi je dirais : «Je m'appelle Jean-Luc Azra, j'ai 43 ans, je suis né à Pavillons-sous-bois, quand j'étais vivant j'étais marié, j'ai deux enfants...».

J : Je ne suis pas sûre que Dieu s'intéresse à ça.

F : Mais au contraire, il faut lui raconter tout ça.

J : Dans ce cas, c'est moi qui ne m'intéresse pas à un Dieu qui s'intéresse à ça (rires).

On voit ici que l'identité (ou ce qui s'en rapproche) est définie par la fonction (fille, mère...). Cependant, cette fonction est explicitement décrite comme non permanente. Elle n'existe qu'en présence de ceux avec qui s'établit la relation (père, enfants...). Dans le "dialogue" avec Dieu, c'est la même chose : la définition de soi se fait en fonction de la relation avec l'in-

terlocuteur : *Je suis quelqu'un qui vous est redevable*. La locutrice ne reconnaît pas comme une définition valable de soi la définition factuelle et non-relationnelle donnée par le Français.

Pour les Français, parler avec des gens, surtout des gens qu'on connaît peu, constitue souvent un échange de *définitions d'identités*. Par exemple : «Je suis enseignant + *commentaires*» ; «Je fais du squash + *commentaires*» ; «Mon grand-père était arménien + *commentaires*» ; «J'ai une fille de huit ans + *commentaires*» ; «Je suis divorcé + *commentaires*» ; «J'aime faire la cuisine + *commentaires*»). C'est moins le cas pour les Japonais, et c'est source de choc culturel pour les Français qui arrivent au Japon (dialogue II).

Dialogue II : faire connaissance

F : J'enseigne le français à l'Alliance Française... Et vous, qu'est-ce que vous faites dans la vie ?

J : Hmm, euh... Je travaille, un peu.

F : Ah bon...

J : Vous vous êtes habitué à la cuisine japonaise ?

F :?

Ainsi, le Français aimerait connaître au moins en partie la définition identitaire de la personne rencontrée, afin aussi de pouvoir transmettre la sienne. Cependant il ne rencontre que peu de retour sur ce terrain. Il se voit renvoyer des questions parfois conventionnelles, parfois incongrues («Avez-vous visité Ryuan-ji ?» ; «Est-ce que vous buvez, en général ?» ; «Dans l'alimentation japonaise, y a-t-il des choses que vous ne pouvez pas manger ?» ; «Savez-vous vous servir de baguettes ?»)

On pourrait penser qu'il s'agit avant tout pour le Japonais d'éviter les questions trop personnelles ou celles qui, justement, concernent l'identité. Mais ce n'est pas le cas. Dans de nombreux cas, les questions ou les remarques peuvent toucher directement à l'histoire personnelle de l'interlocuteur ou à ses comportements. Considérez les exemples suivants :

Exemples I : Questions et remarques

Questions et remarques personnelles:

- Où avez-vous rencontré votre femme ?
- Que pensez-vous des femmes japonaises ?
- Je vous ai vu l'autre jour dans la rue. Qui est cette personne avec qui vous étiez ?

À propos des choix qu'on fait au restaurant :

- Vous êtes sûr que vous voulez prendre ça ? On pourrait commander un «.....».
- Vous ne pouvez pas prendre du «.....», ce n'est pas la saison ! (bien que le produit en question soit disponible au menu).

À propos de la manière de s'habiller :

- Vous n'avez pas chaud avec ces vêtements ?
(chemise à manches longues quand tout le monde porte des manches courtes)

Les vendeuses de la supérette :

- J'ai vu votre collègue l'autre jour. Il achète souvent du lait !
- Vous prenez beaucoup de choses différentes. C'est votre repas de midi ?

Pour le Français, ces remarques concernent la vie privée (détails de la vie amoureuse, comportement dans la rue, fréquentations) ou les choix individuels (manière de s'habiller, choix alimentaires, choix au restaurant). Néanmoins, pour les Japonais, ces questions relèvent de la conversation ordinaire. Elles ont pour objectif d'entretenir ou d'établir la relation.

Ainsi, on peut dire que les Français et les Japonais ont deux manières fort différentes de **marquer leur intérêt pour leur interlocuteur** :

- Les Français tendent à présenter certains éléments de leur identité de base (travail, choix de vie, hobbies, origines, etc.) et à inciter l'interlocuteur à faire de même ;
- Les Japonais tendent à utiliser des questions conventionnelles quand ils ne connaissent pas la personne, et quand ils connaissent un peu leur interlocuteur, à souligner les idiosyncrasies du

moment (rencontres inhabituelles, choix hors de la norme).

Dans ce second cas, les Français peuvent se sentir attaqués sinon dans leur identité, au moins dans leur individualité. Ce n'est pas sans rapport : la notion d'*individu* est dérivée du bloc *Identité*¹¹. Le Français considère en toutes circonstances qu'en tant qu'individu il a des droits, une liberté (individuelle) et une vie privée. Or les réflexions sur ce qu'il mange ou ce qu'il porte, sur la personne avec qui il se trouvait dans la rue ou sur les membres de sa famille peuvent être ressenties (dans une certaine mesure) comme des atteintes à la vie privée, à des restrictions de la liberté individuelle (par exemple celle d'acheter librement tel ou tel produit en magasin) et, au final, à ses droits en tant qu'individu.

Il est d'autres cas dans lesquels le Français peut ressentir une absence de prise en compte de ses désirs individuels. Voici une autre anecdote :

Dialogue III : Achat dans un grand magasin

L'acheteur, français, a acheté un grand calendrier. Il sait qu'on va le lui remettre à la caisse dans un très grand sac, qui sera difficile à transporter en vélo. Il voudrait qu'on le lui roule, qu'on attache le rouleau à l'aide d'un élastique, et qu'on le mette dans un petit sac plastique.

L'acheteur : Roulez-le, et attachez-le avec un élastique, s'il vous plaît.

La vendeuse : Mais ça va l'abîmer. (Elle sort un grand sac.)

L'acheteur : Ne vous inquiétez pas. Vous pouvez le rouler. (Sous entendu : « J'en prends la responsabilité ».)

La vendeuse : (Elle essaie de rouler le calendrier, puis renonce.) Ça ne convient pas. Il faudrait le sortir de son emballage plastique.

L'acheteur : Mais non. Passez-le moi. (Il attrape le calendrier et le roule, puis il rend à la vendeuse). Mettez un élastique, s'il vous plaît.

La vendeuse : (Inquiète :) Vous êtes sûre que vous le voulez comme ça ? Il va être tout gondolé.

¹¹ Azra 2007, cité, p. 78-81 et p. 98.

- L'acheteur :** Je vous ai dit que ça allait. Mettez-le dans un petit sac, s'il vous plaît.
- La vendeuse :** (Elle choisi un grand sac).
- L'acheteur :** Non, un petit sac, s'il vous plaît. À peu près comme ça : (il dessine dans l'air avec les doigts un carré de 30 cm sur 30.)
- La vendeuse :** (Après avoir mis le calendrier roulé dans un petit sac :) Ça ne va pas, ça dépasse du sac. Est-ce que ça vous convient ?
- La chef :** (Qui décide d'intervenir :) Ça ne va pas, le sac est trop petit. Et le calendrier va s'abîmer.
- La vendeuse :** C'est comme ça que ça lui convient.
- La chef :** (à l'acheteur :) Vous êtes sûr ?
- L'acheteur :** J'ai dit quatre fois que je le voulais comme ça.
- La chef :** Le sac est trop petit.
- L'acheteur :** Bon. Donnez-moi le calendrier, comme ça, sans sac. (Il obtient son calendrier.) Merci. Maintenant, donnez-moi un petit sac, s'il vous plaît. (Il obtient un sac.) Merci. (Il met le calendrier dans le sac).
- La vendeuse :** Ça fait 2150 yens, s'il vous plaît.

Cette situation surprend et irrite le Français d'autant plus qu'il pense qu'au Japon, bien plus qu'en France, le client est roi et que l'employé est censé se plier à ses desiderata. Mais sa conception est fautive : le client est roi, certes, mais on tient surtout à anticiper ses désirs par une série d'actes prédéterminés plutôt que d'y répondre au fur et à mesure qu'ils se présentent. Comme l'exprime une Japonaise, «il ne s'agit pas de ce que veut le client mais ce qu'on pense qui est bon pour le client». Le Français, lui, a le sentiment de ne pas être respecté en tant que client, voire en tant que personne. La vendeuse japonaise, elle, est surprise et choquée d'être privée d'un processus opérationnel qui lui a été appris dans les moindres détails en lui assurant que c'était ce qu'il fallait au client.

C'est la même chose qui est en jeu lorsque la personne qui invite au restaurant passe la commande pour les autres. Quelquefois, elle s'assure que telle ou telle personne peut manger de tel ou tel plat, mais le plus souvent

elle choisit ce qu'elle pense être le mieux. C'est sa manière de faire honneur à ses invités. Le Français, lui, aura l'impression que sa liberté de choix lui est retirée, surtout s'il se sent en mesure de choisir lui-même les plats qui lui conviennent.

Pour autant, les Japonais peuvent avoir des expériences similaires en France. Considérons l'anecdote suivante :

Exemple II : À propos de l'éducation des enfants

Une mère japonaise est avec son enfant dans le métro parisien. Elle entre dans un wagon presque plein.

La mère (à l'enfant) : Va t'asseoir là-bas.

L'enfant : Non. (Il s'assied à une autre place libre.)

La mère le suit et reste debout.

Une passagère, irritée : Mais enfin, ne le laissez pas faire !

La mère : Laissez, ce n'est pas grave...

La passagère : Mais enfin, ce n'est pas à lui de décider !

Cette fois, c'est la mère japonaise qui peut se sentir attaquée dans ses choix personnels (liberté de mouvement, choix éducatifs...).

Est-ce à dire que les situations sont équivalentes dans les deux pays ? Nous allons maintenant émettre l'hypothèse que toutes ces questions sont liées au fait que les Français orientent d'ordinaire leurs choix en fonction de leur identité et de leur individualité, et les Japonais en fonction de leurs différents rôles sociaux.

2. La notion d'identité

2.a. Définition psychologique et sociale

Le *Dictionnaire sur internet du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*¹² donne de nombreuses définitions pour les différents sens du mot *identité*. Certaines ne nous intéressent pas directement ici. Je re-

¹² Centre National de la Recherche Scientifique et Département Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française de l'université de Metz-Nancy. En ligne.

tiendrai les suivantes, qui s'appliquent à la personne :

1. Conscience de la persistance du moi. «Il s'opère des changements continuels en nous [...] et néanmoins nous avons toujours le sentiment de notre identité. Qu'est-ce donc qui atteste cette identité, si ce n'est le moi toujours le même» (Staël, 1810 [...]). L'identité et l'unité du moi étant impliquée dans [l']existence [du sujet] dès le premier acte de mémoire (Cousin, 1829 [...]).
2. Ensemble des traits ou caractéristiques qui, au regard de l'état civil, permettent de reconnaître une personne et d'établir son individualité au regard de la loi.

La première correspond à ce qu'on peut appeler l'*identité psychologique*, et la seconde à l'*identité juridique*. De ces deux définitions, retenons que l'*identité* est une représentation de la personne dans ce qu'elle a de **constant, de persistant, de continu**, et aussi **de différent, de distinctif**.

Cette idée apparemment simple cache le fait que l'identité psychologique reste difficile à établir. Sa réalité est même parfois mise en doute : «Notion multiréférentielle, plurielle, complexe, l'identité est récusée par certains auteurs qui estiment qu'elle n'a aucune consistance conceptuelle»¹³.

Pour le psychiatre Takéo Doï, l'identité consiste à être «conscient de soi-même comme étant soi-même»¹⁴. Comme le rappelle Doï, le terme d'identité a été utilisé pour la première fois en psychologie par le psychiatre de l'adolescence Erik H. Erikson¹⁵. Le travail d'Erikson a consisté à montrer

¹³ Vincent de Gaulejac (2002), article «Identité», in Barus-Michel, J., Enriquez, E., Lévy, A. (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie, références et positions*, Paris, Érès, 2002. En ligne.

¹⁴ «The Japanese translation of "identity" (dôitsusei) is not very familiar to most people. It contains two meanings : to identify with someone or something (dô-itsuka), and to identify something as such (dôtei). The former refers to the binding of oneself to another (thing or person), and the latter to identifying a thing as that thing. Simply put, identity is to be aware of oneself as oneself». Doi, Takeo (1986) *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*, Kodansha International, p. 80.

¹⁵ Erik H. Erikson (1963) *Childhood and Society*, New-York, W.W. Norton, cité par Doï, p. 86.

que le problème principal de chacun à l'adolescence est l'établissement de son identité (autrement dit de savoir qui on est). Doï dit à propos d'Erikson que celui-ci a été révolutionnaire : il a contribué à ce que l'humanité ait une meilleure perception d'elle-même¹⁶. De nos jours, le terme d'identité est passé dans le langage courant avec un sens proche de son sens original.

En 1968, dans *Identity : Youth and Crisis*¹⁷, Erikson définit comme suit les différents savoirs que la personne doit acquérir de l'enfance à l'adolescence pour constituer son identité :

- **Une perspective temporelle**, c'est à dire la capacité de se situer dans le temps et dans l'Histoire, aussi bien par rapport à son passé que par rapport à son avenir,
- **Une certitude de soi**, c'est un dire un sentiment d'émancipation (le sentiment d'être à la fois différent et indépendant),
- **Une capacité à expérimenter les rôles disponibles** (ce qui implique d'avoir le choix de s'essayer à tel ou tel rôle plutôt que de se le voir imposé),
- **Un sentiment d'apprentissage**, ou la certitude d'avoir la capacité de produire «une œuvre de valeur» (à comprendre comme la capacité à faire dans la vie quelque chose de constructif),
- **Une orientation sexuelle**, autrement dit la certitude d'être homme ou femme, homo- ou hétérosexuel,
- **La reconnaissance d'une direction**, c'est à dire l'acceptation de l'autorité, et «la capacité d'être chef aussi bien celle d'être subordonné»,
- **Un engagement idéologique**, c'est à dire un ensemble de valeurs, fournies en partie par l'éducation familiale, en partie par la société.

Près de quarante ans plus tard, quand je demande à des étudiants

¹⁶ Sur un plan personnel, j'ai une double dette envers Erikson. D'abord, je peux dire que la lecture d'*Identity* a fortement contribué à ma compréhension de ma propre identité. Ensuite, Erikson m'a permis d'entrevoir la relation entre individu et société. Comme le souligne Doï : à travers la notion d'*identité*, Erickson a su mettre en relation la psychiatrie, la psychologie, l'anthropologie et la sociologie.

¹⁷ Erik H. Erikson (1968) *Identity: Youth and Crisis*, London, Faber & Faber. Je me réfère à la traduction française : (1972, rééd. 1993) *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Champs Flammarion, p. 97 et 192-198.

français¹⁸ de définir ce qu'est l'identité, j'obtiens des éléments similaires. L'identité, disent-ils, c'est :

- **le nom, les origines (familiales, géographiques, ethniques), la nationalité**, c'est à dire une perspective temporelle ou historique,
- **l'âge, la date de naissance**, c'est à dire un positionnement dans la succession des générations,
- **les études**, c'est à dire l'apprentissage et la capacité de créer des «œuvres de valeur»,
- **le fait d'être homme ou femme**, ce qui recoupe la question de l'identité sexuelle,
- **la religion, la culture, le milieu, l'éducation, les valeurs, les relations, l'éthique**, c'est à dire en partie ce qu'Erikson appelle «engagement idéologique» mais aussi la certitude de faire partie d'un groupe social particulier.

À ce propos, les étudiants citent aussi les éléments suivants, qui ne font pas directement partie de la liste d'Erikson, et qui montrent la relation entre *identité* et *horizontalité* pour nos jeunes français :

- **le statut social**, c'est à dire son positionnement dans le “mille-feuille social”,
- **la profession**, qui constitue un indice de ce positionnement,
- **les hobbies, les passions**, qui, dans une certaine mesure, constituent comme le travail des indices de ce positionnement («faire du golf» ne dit pas la même chose que «jouer au foot»).

Tout ceci recoupe en partie les résultats des enquêtes INSEE sur l'identité¹⁹.

¹⁸ 14 étudiants français, en stage de langue ou en séjour d'échange au Japon, de 18 à 24 ans, issus de spécialités diverses.

¹⁹ Quand on demande aux Français ce qui permet de mieux les définir, 76% des personnes citent la famille en premier. Elle fait partie des trois thèmes qui permettent le mieux de se définir pour 86% des individus, loin devant le métier, les études ou la situation professionnelle (40%), les amis (37%), une passion ou une activité (29%), un lieu auquel on est attaché (28%), les origines géographiques (9%), un problème de santé, un handicap (7%), les opinions politiques ou religieuses ou les engagements (6%), le physique (6%) (Garner, Hélène & Méda, Do-

Ce à quoi ils ajoutent :

- **l'histoire personnelle**
- **ce qu'on montre aux autres de soi.**

Ces derniers points apportent également des éléments nouveaux.

D'abord, l'identité se modifie au fur et à mesure des expériences personnelles. Arendt écrit que de répondre de façon approfondie à la question «Qui suis-je ?» conduit à raconter l'histoire d'une vie²⁰. Un étudiant l'exprime ainsi : «Mon identité est à acquérir». Une autre dit : «L'identité n'est jamais véritablement achevée ; elle s'acquiert avec notre expérience et correspond plutôt à ce vers quoi on tend».

Pour de Gaulejac²¹,

«l'identité se définit [...] à la fois par des caractéristiques objectives à partir d'indicateurs précis et des éléments subjectifs qui renvoient aux représentations de soi-même confronté au regard des autres sur soi. Certaines de ces caractéristiques sont stables, d'autres peuvent changer. [Lipianski, Taboada-Leonetti et Vasquez] parlent à ce propos d'unité diachronique d'un processus évolutif : "Malgré le caractère mouvant –suivant les situations– et changeant –dans le temps– de l'identité, le sujet garde une conscience de son unité et de sa continuité de même qu'il est reconnu par les autres comme étant lui-même" (Camilleri et al., 1990). Chaque individu se transforme en permanence tout en restant le même. Il éprouve un sentiment de continuité alors que la vie est discontinue et que des "événements biographiques" (Legrand, 1993) peuvent intervenir à tout moment pour en modifier le cours».

Ainsi, comme le soulignent les étudiants, l'histoire personnelle intervient constamment et l'identité n'est pas fixe mais **cumulative**.

Ensuite, comme il est dit aussi dans le passage ci-dessus, l'identité contient «des éléments subjectifs qui renvoient aux représentations de soi-

minique, 2006, «La place du travail dans l'identité des personnes», *Données sociales – La société française* N° 623, INSEE, et Crenner, Emmanuelle, 2006, «Rôles familiaux et identité», *Économie et Statistiques* N° 393-394, INSEE). À noter que ces enquêtes ne demandaient pas aux personnes de définir leur identité mais de tirer d'une liste ce qui leur paraissait le mieux les définir.

²⁰ Arendt, Hannah (1958, rééd. 1999) *The Human Condition* (La condition de l'homme moderne), University of Chicago Press.

²¹ de Gaulejac 2002, cité.

même confronté au regard des autres sur soi».

L'identité étant ainsi définie aussi «par le regard des autres» et en termes de revendication par rapport aux autres, on peut se demander si l'identité *ne varie pas en fonction des autres*, devenant un processus non seulement évolutif, mais aussi synchroniquement «mouvant suivant les situations». C'est sur ce terrain qu'émerge une grande confusion (qui pourrait expliquer que certains auteurs estiment que l'identité «n'a aucune consistance conceptuelle»). Entre la position Eriksonienne et d'autres conceptions de l'identité qui ne s'en éloignent pourtant pas trop, on trouve déjà au moins quatre acceptions différentes du mot *identité* :

1. La position Eriksonienne est que l'identité constitue une conscience de la persistance du moi, l'instabilité de l'identité étant justement une forme pathologique de celle-ci. En d'autres termes, chaque individu sain a une identité, même si celle-ci évolue dans le temps (le plus souvent de façon cumulative) et si elle peut se manifester de différentes façons en fonction des interlocuteurs et des circonstances. Dans cette acception, quand on parle d'identité, on parle de **représentation du moi** (chaque individu en a *une*).
2. La position du linguiste Louis-Jean Calvet²² est celle d'une identité qui varie synchroniquement : «L'identité est en effet essentiellement un phénomène différentiel : elle n'apparaît que face à l'autre, au différent, et elle peut donc varier lorsque change l'autre». Dans cette acception, quand on parle d'identité, on parle des **différentes manifestations de l'identité** (identité étant cette fois pris au sens 1).
3. Toujours pour Calvet, chaque individu a plusieurs identités : nos «identités» sont concaténées «de la même façon que notre carte d'identité ou notre passeport fournit différents renseignements, nom, prénom, date et lieu de naissance, nationalité, lieu de résidence...». Dans cette acception, quand on parle d'identité, on parle des **différents éléments qui composent l'identité**.
4. Enfin, dans la vie courante, on utilise parfois aussi «identités» au plu-

²² Louis-Jean Calvet (2001) «Identité et plurilinguisme», *1^{ère} table ronde Identité et multiculturalisme : trois espaces linguistiques face aux défis de la mondialisation*, Paris. En ligne.

riel pour désigner les différentes manifestations de l'identité (comme en 2) ou les différents aspects qu'on choisit d'en montrer à un moment donné dans certaines circonstances : «Je retrouve mon identité kabyle» ; «C'est mon identité de père»... Par ailleurs, certaines de ces manifestations, si elles sont en accord avec des conventions sociales, sont ce que j'appellerai ici des *rôles* (rôle de père, rôle de chef...).

Ainsi, la confusion autour du terme d'*identité* vient peut-être de ce qu'on ne parle pas de la même chose²³. Pour clarifier, j'emploierai toujours ici la définition 1 (*tout individu a une identité et une seule, qui correspond à sa perception de lui-même*) tout en gardant à l'esprit que :

- l'identité est cumulative. Elle se modifie dans le temps par couches successives.
- l'identité n'est pas toujours parfaitement «saine» au sens de Erikson : beaucoup d'entre nous connaissent des «crises d'identité» dues à des appartenances contradictoires (ex. : devenir contremaître quand on est issu du milieu ouvrier) ou à des difficultés à se définir (ex. : comprendre une origine ethnique complexe)²⁴.
- l'identité est modifiée par le regard des autres et l'individu cherche aussi à modifier ce regard : il choisit de présenter différemment certains aspects de son identité selon les circonstances.

²³ «Le succès du terme est devenu tel dernièrement que les usages se sont encore diversifiés [...] ajoutant à la confusion quand "identité" devient un marqueur généraliste abstrait désignant toutes sortes de phénomènes : des pratiques, des objets, des espaces, des moments, des groupement d'idées, des catégories de classement.» Kaufmann, Jean-Claude (2004) *L'invention de soi : une théorie de l'identité*, Armand Colin, p. 36. Kaufmann propose une histoire très érudite de la notion, ou plutôt de toutes les notions, d'identité (p. 15-85).

²⁴ «Dans les sociétés hypermodernes, les *marqueurs d'identité* sont pluriels, hétérogènes et mobiles. Loin d'être sans appartenance (Mendel, 1983), *l'individu hypermoderne* est multi-appartenant. Il peut occuper simultanément ou chronologiquement des positions diverses, des statuts différents et jouer des rôles sociaux multiples. Il lui faut donc effectuer un travail constant sur lui-même pour retrouver, dans cette diversité des positions occupées et des attributs identitaires qu'elles contiennent, une cohérence, une unité, une permanence. Face à ces changements accélérés, la cohérence entre identité sociale et identité personnelle est moins assurée». De Gaulejac 2002, cité.

En effet, dans la société française au moins, on n'accueille pas ce « regard sur soi » de façon passive mais on cherche aussi à le construire. Ainsi, l'identité sert à *savoir* ce qu'on est, selon les termes d'Erikson, mais aussi à *exprimer* ce qu'on est. C'est un mode de relation aux autres. C'est pourquoi on peut dire qu'elle est non seulement constructive de soi mais aussi **revendicatrice** par rapport à la société.

Dans Azra 2007, on a vu que l'horizontalité de la société française correspondait à un ensemble de couches fines dans lesquelles chacun définissait ce qu'il est par opposition aux autres. On avait noté que si le positionnement dans le *Seken* japonais (le réseau de relations "total" qui définit la société dans la culture japonaise) était uniquement un positionnement **avec**, le positionnement dans la société française est au moins en partie un positionnement **contre**. Pour d'Iribarne, les comportements inter-groupes sociaux en France sont encore régis sur le modèle pré-révolutionnaire du *système d'ordres* : « On se trouve dans une logique de l'honneur (qui insiste sur les devoirs, fixés par la coutume, *par lesquels le groupe on appartient se distingue* [...]) » (c'est moi qui souligne)²⁵. Ainsi, le groupe est *distinctif* ; il constitue bien une identité à laquelle on appartient et qui nous distingue des autres. Ainsi, à la différence du *Seken*, la classe ne se définit pas par relations entre personnes mais comme un ensemble d'éléments d'identité tels que ceux décrits plus haut (profession, valeurs, etc.).

Pour Erikson, la réalisation de l'individu en tant qu'adulte tient à ce qu'il parvient à se définir quant à ses origines, son rapport à l'autorité, ou encore à sa capacité à réaliser quelque chose d'utile ou de beau, c'est à dire dans un ensemble de valeurs qu'il établira aussi en fonction de son milieu (soit qu'il l'accepte, soit qu'il le rejette). Il s'agit aussi pour lui de définir avec qui il partage une *identité*, c'est à dire une *similitude*. Là encore, l'identité est au moins pour partie un positionnement dans un système de classes (le "mille-feuille social"). Chaque classe, pour peu qu'on pousse à l'extrême ce qui la distingue des autres, finit par rejoindre l'identité individuelle (classe sociale, profession, valeurs et opinions, origines, etc.).

Comme on l'a dit plus haut, l'identité peut se trouver en crise dans le cas

²⁵ d'Iribarne, 1989, cité, p. 28.

d'appartenances contradictoires. C'est justement le cas lors de changements de position sociale. Comme l'exprime de Gaulejac²⁶, ceux-ci

«peuvent déboucher sur des *conflits identitaires* plus ou moins profonds selon la nature des rapports entre les groupes d'appartenance [...]. La promotion sociale est souvent accompagnée de tensions entre, d'un côté, l'intériorisation des habitus adaptés à sa nouvelle condition [...] et, de l'autre, la fidélité à sa culture d'origine, qui conduit à valoriser son identité première [...]. Lorsque ces conflits [...] se conjuguent à des conflits intrapsychiques, ils peuvent déboucher sur une *névrose de classe*».

On en trouve une illustration chez d'Iribarne qui montre comment les ouvriers passés contremaîtres sont rejetés par leurs pairs : «Autrefois, tu étais de notre côté, maintenant tu es du côté du patron»²⁷. Tout ceci montre le rapport étroit entre claste et identité.

2.b. *Identité en France et au Japon*

À l'issue de ce travail de définition, nous disposons d'une description solide de l'identité, et nous avons établi le rapport entre claste et identité dans la société française. Ce n'est cependant pas suffisant pour le propos qui nous occupe, qui est de montrer que la notion d'identité n'est pas seulement une notion socio-psychologique universelle, mais qu'elle peut servir de fondement à une **notion-clef**²⁸ qui permettra de caractériser certains aspects de la culture française par contraste avec la société japonaise. Pour ce faire, je vais reprendre succinctement les différents points établis dans Azra 2007. On s'y reportera en ce qui concerne le détail.

- Dans la société française, les castes sont en constante opposition. Si l'on admet qu'il existe un lien direct entre claste et identité, et que l'expression ultime de la claste est l'individu, les identités individuelles sont souvent en opposition.

Par contraste, la société japonaise est une société verticale où la classe,

²⁶ de Gaulejac 2002, cité.

²⁷ d'Iribarne, 1989, cité, p. 39.

²⁸ qu'on appellera *Identité*, avec une majuscule.

si elle a un sens économique, n'a qu'un sens socio-psychologique très affaibli. L'expression ultime de l'individu y est plutôt englobante que réductrice (*Seken*). Enfin, s'il y a parfois des oppositions fortes, celles-ci sont plutôt inter-groupes qu'inter-individus, et dans tous les cas leur expression est désapprouvée (*Wa, évitement du conflit*).

- Le lien entre classe et identité est à l'origine d'un sentiment de droit individuel. En effet, s'il y a opposition, il y a menace, et nécessité de défendre les identités individuelles une à une. Dans la France de l'Ancien Régime décrite par Tocqueville²⁹, chaque *ordre* défend ses privilèges. Ce sera ensuite au tour de chaque *classe* (à travers la *lutte des classes*). Aujourd'hui enfin, chaque *individu* défend ses droits (certains très légitimes, d'autres moins).

La société japonaise peine encore à établir les droits individuels, qui, justement, entrent en contradiction avec l'idée selon laquelle l'individu est avant tout un nœud dans un réseau relationnel. D'où l'expression selon laquelle les sociétés occidentales seraient des sociétés de «*jinken*³⁰» alors que le Japon serait une société de «*seken*».

- Le sentiment de droit individuel est étroitement lié à celui de liberté individuelle : la capacité de jouir de ses droits, de faire valoir ses droits, ou encore de conserver et d'étendre ses droits peut constituer une définition de la liberté individuelle.

La notion de liberté individuelle touche par exemple l'organisation du couple. Les jeunes Français tendent à rejeter la notion de femme au foyer car selon eux seul le travail des femmes permet l'égalité et la liberté.

Le contraste est grand avec les jeunes Japonais, pour qui la situation de femme au foyer est «normale» et «enviable». On verra qu'il s'agit moins d'une question de liberté que d'une question de *rôle* à assumer.

²⁹ Tocqueville, Alexis de (1857) *L'ancien régime et la révolution*, Robert Laffont, 1986 (アレクシス・ド・トクヴィル 『旧体制と大革命』 文庫 筑摩書房 1998), cité par d'Iribarne, p. 62-63.

³⁰ «Droits de la personne», «Droits humains».

- La notion de liberté individuelle a pour conséquence une segmentation de la vie de l'individu en vie publique et vie privée. En effet, la liberté individuelle implique, entre autres, la liberté de dévoiler son identité (de la rendre publique), mais aussi celle de ne pas le faire (d'en conserver certains aspects privés).

La frontière entre public et privé est plus floue au Japon. Dans le rapport de la télévision avec les artistes ou les sportifs, il est courant de s'enquérir aussi bien des performances que de la vie amoureuse, ce qui n'est pas le cas de façon aussi massive en France (malgré une récente pipolisation de la politique et des sports). Dans le monde de l'entreprise, la limite entre heures ordinaires et heures supplémentaires est grise ; réunions et travaux peuvent tomber sans préavis ; et il est difficile de prendre ses congés ou de rentrer tôt si nécessaire. Dans ces conditions, on imagine la difficulté des individus à gérer leur vie personnelle et familiale.

- la liberté individuelle consiste aussi en la capacité à prendre des décisions individuelles et à les appliquer. Pour pouvoir le faire, il faut croire en la compétence individuelle de l'individu à prendre ces décisions.

Dans la société française, cette croyance s'étend aux situations professionnelles. En effet, c'est le diplôme et son niveau (c'est à dire la *qualification*) qui déterminent le poste occupé. L'employé qui intègre un poste est directement considéré par l'entreprise comme formé et compétent. Celui-ci est en mesure de prendre des décisions personnelles, directes et spontanées à son échelon de la hiérarchie, sans nécessairement en référer au-dessus ni en-dessous. C'est un des facteurs de son identité et de sa dignité (en ce sens qu'il n'acceptera *pas* qu'on lui conteste cette compétence).

Au Japon, la renommée de l'établissement où l'on a fait ses études est le facteur décisif dans le recrutement, et non le niveau d'étude ou la spécialisation. De plus, c'est la taille de l'entreprise qui recrute qui constituera le principal facteur d'intérêt d'un poste, et non le niveau du poste. Ainsi, le diplômé d'une formation courte ou peu renommée entrera au bas de l'échelle dans une petite entreprise ; et le diplômé d'une bonne université,

lui, entrera au bas de l'échelle dans une bonne entreprise. Son diplôme pourra être sans rapport avec son poste : de toute façon c'est l'entreprise qui le formera. Ses décisions et propositions s'intégreront à un processus de décision lent mais efficace auquel tous les membres de l'entreprise participeront³¹. En conséquence, son identité ne pourra s'établir en fonction de la classe socio-professionnelle à laquelle il appartient. Elle s'établira plutôt à travers son appartenance verticale : son université d'origine, son entreprise.

De tous ces éléments, on peut tirer quelques conclusions provisoires :

1. En France, l'identité est en relation étroite avec les notions de *société horizontale* et de *clastes*. Elle touche aux questions de droits individuels et de liberté, elle entraîne à définir une frontière entre public et privé, elle interdit au moins partiellement la différenciation des sexes (entre autres). Au Japon, l'identité ne peut se définir que verticalement (appartenance à un groupe, une université, une entreprise, etc.)
2. Les éléments qui composent l'identité ne sont pas les mêmes. Pour ne prendre qu'un exemple, celui des études, dans le cas français l'intitulé du diplôme et son niveau seront les éléments principaux de ce qu'on pourra appeler un «sentiment de formation» ; dans le cas japonais ce sera l'établissement d'étude qui constituera le point essentiel d'un «sentiment de position» dans la société.
3. L'identité à la française est au moins en partie une identité **revendicatrice**. L'identité à la japonaise sera plutôt une identité **positionnante**. Dans le premier cas, l'individu affirme son identité et tente souvent de changer le regard que les autres y portent ; dans le second cas, l'individu reconnaît le regard que les autres portent sur tel ou tel élément positionnant (par exemple le fait de sortir d'une bonne ou d'une mauvaise université). Il cherche à améliorer ce regard non pas en le changeant, mais en acquérant si possible une meilleure position.

Ainsi, l'identité des Japonais est différente de celle des Français. Ceci ne

³¹ Azra, Jean-Luc, 2005, «“Décider” au Japon et en France – À propos des difficultés d'ordre culturel rencontrées par les entreprises françaises qui travaillent avec le Japon», 西南学院大学『西南学院大学フランス語フランス文学論集』第46号.

les empêche pas de connaître une « crise d'identité » qui, selon Doï, menacerait la société japonaise. Celle-ci serait due à la disparition progressive de la différence entre *Honne* et *Tatemaie* et à la valorisation de *Honne* sous l'influence de la culture occidentale depuis la fin de la seconde guerre mondiale. Cette dé-différenciation serait source d'une crise d'identité car *Tatemaie* étant dévalorisé et *Honne* étant renforcé, les institutions seraient de moins en moins respectées ; le sens d'*appartenance* et le sens des *rôles sociaux* (je souligne) se déliterait ; et en conséquence, beaucoup de Japonais ne sauraient plus qui ils sont. Pour Doï, c'est pour exprimer ce malaise que le mot *identity* (dans sa version katakana *aidentitii*) serait devenu indispensable dans la langue japonaise³². Si nous mettons de côté la question des changements qui menaceraient la société, nous pouvons lire dans ce passage un certain nombre d'éléments importants :

1. les Japonais ont une distinction *Honne/Tatemaie*, que les occidentaux n'ont pas,
2. à cette distinction est liée un sens d'*appartenance* (= verticalité),
3. à cette distinction est également liée le sens des *rôles sociaux*,
4. sans *Honne/Tatemaie* on ne peut pas assumer ses *rôles sociaux* et vice-versa,
5. enfin, si on ne peut plus assumer ses rôles sociaux, on ne peut plus savoir qui on est, bref (comme Mikan qui n'a plus de substance lorsqu'elle se retrouve seule), on se retrouve en situation de « crise d'identité ».

Cette relation entre *identité*, *rôles sociaux*, et *Honne/Tatemaie* a été bien comprise par une étudiante d'échange, qui écrit : « Au Japon, l'identité est mise de côté pour endosser un rôle, celui que l'entreprise veut faire endosser à l'employé à un moment donné. Mais les Japonais ne sont pas pour autant "robotisés" au travail [*c'est à dire qu'il ne perdent pas pour autant leur humanité, leur identité, leur individualité*]. Les notions de *Honne* et *Tatemaie*, inconnues des Français, leur permettent de ne pas s'exprimer personnellement mais d'agir en toute "neutralité" »³³. Autrement dit, exac-

³² Doï, 1986, cité, p.76-86.

³³ Devoir de fin de semestre de Julie Raoult, cours « Initiation aux études japonaises », Université Seinan Gakuin, décembre 2007.

tement comme l'écrit Doï, les *rôles sociaux* seraient à la fois constitutifs et protecteurs de l'identité des Japonais.

Nous allons maintenant explorer la notion de *rôle* comme nous venons de le faire pour celle d'*identité*.

3. La notion de *Rôles*

3.a. *Le rôle : une définition restrictive*

Là encore, le *Dictionnaire sur internet du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*³⁴ donne de nombreuses définitions. On en trouve six qui se réfèrent aux personnes et à leurs comportements (j'ai mis en gras certaines parties, et j'ai ajouté les exemples entre parenthèses) :

1. Partie tenue par un artiste. **Ensemble des répliques** que doit réciter un acteur (comme dans «lire le rôle»).
2. Participation d'un artiste et **place qu'il tient** dans une pièce de théâtre, un film, un ballet, un spectacle ; **personnage représenté** par l'acteur («jouer le rôle de...»).
3. Comportement dans la vie sociale, attitude que l'on montre **dans certaines circonstances**, attitude que l'on prend **dans le but de donner une certaine image de soi-même** aux autres («jouer un rôle» ; «se donner un rôle»).
4. **Action que l'on a sur quelque chose** ; influence que l'on exerce («avoir un rôle dans...», «jouer un rôle sur...»).
5. **Fonction propre à quelqu'un** («rôle de parent» ; «rôle de médecin»)
6. **Modèle organisé de conduite**, relatif à une certaine position dans la société ; rôle sociologique («rôle de femme» ; «rôle de chef»).

De ces définitions, on peut extraire les caractéristiques suivantes du rôle :

- le rôle précède la personne : il est préétabli, préorganisé (répliques préparées, personnage qui préexiste à la situation),
- il s'établit en fonction de circonstances données : ces circonstances provoquent l'initiation du rôle (ouverture du théâtre, cri de «mo-

³⁴ Cité. En ligne.

teur !», circonstances particulières dans lesquelles on veut donner une certaine image de soi-même),

- enfin, il est relationnel : il s'établit en fonction d'un public (spectateurs, patients, enfants, famille, etc.).

En première approche, je retiendrai ces trois caractéristiques (**préétabli, circonstancié et relationnel**) comme définition du rôle.

Je noterai aussi trois caractéristiques secondaires :

- D'abord, le caractère préétabli et circonstancié du rôle en font une **réponse à une attente** circonstanciée : dans certaines circonstances, on s'attend à ce que telle personne se comporte de telle façon.
- Ensuite, il arrivera que l'idée de rôle soit étroitement liée à celle de **tâche** : dans certains cas (médecin, parent, employé...), on s'attendra à ce que la personne exécute une certaine suite d'actions d'une certaine manière.
- Enfin, le rôle, par son caractère préétabli, par ses attitudes prévues et ses répliques préécrites, pourra correspondre à la simple exécution d'un **stéréotype** correspondant justement à l'attente circonstanciée évoquée plus haut (par exemple dans le cas de l'employé de superette qui exécute selon le "manuel" ce que doit faire l'employé de superette, devenant ainsi lui-même stéréotype).

Voyons maintenant comment ces caractéristiques s'appliquent aux situations française et japonaise.

3.b. *Rôles en France et au Japon*

En ce qui concerne la société occidentale, Goffman³⁵ fait le lien entre rôle et identité. Faisant une analogie de la vie avec le théâtre, il soutient que l'individu adopte certains rôles. De là, il considère que l'identité ne constitue pas une réalité en soi, mais se développe au cours de l'interprétation de rôles. Nous verrons cependant que ce lien entre rôle et identité s'applique plus à la société japonaise qu'à la société occidentale, si on con-

³⁵ Goffman Erving (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life* (La mise en scène de la vie quotidienne), Anchor Books.

sidère les caractéristiques restrictives données plus haut («préétabli, circonstancié et relationnel»).

La question des *rôles familiaux* pourrait laisser penser que la notion de *rôle* est importante dans la société française. En effet, selon une enquête INSEE³⁶, 53% des Français de plus de 18 ans revendiquent le rôle de parent et 48% celui de conjoint. Cependant, 21% seulement se sentent «fils ou fille de leurs parents». Parmi les parents, seuls sept sur dix se revendiquent père ou mère ! Enfin, quand on leur demande de choisir entre les différents rôles familiaux qu'ils revendiquent, 40% des Français de plus de 18 ans choisissent la réponse selon laquelle ils se sentent «un homme ou une femme, tout simplement». Il faudrait, bien sûr, disposer d'enquêtes similaires pour situer la position des Japonais, mais de tels chiffres laissent penser que les Français n'ont pas un rapport très étroit au «rôle», même dans une définition large du terme.

Voyons maintenant ce qu'il en est dans la situation japonaise.

Les différences entre les modes de relations interpersonnelles en France et au Japon sont bien connues des linguistes. Par exemple, Oguma³⁷ présente les différences entre les pronoms personnels du français et les formes pronominales du japonais. En français, on utilise une série limitée de pronoms (*je, tu, il, elle, on, nous, vous, ils, elles* et leurs dérivés), et, à quelques exceptions notables, ces pronoms sont directionnels : *je* renvoie toujours à la personne qui parle, *tu* ou *vous* aux interlocuteurs, *nous* à la personne qui parle accompagnée du ou des interlocuteur(s) ou encore d'une ou plusieurs tierce(s) personne(s), etc. En japonais, il existe une pléthore de formes pronominales ou parapronominales (par exemple, pour *je* : *watashi, atashi, watakushi, washu, ware, waga, jibun, ore, boku, otôsan, papa, okaasan, mama, ojisan, abasan, ojisan, obaasan, sensei, oniisan, oneesan*, ou encore son propre prénom suivi de *kun* ou *chan* ; pour *tu/vous* : *anata, anta, omae, kimi, kisama, jibun*, et à nouveau : *otôsan, okaasan, etc.*, ou encore le nom ou le prénom de l'interlocuteur suivi de *san, kun* ou *chan*). Celles-ci expriment parfois la directionnalité (par exemple *watashi/anata*),

³⁶ Crenner, Emmanuelle, INSEE, 2006, cité.

³⁷ Oguma Kazuro 小熊和郎 2003 「自分と人一人称とめぐるっての日仏の出会いとすれ違
い」西南学院大学公開講座.

mais pas toujours. Par ailleurs, elles expriment le plus souvent autre chose que cette seule directionnalité. Par exemple, *atashi* dit non seulement *je*, mais aussi «je suis une femme» ; *washi* dit «je suis un homme d'un certain âge» ; *boku* exprime «je suis un garçon» ; *otoosan* dit «je suis ton père» (ou «tu es mon père», selon le cas)³⁸, etc.

Je pense que ces formes renvoient directement au *rôle* plus qu'à l'identité de la personne qui parle ou de celle à qui on s'adresse³⁹. Suzuki exprime que le moi des Japonais se forme à travers l'usage de ces pronoms, essentiellement *relationnels* et non *directionnels*⁴⁰. Enfant, la seule manière de s'adresser à son père est d'utiliser le terme *otôsan* (ou éventuellement *papa*, mais jamais *anata*, *omae* ou *kimi*). On s'adresse toujours à son enseignant en utilisant la forme parapronominale *sensei*. Adulte, on utilise pour soi-même des pronoms différents quand on s'adresse à des personnes en situation *Ue* ou en situation *Shita*. Avec les autres, on utilise presque toujours des pronoms relationnels.

La situation française est radicalement différente. Si on admet que le moi se forme à travers l'usage des pronoms, alors pratiquement tout ce que l'enfant en reçoit est qu'il est *tu* quand tous les autres sont *je*, et *je* quand tous les autres sont *tu/vous*. Il reçoit le message d'une persistance, d'une permanence de ce *je/tu* qui caractérise lui-même et chaque autre, *et ceci en toutes circonstances*. Autrement dit, pas de rôle, mais essentielle-

³⁸ Certes, il existe en français des usages similaires (le père : «Viens voir Papa !» ; l'instituteur : «Écoutez le maître !»), mais ces usages sont limités, et de plus il ne sont jamais retournés par l'interlocuteur sans l'usage d'un pronom (l'enfant dira : «Qu'est-ce que *tu* dis, Papa ?» mais jamais «Qu'est-ce que dit *Papa* ?», ou «Qu'est-ce que *vous* dites, maître ?» mais jamais «Qu'est-ce que *maître* dit ?»). Le seul cas dans lequel on peut trouver ce type de langage est dans le stéréotype du valet (Nestor à Moulinsart, par exemple), qui s'adresse à son employeur en disant : «Que désire *Monsieur* ?». Mais c'est précisément un langage de *rôle*.

³⁹ Les seuls éléments d'identité exprimés dans ces formes pronominales et parapronominales sont l'identité sexuelle et l'âge. Mais là encore, je pense qu'il s'agit de rôles. L'un des rôles les plus persistants que nous allons évoquer est celui des rôles des femmes par opposition à celui des hommes, et vice-versa. Quant à l'âge, s'il constitue un élément de l'identité dans la société française (comme marqueur d'appartenance à une génération), il pourrait être un marqueur de rôle dans la société japonaise où âge et rôle social sont souvent étroitement liés.

⁴⁰ Suzuki Takao 鈴木たかお 1973 『ことばと文化』岩波新書, cité par Oguma.

ment un *moi/soi* différent pour chacun (une identité). Ce sera valable avec ses parents aussi bien qu'avec les autres membres de la famille, avec ses enseignants, ou avec les inconnus qui lui adresseront la parole hors de la maison⁴¹.

Pour illustrer plus avant la notion de *rôle* dans la société japonaise, examinons maintenant la question du *rôle de femme* (et ses corrolaires le *rôle d'épouse* et le *rôle de mère*).

Nous avons vu que dans le cas de l'*identité*, le fait d'être un homme ou une femme fait partie de l'identité sexuelle. Il n'implique pas forcément de différenciation entre les sexes au niveau de leurs fonctions, tâches ou rôles assignés. Dans la société japonaise, la différenciation des sexes est marquée à tous les niveaux de la société⁴² :

- dans la petite enfance, les petites filles et les petits garçons ont des fêtes différentes (*hinamatsuri* et *koinobori*). À l'école maternelle, lors des spectacles scolaires, ils effectuent le plus souvent des performances différentes et portent des costumes différents. Dans la vie courante, petites filles et petits garçons portent souvent des couleurs différentes. Au primaire et au collège, il arrive encore, dans de nombreuses écoles, que les garçons soient listés d'abord et les filles ensuite. Les magazines pour enfants sont 100% distincts : à ma connaissance il n'existe pas de magazine pour enfants qui s'adresse à la fois aux filles et aux garçons.

La situation est différente en France. Il n'y a pas de fête des filles et de fêtes des garçons (quoi qu'il y ait une fête des mères et une fête des pères). Filles et garçons participent ensemble aux fêtes scolaires. Même si en

⁴¹ Devenu adulte, les seules formes de différenciation seront celles du *tu* et du *vous*. L'usage de ces deux formes est complexe (se reporter par exemple à Hughson Jo-Ann, 2007, « "Tu" et "Vous" : étude sociolinguistique dans la banlieue parisienne », en ligne). Disons pour simplifier que le *vous* est résiduellement une forme de déférence, et le *tu* occasionnellement une forme dérogative. En général, ils s'utilisent de façon réciproque et marquent simplement familiarité ou distance.

⁴² Ce qui suit reprend en partie Azra 2007 ; on s'y reportera pour le détail. Les extraits de micro-enquêtes sont tirés de Collectif (2007) *Individu, société, relations interpersonnelles en France et au Japon*, Séminaire de Jean-Luc Azra, Faculté des Lettres, département de français, Université Seinan Gakuin.

France, les petites filles portent souvent des jupes, filles et garçons, sauf rares exceptions, portent les mêmes couleurs (qui sont d'ailleurs les mêmes que pour les adultes). Filles et garçons ne sont jamais listés séparément dans les écoles mixtes. A quelques exceptions près comme *Barbie Magazine*, l'immense majorité des magazines pour enfants de tous âges sont mixtes.

- Dans le monde des adultes, la différenciation persiste à travers la culture (forte majorité de magazines différents pour les hommes et pour les femmes), les expressions linguistiques (usage de pronoms particuliers comme on l'a vu, mais aussi de formes finales comme *-noyo*, *-nanoyo*, etc.), certaines attitudes corporelles (par exemple sur les photos), et le fait de vivre dans des mondes relativement séparés.

L'observation d'un rayon de librairie en France permet de voir que les magazines exclusivement masculins et les magazines exclusivement féminins constituent les franges d'un étalage occupé principalement par des magazines tous publics. Hors certains milieux particuliers, il n'y a pas d'expressions linguistiques ou d'attitudes corporelles spécifiquement féminines. En dehors de la pré-adolescence, garçons et filles, hommes et femmes ne vivent pas dans des mondes séparés. L'attitude prévalente est celle d'une *indifférenciation des sexes*.

- En ce qui concerne le marché du travail, il est bien connu que les femmes n'occupent pas au Japon la même place que dans les pays occidentaux. Pour exemple, en 2002-2003, Le salaire moyen des femmes était de 50% celui des hommes au Japon, alors qu'il était de 81% en France⁴³. Dans les années 90, le taux de participation au monde du travail des femmes ayant fait deux à quatre ans d'études supérieures était de 55 à 60% au Japon, alors qu'il était de plus de 80% en France, en Allemagne ou aux États-Unis. Arai & Lechevalier écrivent : « en 2002, le pourcentage de salariées à temps partiel a atteint 42% de la

⁴³ Collectif (2005) *Société française, société japonaise : éléments de comparaison*, Séminaire de Jean-Luc Azra, Faculté des Lettres, département de français, Université Seinan Gakuin, 96-97.

main-d'œuvre féminine totale» (autrement dit, près de la moitié des femmes qui travaillent le font à temps partiel) ; et «[...] on constate un décalage grandissant entre l'amélioration remarquable du niveau d'éducation des femmes et l'accession de celles-ci à des postes permettant d'espérer une carrière dans l'entreprise, ce qui traduit une logique proprement discriminatoire.⁴⁴»

Le fait est que malgré la part grandissante du travail des femmes dans la société japonaise, il est frappant de constater à quel point l'image de la femme exclusivement dédiée aux affaires du foyer reste forte dans la vie de tous les jours. Les femmes mariées ou les mères ne sont pas censées travailler ; elles sont censées s'occuper des enfants ; les hommes ne sont pas censés avoir à s'occuper des enfants puisque leur femme est là pour ça. Nombre d'anecdotes en attestent⁴⁵. Dans le cadre même du travail, les femmes conservent leur fonction de femme : ce sont le plus souvent elles qui préparent, versent et distribuent le thé dans les réunions. Elles occupent souvent comme on l'a vu des postes à temps partiel, ou des postes précaires dit d'*office ladies* auxquels échoient aussi ces fonctions de préparation du thé.

- Dans une autre micro-enquête sur le travail des femmes, les jeunes Japonais ne sont pas dans l'ensemble opposés au travail des femmes, à condition que celles-ci s'arrêtent de travailler quand les enfants sont

⁴⁴ Arai, Misako & Lechevalier, Sébastien (2004) «Japon : La crise contribue-t-elle à réduire les inégalités hommes/femmes ?», *Chronique Internationale* n° 87. En ligne.

⁴⁵ Une jeune femme m'a rapporté que dans un entretien d'embauche, on lui a demandé si elle était mariée. Quand elle a répondu oui, on lui a dit qu'on ne pouvait pas l'engager car elle serait «soit une mauvaise employée, soit une mauvaise épouse». Autre cas : un employé d'université s'est amusé de m'avoir vu dans un parc en train de m'occuper «avec passion» de mes enfants, alors que ma femme «était en train de dormir sur la pelouse» (sous entendu, la situation normale étant que le mari dorme sur la pelouse, épuisé par une semaine de labeur et de manque de sommeil, alors que son épouse s'occupe «avec passion» de ses enfants). Autre exemple encore : j'ai dit un jour sur mon lieu de travail que je devais emmener mon fils chez le médecin. «Mais ta femme ne peut pas le faire ?» m'a demandé un collègue. Etc.

petits. «C'est un travail de femme que d'élever les enfants», dit l'un d'entre eux. Ainsi, il y a une claire distinction entre le rôle d'une mère et celui d'un père.

Les jeunes Français, au contraire, sont favorables au travail des femmes en toutes circonstances et n'évoquent jamais l'âge des enfants.

- Pour les jeunes Japonais interrogés dans Azra 2007, l'épouse endosse une fonction, un rôle. Une moitié d'entre eux se manifeste pour l'idée de femme au foyer, proposant des arguments tournant autour de la notion de service : service personnel au mari, garde de la maison, éducation des enfants, ménage. Quand on leur demande de parler de la vie de femme au foyer, les jeunes Japonais tendent à faire référence au rôle des femmes et établir des relations entre le sexe (féminin) et la tâche.

Par contraste, les jeunes Français interrogés, garçons et filles, rejettent la notion de femme au foyer, leur idée étant qu'une femme sans travail ne peut accéder à l'égalité et à la liberté. Ils n'évoquent pas du tout la possibilité d'un rôle, mais au contraire mettent en avant des valeurs personnelles d'épanouissement. Sans même faire référence au fait d'être une femme, ils décrivent simplement la tâche de femme au foyer comme étant inintéressante, voire humiliante. Dans leurs commentaires, ils s'attachent à montrer l'interchangeabilité des rôles, d'où la possibilité d'un partage des tâches. On peut parler là aussi d'*indifférenciation des sexes*.

- À la suite des réponses des jeunes Japonais sur la question de l'amitié entre homme et femme, sur le rôle de la femme dans le mariage, et aussi sur leur position personnelle sur le fait d'être un homme ou une femme, on s'aperçoit que pour eux, les hommes et les femmes sont différents par nature et par culture.

Ce n'est pas le cas des jeunes Français pour qui il n'y a pas beaucoup de différence entre les sexes, qui semblent correspondre à deux "parfums" de la même chose. Ainsi, s'ils pouvaient se réincarner et choisir leur sexe, la moitié des jeunes Français interrogés (y compris une moitié de garçons) choisiraient l'autre sexe par curiosité.

Ainsi, dans la société japonaise bien plus que dans la société française, on peut parler de *rôle des femmes*, ainsi que de *rôle d'épouse* ou de *rôle de mère*, répondant aux trois caractéristiques établies plus haut pour une définition restrictive de la notion de *Rôles* :

- Ils sont **préétablis** (leurs scénarios sont déjà établis par la société, et les tentatives d'en sortir rencontrent de fortes résistances), et dans une certaine mesure, **stéréotypiques** (idéalement, la femme, l'épouse ou la mère doivent s'approcher le plus possible de certains stéréotypes),
- Ils **répondent à des attentes circonstanciées** (dans telles ou telles circonstances, les femmes, les épouses ou les mères doivent se comporter comme ci ou ça, et remplir certaines **tâches**),
- Ils sont **relationnels**, puisque les différents aspects du rôle seront exploités en fonction de l'environnement (épouse avec le mari, mère avec les enfants, etc.).

Bien entendu, il va de soi qu'il existe des rôles masculins que l'on peut lire en creux dans les descriptions qui ont précédé : si la femme occupe dans le monde du travail des emplois à temps partiel, l'homme occupe les autres fonctions ; si la femme est au foyer et s'occupe des enfants, l'homme est dans l'entreprise et rapporte de l'argent ; si la tâche de femme au foyer se lit en terme de "services", celle de l'homme se lit en terme de revenu et d'efforts. Au niveau de la différenciation des sexes, l'homme a aussi ses mots spécifiques, ses expressions particulières, ses attitudes physiques, ses couleurs de prédilection, ses centres d'intérêts, ses magazines etc.

Voyons maintenant ce qu'il en est dans un autre grand domaine de la société, celui du travail en général⁴⁶ :

- Au Japon, l'employé peut-être affecté à une variété de postes. Pour une chose, comme on l'a dit plus haut, il est fréquent que le poste occupé soit sans rapport avec le diplôme scolaire et universitaire. Quand il intègre une entreprise, l'individu n'est pas considéré comme

⁴⁶ Là encore, ce qui suit reprend en partie Azra 2007 ; on s'y reportera pour le détail.

formé. C'est le plus souvent l'entreprise qui assure sa formation. L'individu qui commence sa carrière est affecté à toutes sortes de postes. On peut dire qu'il "endosse" différents rôles au sein de l'entreprise à différentes périodes.

En France au contraire, les descriptions de poste sont en général précises⁴⁷. Elles sont spécifiées par contrat ou par convention collective. Dans la grande majorité des cas, le poste reflète le diplôme, et le diplôme est lui-même considéré comme une formation. Le diplôme entre ainsi dans la construction de l'identité et de l'estime de soi ; à la fois il permet d'accéder à certains postes, et, pour des raisons identitaires, il interdit aussi d'en prendre d'autres où d'effectuer certaines tâches.

- Au plus jeune âge, les jeunes Japonais apprennent à nettoyer la classe ou la cour, apprenant ainsi qu'il n'y a pas de personnes plus qualifiées que d'autres pour faire un travail donné et que tout travail relève de la communauté. Après avoir intégré l'entreprise, les employés peuvent être amenés à balayer ou à nettoyer les bâtiments.

En France, ce serait impossible. Les écoliers, les collégiens ou les lycéens ne nettoient pas leur établissement. Ils le prendraient comme une obligation dégradante. Le sentiment général serait qu'il s'agit du travail de personnes "qualifiées" pour la tâche. Ainsi, dès le plus jeune âge, la société française associe tâche et identité, et non rôles multiples et tâches associées à ces rôles. Par la suite le sentiment de qualification va être développé par le système scolaire français (choix de sections littéraires, scientifiques ou techniques au lycée ; système universitaire ; système des grandes écoles). Ainsi se créent des couches sociales qui ne sont plus modulables par la suite. Au final, les employés ont une définition précise de leur tâche (définition parfois très personnelle). Ils ne balayeront pas si ça ne fait pas partie de leurs attributions⁴⁸.

⁴⁷ À l'exception de celle du dit « employé polyvalent », sans diplôme, sans qualification précise, situé très bas dans l'échelle sociale, et qui est justement en lutte constante avec son employeur pour la définition de ses tâches.

⁴⁸ Ce paragraphe et le précédent sont rédigés d'après un passage du devoir de fin de semestre de Charlotte Saget, cours « Initiation aux études japonaises », Université Seinan Gakuin, décembre 2006.

- Au Japon, les personnes qui sont en contact avec le public apprennent en général par cœur toutes les expressions et réponses requises pour leur rôle. Celle-ci sont fournies par l'entreprise dans ce qu'on appelle un "manuel" (*manyuaru*). C'est ce qui donne le caractère "robotisé" de beaucoup d'employés, qu'on dit "agir selon le manuel". Ceci est possible car les Japonais sont capables de distinguer leur *Honne* du *Tatemaie* que représente le rôle (capacité qui selon Doï serait cependant en déclin). Ils ne ressentent pas le rôle comme une atteinte à leur identité : il s'en débarrasseront à la fin de la journée comme de leur costume de travail.

Les Français, qui ne distinguent pas *Honne* et *Tatemaie*, ne comprennent pas la notion de rôle. Pour eux, endosser un costume c'est porter ce costume comme si c'était le sien. Endosser un rôle c'est devenir ce rôle : dire ce qu'on ne pense pas, c'est mentir, être poli quand on n'en a pas envie, c'est se trahir, s'obliger à parler comme on n'en a pas l'habitude est un exercice humiliant, etc. Les Français construisent leur existence autour de leur identité, et ils portent cette identité avec eux sur leur lieu de travail. Porter un costume non désiré, s'exprimer d'une façon qui ne correspond pas à cette identité, c'est faire atteinte à cette identité. Ainsi, il est très difficile de faire parler, agir, réagir, bouger les employés selon un cahier des charges prédéterminé⁴⁹.

Une des manifestations de cet aspect des choses est la disparition des costumes dans la société française. Les costumes d'employés (cravates, vestes) ont progressivement disparu depuis mai-68. Restaient les uniformes de fonction : livreurs, postiers, employés de banque, employés de magasins. Ceux-ci ont également disparu dans les dix dernières années. Les postiers français distribuent le courrier dans leurs vêtements personnels. Les employés de banque n'ont plus de tenue formelle non plus (pull et jean sont fréquents). Enfin, les employés des supermarchés ne portent plus de blouses ni même de badge, ce qui fait qu'on ne sait plus qui est employé et qui est client. On peut parler de brouillage entre *Soto* et *Uchi*, entre *Honne* et *Tatemaie*.

⁴⁹ Voir d'Iribarne, 1989, cité, p. 21-55.

Ici encore, les rôles qu'endosse l'employé répondent aux caractéristiques établies plus haut pour une définition restrictive de la notion de *Rôles* :

- Ils sont **préétablis** et **stéréotypiques** (leurs scénarios sont déterminés par l'entreprise, souvent dans les moindres détails),
- Ils **répondent à des attentes circonstanciées** (dans telles ou telles circonstances, l'employé doit se comporter d'une certaine façon et remplir certaines **tâches**),
- Ils sont **relationnels**, car à la différence de l'employé français qui prend le plus souvent des décisions personnelles à son niveau de la tâche, l'employé japonais est intégré à un processus de décision qui implique tout une partie de l'entreprise.

Enfin, notons qu'une question connexe à celle d'identité est celle d'*originalité*.

- Dans un système de *rôles*, la bonne réalisation du rôle consiste à ce conformer aux modèles établis pour le rôle. On peut parler de *formalisme* ou de *conformisme*. Dans un tel système, l'originalité est peu valorisée, la différence tend à être gommée (tant par l'individu lui-même que par son environnement social)⁵⁰. Par renforcement, l'identité tend

⁵⁰ Les enseignants français qui travaillent au Japon sont souvent surpris de la difficulté qu'on les étudiants japonais à répondre à des questions inattendues et, de façon générale, à exprimer des réponses originales et circonstanciées (Voir par exemple : Vannieuwenhuyse, Bruno, 2001, «Quels apprentissages (inter)culturels dans un cours de conversation ?», *Bulletin des 14èmes Rencontres Pédagogiques du Kansai*, Osaka, Japon 関西フランス語教育学会紀要 ; Vannieuwenhuyse, Bruno, 2002, «Travailler avec les styles culturels des apprenants», 『言語文化共同研究プロジェクト2001 外国語教授法としての“Méthode Immédiate”』大阪大学言語文化部・大阪大学大学院言語文化研究科). Quand on leur pose une question, ils semblent que les étudiants “ne répondent pas”, “s’enferment dans le silence”, “baissent la tête”, “font semblant de chercher la réponse dans leurs notes”, etc.

C'est moins étonnant quand on sait qu'à partir du collège, les élèves n'ont plus d'occasion d'exprimer leur individualité. Ils n'écrivent plus de rédactions. La plupart des tests sont basés sur des questionnaires à choix multiples. Les questions auxquelles ils sont confrontés n'ont le plus souvent qu'une réponse et une seule, la *bonne* réponse. Dans ce contexte, la question constitue un contrôle de la

à être repoussée au second plan.

Inversement, dans un système où l'*identité* prévaut, l'identité s'établit par *différence*. Dans un tel système, l'originalité est valorisée tant par l'individu que par son environnement social. Plutôt que de se rapprocher d'une *forme* ou d'un *stéréotype*, on cherche en général à s'en éloigner. D'où la difficulté à endosser un rôle, s'il ne correspond pas à l'image qu'on se fait de son identité.

- Ainsi, le rôle est étroitement liée à la *tâche*, mais aussi à l'exécution d'un *stéréotype* correspondant au rôle (ainsi, être un bon employé, c'est se conformer au stéréotype du bon employé, être une bonne mère, c'est coller au stéréotype de la mère, etc.). Les stéréotypes, s'ils ne sont pas absents en France⁵¹, sont associés dans la société japonaise à toutes sortes de rôles sociaux. Ainsi, dans les films et les mangas, il est possible d'identifier les personnes qui parlent grâce au seul dialogue : les hommes parlent comme des hommes, les mères comme des mères, les femmes comme des femmes, les grands-pères comme des grands-pères, les jeunes en rupture sociale comme des jeunes en rupture sociale⁵². Plus que la représentation d'une réalité ou de l'identité de personnages, ce qui compte est de rendre une *forme*⁵³. Un bon acteur n'est pas un acteur qui invente le personnage mais un acteur qui

connaissance plutôt qu'une occasion de s'exprimer. C'est pourquoi si on est interrogé et qu'on ne connaît pas la réponse, on manifeste sa bonne volonté en faisant semblant de chercher dans sa tête, auprès de son voisin, où dans les documents à disposition. Pour l'enseignant français, au contraire, la "réponse" est toujours une réponse *possible*. Elle est intéressante en tant que telle. Elle ne constitue pas tant un contrôle de la connaissance qu'un *feedback* que l'enseignant utilise pour connaître le niveau de ses étudiants, et que les étudiants utilisent pour valider leurs propres hypothèses.

⁵¹ Stéréotypes nationaux, stéréotypes racistes, idées reçues, etc.

⁵² Pourtant les expressions employées, les formes verbales, les indiosyncraties phonétiques ne correspondent pas à la réalité. Notons par exemple l'usage surabondant de la finale "-wa" pour les femmes dans les doublages de films, alors que très peu de femmes l'utilisent en réalité. De même, "ja" pour "da" chez les personnes âgées ne reflète pas l'usage réel.

⁵³ À ce propos, contrairement à ce que j'ai écrit dans Azra 2007, la meilleure manière de rendre l'idée de *Rôles* en japonais serait peut-être *Kata* (型 = forme, moule), plutôt que *Yaku* (役) ou *Yakuwari* (役割).

sait reproduire le stéréotype correspondant à son rôle.

4. Conclusion

Tous ces éléments me permettent de tirer quelques éléments au moins indicatifs sur les notions d'identité et de rôles sociaux dans les deux sociétés.

Tout d'abord, si la relation entre identité et rôles sociaux reste à définir précisément, on peut dire que celle-ci existe dans les deux sociétés⁵⁴. Comme l'expriment Goffman ou Calvet, dans la société française, l'identité se définit au moins partiellement par le rôle social et par le regard de l'autre. Dans la société japonaise, comme l'établit Doï, il y a une relation entre *Honne/Tatema*, rôle social, et identité.

Néanmoins, un premier faisceau d'éléments rassemblés dans cet article tend à montrer que l'identité est un élément plus important dans la société française : relation entre castes et identité ; sentiment de qualification ; identité revendicative ; sentiment de droit individuel ; sentiment de liberté individuelle et de vie privée ; rejet des marques de la fonction comme les uniformes ; encouragement à l'originalité. C'est cette prééminence de l'identité que je désignerai comme notion-clef "*Identité*".

De même, un second faisceau d'éléments tend à montrer que les rôles sociaux sont plus déterminants dans la société japonaise : usage des formes pronominales et parapronominales ; rôles de femme, d'épouse et de mère ; moindre sentiment de qualification ; moindre sentiment de caste ; identité positionnante ; présence de stéréotypes sociaux ; usage généralisé de marques de la fonction ; encouragement au formalisme. C'est cette prééminence des rôles sociaux que je désignerai comme notion-clef "*Rôles*".

D'une façon générale, les éléments de définition de ces deux notions ainsi que les domaines explorés dans les deux sociétés permettent

⁵⁴ On peut imaginer qu'identité et rôles sociaux ne soient que deux phases sur un continuum qui irait de l'identité secrète ou privée (vie sexuelle, état de santé, convictions qu'on ne veut pas partager...) jusqu'aux rôles stéréotypiques (échanges appris par cœur, image préétablie par l'entreprise...) en passant par l'identité sociale revendicatrice ou l'identité sociale positionnante. Chaque société posséderait l'ensemble du continuum mais en privilégierait une partie plutôt qu'une autre comme on va le voir.

d'établir un ensemble de différences :

- L'identité est historique et cumulative ; les rôles sont préétablis et peuvent être simultanés.
- L'identité se construit individuellement (ce qui n'exclut pas qu'elle puisse être mal vécue) ; les rôles sont construits collectivement (ce qui n'exclut pas qu'ils puissent être imposés).
- L'identité se définit comme une description ; les rôles se définissent comme des fonctions.
- L'identité est revendicative ; les rôles sont relationnels.
- L'identité va de pair avec des droits ; les rôles sont associés à des tâches.
- L'identité se définit comme une différence, une originalité ; les rôles sont stéréotypiques, formels et conformistes.

Nous pouvons maintenant retrouver ces différences dans les anecdotes présentées en première partie.

Ainsi, dans la bande-dessinée *Atashin'chi*, la jeune Mikan (qui perd toute substance quand elle se retrouve seule) est une représentation caricaturale d'une définition de soi-même sous forme de rôles exclusivement⁵⁵.

Dans le dialogue entre le Français et la Japonaise à propos de la définition de soi-même, le Français cherche à obtenir une définition non-relationnelle de l'identité de l'autre : historique, individuelle, descriptive. Il ne la trouve pas. Ce qu'il trouve à la place est un réseau de relations (mère/enfant, fille/père, amie/amie, et même âme/Dieu). L'individu se définit dans ce réseau de relations.

Comme on l'a vu, les Français et les Japonais ont deux manières différentes de s'intéresser à leur interlocuteur dans les conversations informelles : les Français tendent à échanger des "éléments d'identité" alors que les Japonais tendent à puiser dans un ensemble de questions conventionnelles. On le comprend mieux maintenant qu'on sait que l'identité est

⁵⁵ Le fait qu'on puisse faire une telle caricature montre d'ailleurs la validité et les limites du modèle : d'une part les Japonais peuvent se reconnaître dans Mikan, mais d'autre part ils ne sont pas à *ce point* définis par leurs rôles, ce qui rend la caricature amusante.

prévalente dans la société française. L'identité, c'est l'individu. Connaître l'autre, c'est connaître son identité. Ce à quoi il faut ajouter que l'identité étant liée à la classe, les Français ont besoin de connaître suffisamment d'éléments d'identité pour déterminer la classe de leur interlocuteur. Ceci explique peut-être l'omniprésence des questions sur le travail (telles que «qu'est-ce que vous faites dans la vie ?»), dont les réponses constituent sans doute les meilleurs marqueurs de classe.

En revanche, les Japonais, qui ne s'intéressent pas à l'identité au sens français, tendent à établir des relations de rôle. Si la relation a un aspect professionnel, et seulement dans ce cas, ils échangent des cartes de visite ; si la rencontre est simplement de circonstance, ils se positionnent dans leur rôle du moment. Il peut s'agir par exemple d'entretenir un invité : ils disposeront alors de questions conventionnelles, comme «Habitez-vous depuis longtemps à... ?»⁵⁶. Ces questions sont tirées d'un fonds commun préétabli. L'interlocuteur ne s'offusquera pas de se les voir poser, car il se situe lui-même dans le rôle préétabli d'interlocuteur de ce type de conversation. Il répondra donc de façon tout aussi conventionnelle. C'est sa fonction, sa tâche ; s'y dérober serait considéré comme impoli.

Nous avons vu aussi que les Japonais posaient parfois des questions qui pour les Français dépassaient quelque peu les limites de la liberté individuelle ou de la vie privée. Ce type de questions intervient quand on se connaît un peu mieux. En fait, il s'agit bien entendu là aussi de marquer son intérêt pour l'interlocuteur. On le fait en soulignant une petite idiosyncrasie du moment. En effet, dans une société où chacun se définit le plus souvent dans un rôle stéréotypique et formel, les moindres éléments d'individualité sautent aux yeux : une situation incongrue («Je vous ai vu dans la rue avec quelqu'un...»), un choix non conforme au restaurant, un

⁵⁶ Parmi les questions qu'on pose à un étranger, et qui reviennent systématiquement, on trouve par exemple : «Savez-vous vous servir de baguettes ?» ; «Est-ce qu'il y a des choses que vous ne pouvez pas manger au Japon ?» ; «Vous êtes-vous habitué au climat du Japon ?», etc. Être un étranger constitue aussi un rôle, et s'adresser à un étranger constitue aussi un rôle préétabli. Pour filer la métaphore théâtrale, on pourrait dire que toute rencontre de première fois entre un Japonais et un étranger constitue en quelque sorte la *n^{ème}* représentation de la même saynète, en puisant les répliques dans un stock préétabli.

vêtement atypique, une manière particulière de faire ci ou ça. Désigner ces écarts minimes au rôle constituent des plaisanteries usuelles, qui doivent être comprises comme des formes de complicité.

L'anecdote de l'emballage du calendrier («Il ne s'agit pas de ce que veut le client mais ce qu'on pense qui est bon pour le client») s'explique maintenant par le fait que la vendeuse n'exécute pas un travail (tenir la caisse) mais un *rôle*, qui remplit des caractéristiques maintenant bien comprises : le rôle est préétabli collectivement, formel, stéréotypique. Le désir particulier d'un client original vient semer le trouble puisqu'il exige de redéfinir le rôle, ce qui ne peut être fait que collectivement. Parallèlement, ce client (français) ne remplit pas son rôle de client (dans la situation japonaise) : ce n'est pas justement pas son *rôle* que de définir le type de sac qu'il désire et la manière dont il veut son calendrier emballé. Dans le rapport vendeur/client définit comme relation de rôles, il ne s'agit pas de répondre au désir du client mais d'anticiper ce désir par une série d'actes prédéterminés. Pour le client, il ne s'agit pas d'obtenir ce qui lui plaît mais de choisir ce qui lui plaît parmi ce qu'on lui propose.

Enfin, examinons le cas de la mère japonaise qui, parce qu'elle se plie au désir de son enfant, se voit rappeler à l'ordre par une passagère du métro. On pourrait penser que c'est la mère japonaise qui donne libre cours à l'individualité de l'enfant et la passagère française qui la renvoie à son rôle de mère. Ce serait oublier une caractéristique particulière de l'éducation à la française, qui est que les enfants sont traités comme de petits adultes. Au Japon, au contraire, les enfants sont dans leur *rôle* d'enfant et on n'exige pas d'eux les mêmes choses que des adolescents ou des adultes⁵⁷. D'un côté, la mère japonaise joue son *rôle* de mère et laisse à l'enfant son *rôle* d'enfant, de l'autre, la passagère française donne à l'enfant une *identité* pleine et entière, qui dans une certaine mesure s'oppose à la sienne et à

⁵⁷ Ainsi, on voit souvent de petits enfants frapper leur mère au Japon, ce qui serait inconcevable en France. On laisse aussi souvent pleurer les enfants jusqu'à ce qu'ils s'arrêtent d'eux-mêmes, alors qu'en France on tend à les faire cesser de pleurer. En général, les mères japonaises laissent les petits enfants faire un peu ce qu'ils veulent («les enfants sont les enfants») alors qu'en France, on pense constamment à l'adulte qu'ils seront («Si on les laisse faire, qu'est-ce que ce sera plus tard»).

celle de la mère. Si elle intervient, presque fâchée, c'est parce que cette *identité* de l'enfant, si on le laisse faire, risque d'empiéter sur la sienne propre.

Pour finir, qu'en est-il de la relation entre identité psychologique et identité culturelle, et quelles sont leurs places dans les deux sociétés ?

Disons d'abord qu'il existe une notion d'*identité* à valeur universelle, l'identité psychologique ou psychiatrique. Toutefois, la notion-clef *Identité* telle qu'elle est maintenant définie dans cet article par opposition à la notion *Rôles*, si elle recoupe partiellement cette identité psychologique, a un sens culturel différent. Cette notion est bien en rapport avec la définition psychologique et personnelle de soi, mais elle est utilisée dans la culture française pour se situer dans la société, et y trouver, y revendiquer, y défendre sa place. En d'autres termes, on peut dire que Japonais et Français (comme tous les individus de toutes les cultures du monde), ont tous une identité et doivent tous en prendre conscience et la définir à l'adolescence, mais les Français, plus que les Japonais, utilisent cette identité comme trame de leurs relations sociales, professionnelles, amoureuses, etc., alors que les Japonais utilisent plutôt à cet effet la notion de rôles sociaux.