

Le désarroi des innommables

par Roxana et Catalin Ghita, Literaturwissenschaft, Craiova (Rumänien), (aralya@yahoo.com)

Von alten Koans über Ninja-Filme zu Robotern und allen möglichen High-Tech-Wundern: die europäische Faszination für Japan hat nie nachgelassen. Sie scheint im Gegenteil immer mehr zu zunehmen. Brauchen wir doch nicht lange, um zu verstehen, dass die Auseinandersetzung mit den Paradoxien Japans eine Veränderung des Blicks zu Folge hat, den wir auf uns selbst richten: gerade auch auf unsere aktuellen Denk- und Lebensweisen, die immer mehr von Globalisierungsprozessen geprägt werden. Lassen sich Identitätsprobleme der Japaner einzig auf den Konflikt zwischen Traditionen und modernem Kapitalismus zurückführen, wie man es auf den ersten Blick glauben möchte? Welche archetypischen Bilder tragen dazu bei, ein existentielles Profil Japans zu beschreiben? Von dieser Fragestellung ausgehend sucht der Beitrag, in der Tradition des europäischen „Japanismus“, Antworten auf die Frage nach dem japanischen „Geheimnis“.

CORRESPONDANCE Mars 2005

«Moi, d'un Japon ambigu». C'est ainsi que Kenzaburo Oe, le deuxième lauréat japonais du Prix Nobel de littérature (1994), a intitulé son discours de réception, en jouant sur le titre de la conférence que son prédécesseur, Yasunari Kawabata, avait tenue lors de la même occasion. En se faisant le porte-parole du concept de l'«ambiguïté japonaise», Kenzaburo Oe voit le Japon moderne comme un Janus Bifrons dont un visage est tourné vers le passé et vers les traditions, préservées avec le prix du cloisonnement total jusqu'après la seconde moitié du 19-ième siècle, et l'autre vers le modèle cosmopolite actuel forgé par la société de consommation américaine. Pourtant cette formule dichotomique – dont la simplicité, fort attrayante, admettons-le, lui garantit le succès – nous semble ne pas rendre suffisamment justice à l'étonnante complexité du Japon contemporain. Autant dire que le paradoxe énoncé par Oe reste à la surface des choses – si paradoxe il y a, il réside pour nous ailleurs, dans le caractère fantomatique d'un Janus Bifrons qui semble se nourrir des deux côtés alors qu'en effet l'un et l'autre lui restent interdits. C'est cette interrogation sur la nature des deux visages en question qui constitue le point de départ de notre essai.

Le modèle binaire qu'utilise Oe met en discussion deux catégories qui, situées aux pôles idéologiques, peuvent être employées pour décrire le fonctionnement de toute organisation sociale, pourvu qu'on entende subsumer l'idée du passé et des traditions à la catégorie du religieux. Cela ne paraît plus surprenant si l'on se rappelle que, jusqu'à la révolution industrielle, la société humaine s'est définie par le rapport aux forces transcendantes, les rites religieux (culte des ancêtres, toute forme de divination, de croyance, soit-elle mono- ou polythéiste) étant l'élément coagulant dans la constitution de la tradition. C'est la fumée des sacrifices d'hier qui préfigure le

demain et assure la continuité de la communauté humaine. En traçant, bien sûr de manière simplificatrice, le profil de ce que nous allons nommer «une société religieuse», on peut constater que les rapports sociaux, de même que le développement intérieur de l'individu, sont gouvernés par la notion du salut personnel et collectif, impliquant souvent l'idée de la récompense dans l'au-delà, et par l'impératif d'une existence vécue en accord avec les lois divines. Par contre, la société pragmatique moderne (qui émerge à la suite de l'explosion technologique) se définit par l'idée d'une récompense immédiate, ante mortem, les lois divines étant remplacées par des impératifs éthiques qui visent à la réalisation du bien collectif, assuré par la prospérité matérielle de chaque individu. La quête du Graal ou du Satori n'est plus autre que la quête du profit rapide, le premier commandement de la bible virtuelle des „gold diggers“ de l'Ouest américain. Le but suprême qui visait l'atteinte de la félicité paradisiaque ou la réintégration dans l'harmonie universelle a été remplacé par l'obsession du bonheur immédiat, la réalisation de tous les désirs et de tous les rêves dans le hic et nunc, une sorte d'hédonisme démocratisé, devenu dictatorial par son accessibilité même. On pourrait employer, pour mieux figurer le système d'oppositions que nous sommes en train d'explicitier, la figure mathématique des axes horizontale et verticale. Ainsi l'évolution de l'individu dans la société de type religieux pourrait être représentée sur l'axe verticale (un trajet biunivoque entre l'instance transcendante et les arcanes du soi dans la quête de l'achèvement spirituel), tandis que le développement individuel dans la société de type pragmatique s'inscrirait sur l'axe horizontale (un trajet linéaire visant l'accumulation de possessions matérielles censées lui apporter un salut provisoire, sous un ciel dévoré par le vide). De nos jours, les états islamiques nous semblent incarner le premier modèle, tandis que l'Europe et l'Amérique du Nord sont les représentantes du second modèle (pour ce qui est de l'Europe, le tournant a été marqué par l'émergence du protestantisme, l'artisan de la soi-disant synthèse entre civitas coeli et civitas terrena – évidemment la dernière a fini par se substituer complètement à l'autre). Il y a d'autres nations qui sont en train de modifier leur statut en s'efforçant de passer du modèle religieux au modèle pragmatique (l'Inde). C'est dans une oscillation entre les deux que se trouverait pris le Japon moderne, un paradoxe qui donnerait lieu à un vacillement identitaire.

Peut-on cependant parler encore d'oscillation au moment où les deux hypostases éthico-ontologiques que nous avons définies plus haut nous semblent être, dans le cas du Japon, vides de contenu (ce qui les rend également, du même coup, non opératoires d'un point de vue épistémique) ? Nous allons nous expliquer dans ce qui suit. Actuellement le Japon a perdu son caractère religieux (qui, à vrai dire, n'avait jamais été trop prononcé), tiré d'une osmose entre le shintoïsme animiste et le bouddhisme zen contemplatif. Continuant d'aller dans les autels shinto et les temples bouddhistes par seule imitation d'une tradition dont le véritable sens lui échappe complètement, le Japonais d'aujourd'hui, questionné sur la motivation de ses actes, se déclare lui-

même «irreligieux». Pourtant, il aime fêter les noces dans la tradition shinto, devant un autel aménagé souvent – et maintenant l'on se trouve déjà en pleine frénésie des simulacres – dans une église chrétienne pour que la jeune épouse puisse passer immédiatement du kimono cérémonial à la robe de mariée «à l'occidentale» (un rêve entretenu par les productions hollywoodiennes qui jouissent ici d'une popularité extraordinaire).

Cet état de choses (qui, excepté les extravagances locales, pourrait rappeler l'athéisme ou tout au plus l'agnosticisme de l'Europe occidentale ou des Etats-Unis), ainsi que le miracle économique qui a transformé le Japon en l'un des pays les plus prospères du monde pourraient donner à croire que le Japon s'est récemment inscrit sur la voie du modèle pragmatique. A nos yeux, rien de plus faux. Empruntant les mécanismes de l'économie capitaliste, les Japonais ont failli embrasser le noyau doctrinal de l'individualisme de facture hédoniste qui définit la Weltanschauung de l'homme pragmatique. Le Japonais est incapable de réellement jouir de sa prospérité matérielle car il se sacrifie toujours dans l'intérêt de la collectivité (firme, entreprise) dans laquelle il est intégré. L'idée-même de jouissance est, aux yeux des Japonais, un concept suspect, qui entre en contradiction avec un modus vivendi dans lequel le travail au service de la communauté est un but en soi et non pas un moyen (comme en Occident). Au lieu de développer des modalités censées rendre le travail plus efficace afin de pouvoir se dédier, dans le loisir ainsi prolongé, aux intérêts personnels, le Japonais préfère inventer des prétextes pour passer le plus de temps possible dans la sphère publique et non dans la sphère privée.

Ainsi les deux options entre lesquelles le Japon paraît à première vue tiraillé se révèlent-elles au fait comme une dyade de simulacres, des formes sans contenu. Pris dans les carcans de ces fantoches, les Japonais, privées d'une option réelle, ne peuvent que penduler à l'infini dans un espace vide qui leur refuse la possibilité d'une vraie construction identitaire. C'est peut-être à partir de là que l'on devrait entamer l'interrogation sur les causes de la montée alarmante du nombre de suicides au Japon, et non pas se réfugier derrière des explications accusant uniquement la période de récession économique.

Et pourtant, aucune société humaine ne peut survivre comme telle dans l'absence de certaines identifications (idéologiques, ontologiques etc.) qui modulent en profondeur le profil mentalitaire de ses membres. A quelles ressources les Japonais font-ils appel pour essayer de remplir le vide dont ils ne parviennent cependant jamais à éluder la sourde menace?

Tout d'abord, en vertu de ce que l'on pourrait appeler une forma mentis du grégarisme, chaque individu fonctionne comme une pièce dans un engrenage social fortement hiérarchisé, dont l'unique but est de remplir son devoir en vue du bien être de l'organisme collectif. Il s'en suit que les rythmes qui modulent l'existence de l'individu ne naissent pas à la suite d'une tentative de s'intégrer dans les rythmes supérieurs des dieux ou du cosmos (comme dans la société

religieuse), tout comme ils ne sont pas déterminés par les besoins individuels et par l'afflux et le reflux de leur satisfaction (comme dans la société de type pragmatique). Par contre, c'est le regard collectif qui dicte le comportement. Il est investi, au Japon, d'un pouvoir absolu: ce n'est pas le péché, ce n'est pas la culpabilité par rapport à la justice humaine, c'est la honte d'avoir échoué face aux exigences de ce regard collectif qui constitue le summum malum pour un Japonais.

Il existe de plus, selon nous, un type particulier de configuration psychique qui caractérise ce que l'on pourrait nommer «l'imaginaire nippon». Sans entamer une analyse détaillée qui devrait recourir aux acquis des théories modernes de l'imaginaire, nous allons essayer d'esquisser deux figures archétypales principales de ce type d'imaginaire.

Ainsi, la première figure qui s'impose à nos yeux est constituée par l'archétype de la Persona. Déjà le théâtre Nô véhicule le masque comme tampon entre le monde intérieur et le monde extérieur. Comme Persona est en tout premier lieu un archétype social, il montre clairement que la seule façon dont les Japonais semblent être capables de concevoir et de réaliser l'intégration sociale est au prix du renoncement douloureux à l'expression de leur voix intérieure. L'avantage de ce comportement réside toutefois dans la fonction de protection qu'il remplit pour l'individu: l'espace intérieur rendu inaccessible par le masque porte les marques de cette déchirure tout en offrant la possibilité du refuge et donc de la sauvegarde. Même si cet archétype est, selon Jung, une forme de portée universelle, il nous paraît particulièrement bien représenté dans le cas des Japonais, obsédés par les idées d'apparence et de dissimulation. La figure de l'hortus conclusus – qui ne pouvait pas ne pas marquer l'imaginaire d'un peuple confiné et isolé pendant des siècles entre les bords d'une île – vient elle aussi renforcer la symbolique de la Persona. L'imaginaire japonais opère avec une délimitation sévère entre le dedans et le dehors : la sphère de l'intimité (engendrée tout d'abord par le masque, puis par la frontière de la propre famille, du cercle des amis, enfin de la firme qui embauche son personnel pour toute la vie) et la sphère de l'Autre sont complètement séparées, sinon opposées. Ce partage imaginaire de l'espace des relations inter-humaines se reflète d'ailleurs dans la structure morpho-syntaxique et dans le vocabulaire de la langue japonaise.

Bien sûr, cette configuration de l'imaginaire nippon n'est pas seulement un trait du Japon actuel. Cependant, ces figures archétypales qui avaient autrefois contribué à in-former le profil psychologique, culturel et social du Japon, à déterminer un certain type de croyance religieuse et à coaguler une tradition qui, en tant que telle, se nourrissait de sa propre substance chronologique, sont devenues maintenant des valeurs en soi. Une fois pulvérisée la conscience identitaire, elles sont restées, à côté du réflexe de se réfugier dans le corps collectif, les seuls repères d'une existence dépourvue de fondements transcendants et incapable, en même temps, de se sauver

par l'affirmation des valeurs individualistes. Suspendus entre le temple devenu musée et le jardin d'Epicure aux portes toujours fermées, le désarroi des innombrables augmente de jour en jour.