

POUR UNE MEILLEURE COMPREHENSION DE L'ÂME JAPONAISE (PREMIERE PARTIE)

Jean-Claude Jugon *

Cet article tente de mettre en lumière certaines particularités culturelles de la psyché japonaise à partir de la typologie psychologique définie par Carl-Gustav Jung. Elle décrit l'organisation générale de la psyché humaine, à savoir les deux dimensions que sont l'introversion (libido dévolue au sujet) et l'extraversion (libido dévolue à l'objet) ainsi que les quatre fonctions psychologiques : la sensation et le sentiment, l'intuition et la pensée. Son application à l'âme japonaise nous amène, à partir d'exemples, à différentes conclusions. Globalement, l'attitude de base des Japonais à l'égard de la vie est nettement orientée vers l'extraversion et l'objet, au détriment de l'introversion et du sujet, comme le montre la valorisation de la dimension spatiale dans la culture nippone. Cependant, comme la psyché humaine essaie de maintenir sa propre homéostasie, cette attitude intérieure plutôt extravertie est compensée par des comportements extérieurs plutôt introvertis, en particulier au niveau des relations humaines. En raison de l'extraversion de la psyché nippone, l'intuition et la pensée (fonctions distales liées au temps, passé-futur) restent assez peu différenciées sur le plan du sujet tandis que la sensation et le sentiment (fonctions proximales en rapport avec l'espace et l'environnement présent), au contraire, sont beaucoup mieux individualisés.

For a better understanding of the Japanese soul (first part)

This paper tries to bring to light some cultural features of the Japanese psyche from the standpoint of the psychological typology defined by Carl-Gustav Jung. It describes the general organization of the human psyche, it means the two dimensions that are introversion (libido devoted to the subject) and extraversion (libido devoted to the object) as well as the four psychological functions: sensation and feeling, intuition and thinking. Its application to the Japanese psyche, through examples, leads us to various conclusions. Globally, the inner attitude of the Japanese towards life is clearly oriented to extraversion and objects, to the detriment of introversion and subject, as the valorization of space dimension in Japanese culture shows us. However, because the human psyche always tries to keep its own homeostasis, this more extraverted inner attitude is compensated by more introverted outside behaviors, especially at the level of human relations. Because of the extraversion of the Japanese psyche, intuition and thought (distal functions link to the time, past-future) stay relatively less differentiated at the level

of the subject while sensation and feeling (proximate functions related to the space and present environment) are much more individualized.

日本人の心をよりよく理解するために（第一部）

この論文は C.-G. JUNG が定義した精神類型の観点から、日本人の心のいくつかの文化的特徴を明らかにしようとするものである。ユングの類型論は、人間の心が一般にどのように構成されているかを記述している。つまり、いわゆる内向性（主体に向けられたリビドー）と外向性（対象に向けられたリビドー）という二つの精神次元と、感覚と感情、直観と思考という四つの精神機能である。ユングの類型論を日本人の心に応用し、事例を考察すると、いくつかの結論に達する。全体的に、日本の文化が空間的次元を重視していることに見られるように、人生に対する日本人の基本的な精神態度は明らかに、内向性と主体を犠牲にした、外向的で対象志向的なものである。しかし、人間の心は自分のオメオスタシス（恒常性、自律的内部平衡）を保とうとするので、比較的外向的なこの内面の態度は、特に人間関係の面で、どちらかといえば内向的な外的行動によって補正されることになる。日本人の心が外向的であるため、直観と思考（時間に関わる遠隔的精神機能、過去と未来）は主体においてあまり個別化されていないが、感覚と感情（空間と現在の環境に関わる近接的精神機能）はかなり個別化されている。

Introduction¹

À l'encontre d'autres disciplines médicales, le psychologue ne dispose d'aucune batterie d'examens fiables (radio, IRM, etc.) pour examiner l'âme humaine et poser son diagnostic. Il doit s'en remettre à lui-même, c'est-à-dire à son propre type psychologique, forcément limité, pour se livrer au moyen de l'introspection à une sorte d'expertise de ce qui pourrait constituer la vie intérieure. Qu'il lui arrive de s'égarer dans cette entreprise, on le comprend aisément. Or, le présent essai concerne la singularité de l'âme japonaise et n'est concevable qu'en avançant un certain nombre d'observations, de réflexions et de commentaires, tantôt flatteurs, tantôt critiques. Aussi impartial puisse-t-il se vouloir, il péchera forcément par manque d'objectivité, en raison même des risques de péjoration inhérents à tout jugement de valeur. J'ai parfaitement conscience de ce danger mais, hélas, la loi du genre impose ces contraintes à quiconque veut se livrer à un tel exercice. J'en demande pardon aux Japonais et réclame dès à présent leur indulgence pour cette bravade. Les remarques et conclusions énoncées ici n'ont de toute façon aucun caractère définitif, même si elles décrivent des dominantes tempéramentales plus ou moins avérées. Cet article est le fruit d'une réflexion personnelle engagée depuis un certain nombre d'années sur le thème de

l'anima nipponica à partir de la typologie de Carl-Gustav Jung. Comme il apparaîtra dans le texte, je me suis démarqué à tous égards des traités de la japonitude qui fleurissent dans l'archipel puisqu'il s'agit d'une étude circonstanciée des grandes orientations psychologiques et des traits de caractère propres aux Japonais, tels qu'ils ressortent dans leur culture et leur style de vie.

Beaucoup d'auteurs occidentaux se sont risqués à comprendre l'âme japonaise, avec des fortunes diverses, il faut bien l'avouer. Grosso modo, on trouve d'un côté les spécialistes (peu nombreux, mais ils font autorité) qui souvent abondent dans le sens des interprétations culturelles fournies par les intellectuels nippons sur le caractère national de l'archipel. Puis viennent les autres : groupe pléthorique fermement décidé à démystifier cette japonitude en apparence indéchiffrable. On perçoit nettement dans leurs écrits un agacement revanchard pour dénoncer ce qu'ils pensent être une entourloupe. Avec en filigrane cette interrogation : dans toutes leurs explications pour se définir eux-mêmes, les Japonais ne seraient-ils pas au fond de mauvaise foi compte tenu de l'argumentaire assez peu rationnel dont ils font preuve ? Or, dans un cas comme dans l'autre, il y a maldonne, car la question fondamentale soulevée par une telle entreprise n'est pas du tout le caractère national nippon, soi-disant déroutant (même pour les intéressés), mais bien plutôt le point de vue psychologique adopté pour l'expliquer. Or, la description de l'appareil mental selon C.-G. Jung paraît en mesure d'apporter un éclairage singulièrement inédit quant à l'« énigme » de l'âme japonaise.

La psychologie analytique de Carl-Gustav Jung

1. Introversion et extraversion.

Suite à sa rupture avec Freud (vers 1913), Jung comprend que les dissidences au sein du mouvement psychanalytique sont dues surtout à des différences de caractère. La lecture des principaux philosophes et son expérience clinique de psychiatre lui avaient déjà enseigné cette vérité. Il cherche donc à concevoir une typologie psychologique qui intègre la notion d'inconscient, récente découverte de la psychanalyse. Il fera part du résultat de ses investigations dans son ouvrage *Types psychologiques*². Il finit par décrire deux dimensions au sein de l'appareil mental, l'introversion et l'extraversion, qui fonctionnent comme des attracteurs orientant la libido, soit vers l'intérieur dans un rapport au sujet, soit vers l'extérieur dans une relation à l'objet. Elles ne s'opposent que pour mieux se compléter et se compenser l'une l'autre, dans une sorte d'ajustement réciproque qui maintient entre les deux pôles un certain équilibre (et non pas un équilibre certain). L'introversion et l'extraversion structurent la psyché au niveau abyssal et s'expriment sous la forme de deux attitudes de base, présentes chez tous les êtres humains mais différenciées à des degrés divers. Selon le sexe, l'âge, la culture, la famille, le milieu social, l'époque ou l'équation personnelle (génotype et phénotype), l'attitude psychologique prédominante

d'une personne peut considérablement varier. Les qualités intrinsèques de chaque dimension déterminent une vision du monde et un style de vie particulier tandis que l'attitude opposée, moins bien différenciée, cherche à partir de l'inconscient à en compenser les excès pour réguler le fonctionnement global de la psyché. L'attitude intérieure de base se fonde sur l'une ou l'autre de ces dimensions. Il s'agit d'un *choix inconscient* à partir d'un donné ancré dans le biologique et le génétique. Telle personne s'oriente plus naturellement vers l'objet, telle autre plus spontanément vers le sujet, pour des raisons adaptatives correspondant en principe à la tendance qui est *plutôt* la sienne à la naissance³. Néanmoins, l'attitude de base n'est que *préférentielle*, jamais absolue. Il est rigoureusement impossible d'ignorer l'autre dimension. Ce serait comme courir à cloche-pied. Autrement dit, la dimension moins bien individualisée sur le plan conscient continue d'exister dans l'inconscient où elle œuvre de façon compensatoire pour rééquilibrer les rapports de forces entre les différentes instances psychiques ainsi que leur parité énergétique. Normalement, l'extraversion et l'introversion coexistent en de justes proportions (la prédisposition naturelle perdure), ce qui confère à la psyché son eurythmie.

Jung distingue l'attitude réactionnelle de l'inconscient qui cherche secrètement à pondérer celle du conscient au moyen de la *compensation*. Ce mécanisme agit comme celui de la rétroaction par une action régulatrice de sens inverse. Concret ou abstrait, les deux processus relèvent sans doute d'un même isomorphisme fonctionnel : la compensation est indispensable à l'équilibre de la psyché de même que le feed-back l'est à celui du biologique. Sur le modèle de l'homéostasie physiologique, on peut proposer d'appeler *homéostasie psychique* cet équilibre basé sur l'action en retour. Au niveau abyssal, le corps et la psyché sont vraisemblablement structurés sur un même modèle, celui d'une bipolarité connivente et interactive. On n'a aucune raison de penser le contraire puisque les mondes physique et chimique sont aussi organisés sur un modèle dipodique. C'est pourquoi les concepts junguiens d'introversion et d'extraversion semblent pertinents (cliniquement et épistémologiquement), sauf à en avoir une vision réductrice ou péjorative. Tous les fins ajustements dont la psyché est capable sont dus en fait à ses facultés cybernétiques qui la rétrocontrôlent automatiquement et en permanence, comme les systèmes du cerveau. L'isomorphisme des procédés neurologiques et psychologiques est ici une nouvelle fois manifeste. C'est pourquoi, plus l'attitude consciente devient unilatérale, plus celle de l'inconscient l'antagonise, la déstabilise, la prend à contrepied et peut finir par l'inverser en son contraire, dans le but de maintenir à tout prix un équilibre vivable entre les attracteurs opposés. En ce cas, la compensation a dérapé. Elle est allée trop loin. Jung parle alors d'enantiodromie, terme emprunté à Héraclite signifiant « course en sens contraire ».

Comme l'extraversion et l'introversion axent l'ensemble de la psyché, chaque dimension irradie tout ce qu'elle perçoit de l'extérieur et de l'intérieur, orientant la libido à sa manière, selon

ses propres lignes de force. Chacune attire forcément dans son sillage des éléments, des facteurs, des principes, des notions, des concepts, des états psychiques, des émois affectifs et des images inconscientes qui lui sont symboliquement et morphologiquement corrélés. Les propriétés de chacune sont antinomiques et complémentaires à celles de l'autre (cela permet de ne pas les confondre) et ne peuvent absolument pas permuter. Hélas, comme elles s'entrérégulent, il est difficile de savoir à quelle dimension attribuer cesdites propriétés. En effet, les qualités de la dimension infériorisée reviennent souvent en catimini investir celles de la dimension dominante pour s'y maquiller et les controuver. La compensation opérée par l'inconscient pour maintenir l'équilibre psychique abuse aisément l'entendement sur la vraie nature de ces propriétés en les lui faisant intervertir car le retour du refoulé de la dimension opposée provoque des interpolations caricaturales. Des vessies passent alors pour des lanternes. Jung lui-même le déplore : *la psyché humaine est d'une monstrueuse duplicité. Dans chaque cas d'espèce il faut se demander si une attitude ou un prétendu habitus est intrinsèque et authentique ou si d'aventure il ne serait pas la compensation de son contraire* [20]. Une extraversion consciente sera peu contrebalancée par son inverse dans l'inconscient si elle est adaptée. Si en revanche elle prend un tour excessif ou jure avec la nature profonde de la personne, l'inconscient développera le contretype de cette attitude, à savoir une introversion, mais dans un registre fruste, non différencié, qui va obliger le sujet à des comportements caricaturaux et pathologiques. Il devient alors un *faux* introverti : timide, renfermé, passif, nerveux, sensitif. Ces symptômes sont maladifs et ne représentent pas l'introversion authentique, centrée sur le sujet, la conscience de soi et la confiance en soi. Le langage commun a retenu une fausse introversion et une fausse extraversion qui ne correspondent nullement à l'essentialité de chaque dimension. Seuls ont été saisis les comportements outranciers, soit dans un sens franchement péjoratif (introverti), soit dans un sens grandement mélioratif (extraverti). Lorsqu'une dimension domine trop exclusivement le conscient, frustrant l'autre de vie et d'expression, celle-ci tente de la corriger en revenant s'exprimer en elle mais de façon primitive (puisqu'elle n'est pas assez différenciée). Elle développe une contreposition pour contrebalancer l'attitude consciente, exerçant des poussées correctrices par le biais de rêves et de symptômes pour faire entendre son droit de reconnaissance et satisfaire ses revendications, au risque de déstabiliser le fonctionnement d'ensemble de la psyché (registre névrotique), voire de le pervertir complètement (registre psychotique) en s'emparant du monopole de la vie diurne. Ainsi en va-t-il de la psychose dite bipolaire (manico-dépressive) dont les tableaux cliniques en miroir rendent compte du retournement dipodique de la psyché, jusque dans ses fondements physiologiques. Toutes ces explications ont été visualisées jadis par les Chinois dans le *taïjítú* (太极图) et longuement développées dans le *Yi Jing*. On peut d'ailleurs assimiler le yang blanc à l'introversion et le yin noir à l'extraversion pour se faire une idée de la configuration de l'

inconscient abyssal et de la structure de la psyché d'après C.-G. Jung. Selon la nature de chaque attracteur, on peut résumer les propriétés intrinsèques de l'introversion et de l'extraversion afin de ne pas tout confondre, en particulier le sens dans lequel elles attirent ou repoussent la libido, leurs valeurs de référence, leur manière d'être, leur influence sur la réalité, leurs états ou leurs attributs. À titre indicatif, le tableau suivant regroupe en mots-clés certaines thématiques structurellement liées aux attracteurs qui orientent la psyché humaine et déterminent, dans des proportions variables, un certain style de vie et une conception générale du monde. Entre ces deux attracteurs, il y aura toujours une différence de potentiel, source d'énergie psychique. Les propriétés proposées dans ce tableau étant idéales, on ne les voit jamais œuvrer seules et à l'état pur dans la réalité car l'absoluité de chaque dimension serait invivable si son opposée n'existait pas pour la relativiser. *Cela dit, le lecteur est invité à les mémoriser dès maintenant et même à y revenir pour bien comprendre la suite de l'exposé.*

Tab. 1 : Quelques propriétés relevant de l'introversion et de l'extraversion (liste non exhaustive)

INTROVERSION	EXTRAVERSION
Référence à la Transcendance (Esprit et intention)	Référence à l'Immanence (Âme et matière)
Référence à l'Imago du père (essence)	Référence à l'Imago de la mère (existence)
Temps-axe vertical (passé-futur)-diachronie	Espace-axe horizontal (présent)-synchronie
Temps vectoriel impermanent (vecteur-direction)	Temps cyclique permanent (orbitation-phases)
Profondeur et hauteur/intensité et durée	Étendue et surface/extensité et instantanéité
Pouvoir fécondant (impulsion, <i>sens</i> et finalité)	Pouvoir générant (essor, <i>structure</i> et causalité)
Force centripète (contraction lévogyre)	Force centrifuge (dilatation dextrogyre)
Action et excitation (activation et changement)	Réaction et modération (fixation et inertie)
Abstraction/individuation (singularité <i>cohérente</i>)	Concrétude/généralisation (holisme <i>synchrétique</i>)
Identité : sujet-subjectivité-égocentrisme	Altérité : objet-objectivité-allocentrisme
Originalité/différence (puissance/ <i>aura</i> du sujet)	Consensualité/mêmeté (importance/ <i>mana</i> de l'objet)
Pulsions de vie : sadisme	Pulsion de mort : masochisme
Principe de plaisir : désir et jouissance	Principe de réalité : besoin et manque
Oralité : introjection de l'objet (ex. : manie)	Analité : identification à l'objet (ex. : mélancolie)
Qualité (unicité-inclusion-intégration-œcuménisme)	Quantité (pluralité-séparation-différence-localisme)
Sphère du privé (ipséité et intimité)	Sphère du public (neutralité et impersonnalité)
Autrui est mon prochain (intranéité/solipsisme)	L'autre est un semblable (extranéité/grégarisme)
Destinée individuelle (quête vers l'heuristique)	Destin collectif (sujétion aux algorithmes)
Éthique personnelle (vérité et principes)	Morale collective (esthétisme et étiquette)
Résistance active (logique du sujet)/prédestination	Résistance passive (logique de l'objet)/fatalisme
Monothéisme (<i>révélation</i> irréversible/Résurrection)	Polythéisme (<i>révolution</i> réversible/Renaissance)
Société en classes/castes (élitisme et révolte)	Société en clans/factions (égalitarisme et vendetta)
Rapports sociaux devant la loi (droit écrit)	Rapports sociaux de bon aloi (droit coutumier)
Racisme : le bouc émissaire (purifier-éradiquer)	Ségrégation : la brebis galeuse (bannir-ostraciser)
Universalité et précision (clarté des signes connotatifs)	Tautologie et redondance (foison des signes dénotatifs)
Contenu-signifié-fond (l'esprit devance la lettre)	Contenant-signifiant-forme (l'esprit suit la lettre)
Analyse (penchant au sectarisme baroque)	Synthèse (penchant au syncrétisme normatif)
Poids de la dignité humaine (noblesse oblige)	Poids de la dignité sociale (réputation oblige)

Il faut noter dès à présent dans ce tableau l'association du temps à l'introversion et de l'espace

à l'extraversion. Le temps et l'espace fondent l'univers depuis son apparition et, à ce titre, on est en droit de penser qu'ils structurent aussi la psyché humaine dans son ensemble. Or, le rapport au temps et à l'espace risque de varier grandement en fonction des cultures selon que l'introversion ou l'extraversion aura été privilégiée. Le temps est une donnée éminemment subjective parce que sa perception par l'être ne peut se faire que dans une certaine durée. La durée, c'est comme une suite de points présents qui naîtraient du passé pour s'évanouir dans le futur en *maintenant* pour un temps une relative permanence, une certaine stabilité, au travers d'un temps apparent. Mais du temps « en soi », nous ne pouvons rien connaître *in fine*. Cependant, l'être humain est capable d'inférer son action, du moins dans certaines limites, soit par déduction en étudiant les traces laissées par son écoulement passé (grâce au prisme de la pensée), soit par induction en prospectant son possible devenir (grâce aux éclairs de l'intuition). L'hindouisme affirme que Shiva, le dieu du temps, précède Shakti, l'espace, et qu'il a besoin d'elle pour s'incarner. Shiva féconde sa parèdre Shakti qui dès lors danse par amour pour lui, créant ainsi le monde à partir de sa vulve. Cette danse du monde (où d'aucuns voient le fondement de l'illusion) met donc en branle l'*écoulement du temps* dans son opposé, l'espace, qui se charge de concrétiser son action virtuelle en organisant et complexifiant les constituants de la matière. À mesure du temps, l'espace donne naissance à une *structure* de moins en moins chaotique qui se maintient dans une certaine permanence : *c'est cela la durée*. Le temps virtuel s'est matérialisé en un temps réel, assez stable tant que la structure demeure égale à elle-même. Mais ce temps « manifesté » au sein de l'espace par la structure n'est que relatif (relativité einsteinienne), car soumis aux conditions de celle-ci. Outre cette particularité fondamentale, il est assujéti aux propriétés de la spatialité (comme la courbure) auxquelles il se plie en des cycles. Un cycle est une période de temps qui revient avec une grande fixité, non absolue cependant. Ce sont le jour et la nuit, les saisons, les cycles solaire et lunaire, les cycles physiologiques, etc. *L'espace manifeste donc le temps par des révolutions, ce qui permet d'établir une chronologie*. En réalité, l'orbitation du temps par l'espace ne décrit pas une boucle parfaite se mordant la queue mais une spirale. Car l'espace est soumis à la flèche du *temps virtuel* (celui de Shiva) qui continue de le féconder. Ceci occasionne des *moments de rupture* dans la stabilité de la structure qui manifeste alors quelque chose de nouveau : c'est la *révélation du temps dans la révolution de l'espace*⁴. La propriété fondamentale du temps c'est donc l'*impermanence* car il fait advenir la nouveauté en déséquilibrant l'homogénéité de la structure par une brisure de symétrie. La structure doit en retour intégrer ce nouvel élément en son sein pour retrouver une autre homogénéité, une autre stabilité. D'équilibres en ruptures, on progresse vers une organisation spatiale de plus en plus complexe qui matérialise la virtualité du temps. Il y a donc une avancée de celui-ci vers un devenir : c'est le *sens*. Ce sens n'est pas donné a priori ; il reste à découvrir et dans la psyché humaine c'est l'aventure du moi et de la conscience (qui est aussi conscience

de soi). Il ressort de ces explications que le temps est en rapport avec l'introversion, le sujet, la verticalité, la profondeur tandis que l'espace renvoie à l'extraversion, l'objet, l'horizontalité, la surface (cf. notre tab. 1). On ne peut échapper à ces références car elles fondent notre structure psycho-physique. L'étude transculturelle du temps et de l'espace est donc nécessaire pour saisir les rapports d'un peuple à l'introversion et à l'extraversion. C'est ce que nous tenterons à propos du Japon pour voir quelle dimension fut privilégiée.

On pourrait trouver encore bien d'autres propriétés aux deux attracteurs de la libido qui configurent l'inconscient et orientent la psyché humaine. Les contraires ne pouvant que s'exclurent entre eux ou se rejoindre par la bande, les particularités de chacun ont une absoluité tout à fait invivable. C'est pourquoi on les rencontre combinés selon diverses proportions qui préservent un juste milieu et reflètent leur *résultante*. Ce résultat donne une orientation, une *tendance*, une pente générale vers laquelle la libido se déverse pour investir tantôt plutôt l'objet, tantôt plutôt le sujet. Pour être plus précis, il faudrait compléter les propriétés du tableau par une colonne centrale qui l'accorde avec les faits quotidiens car les références à gauche sont toujours contrebalancées par celles de droite. Une transcendance hors immanence, un temps hors espace, un pouvoir de fécondation sans pouvoir de génération ou une oralité sans analité sont impossibles à envisager dans la structure de notre monde. C'est l'union chiasmatique des deux qui assure le maintien de la vie. Ainsi, le temps vectoriel s'insème dans le temps cyclique d'où résulte le temps hélicoïdal, celui de notre existence. Nombre de cultures l'ont figuré sous la forme d'une hélice ou d'un serpent enroulé sur un axe. Chaque jour que Dieu fait paraît recouvrir les mêmes choses et chaque saison répéter les mêmes cycles mais, en réalité, le temps vectoriel résurge sourdement en eux pour produire du sens via l'entropie et la mort. L'imgo du père (introversion) et celle de la mère (extraversion) ne sauraient être séparées non plus. L'une vient-elle à manquer, l'autre perd sa raison d'être. La force centripète lévogyre, dirigée vers la profondeur et la concentration, féconde la vie mais pour générer l'existence elle nécessite son opposée, la force centrifuge dextrogyre, tournée vers la superficie et la dispersion. Le bien-fondé des propriétés relevant d'une dimension ne se justifie donc qu'à l'aune des qualités inverses.

Toutes ces caractéristiques ne valent qu'au niveau abyssal de l'inconscient et doivent être renversées au plan conscient car dans le passage de l'un à l'autre il existe une *interpolation du sexe biologique au sexe psychologique*. En effet, la mise en relief du conscient, à mesure de son développement psychogénétique, est le résultat d'un démoulage effectué à partir de l'inconscient dont la forme en creux lui sert de matrice. Le conscient convexe prenant forme dans la structure concave de l'inconscient se voit obligé d'opérer un retournement croisé des dimensions, relativisant par cette transition chiasmatique l'absoluité abyssale de chacune d'elles. Il prend donc le contre-pied du genre naturel inconscient sur lequel les Imagos père/mère se fondent. Il s'

ensuit que sur le plan conscient qui régit en grande partie la vie quotidienne, *l'homme est plutôt extraverti et la femme plutôt introvertie*, ceci en toute généralité. L'homme aime agir sur le monde extérieur en tablant sur les objets concrets. Il est moins enclin à s'occuper de sa vie intérieure ou à priser sa subjectivité. Il a souvent un bon rapport à l'espace comme en témoigne son sens de l'orientation. Les propriétés qui relèvent de l'introversion et de l'Imago du père constituant son sexe génétique profond ne disparaissent pas pour autant mais le mâle ne les retrouvera qu'avec l'âge qui d'homme le fera père, biologique d'abord pour devenir ensuite spirituel, chargé de rendre compte de son expérience aux générations futures au travers d'œuvres culturelles. De son côté, la femme plutôt introvertie table plus facilement sur la compréhension de sa vie intérieure et sa confiance personnelle pour se présenter aux yeux des autres et aux siens propres comme l'objet le plus fascinant au monde, admiré et désiré de tous (des hommes mais aussi des rivales). Plus sa tendance au sujet sera forte, moins elle s'occupera de la réalité extérieure, des contingences et de l'intendance, laissées aux soins du mâle. En revanche, elle a souvent un bon rapport au temps comme en témoigne sa mémoire des faits et paroles passés liés à l'intimité. Les propriétés qui relèvent de l'extraversion et de l'Imago de la mère constituant son sexe génétique profond ne disparaissent pas pour autant car, prosaïquement parlant, son besoin de séduction féminine avait surtout pour dessein de la rendre mère, son extraversion biologique lui revenant de ce fait par la concrétude de l'enfantement. L'âge venant, elle aussi retrouvera les valeurs de l'Imago maternelle qui la constitue en profondeur, souhaitant conserver et valoriser l'héritage spirituel des pères et les legs des ancêtres pour les transmettre aux générations futures. Ces remarques montrent à l'envi la difficulté où l'on se trouve de caractériser correctement les dimensions en raison de leur connivente duplicité. Il faut d'abord apprécier l'absoluité de chacune afin de saisir comment leurs propriétés peuvent s'équilibrer, se compenser ou se retourner caricaturalement en leurs contraires.

2. Attitude et comportement. L'attitude de base (introvertie ou extravertie) d'une personne ne peut être que *préférentielle*. L'autre dimension, moins bien individualisée sur le plan conscient, continue néanmoins d'exister dans l'inconscient où elle œuvre de manière *compensatoire* afin de maintenir l'équilibre de la psyché. De cette constatation, il découle un fait capital qu'il faut bien comprendre : *le comportement extérieur d'un individu tend à prendre le contrepied de son attitude intérieure de base afin de rétablir l'eurythmie (l'homéostasie) de la psyché*. On peut donner une image physique de ce phénomène psychique : l'attitude intérieure correspond à la station debout, à une posture du corps, tandis que le comportement renvoie au moment où s'opère une inversion de moitié de la posture dans la marche, lorsqu'un pied avance en l'air (le comportement) tandis que l'autre reste référencé à la station debout (l'attitude) qui supporte le sujet afin qu'il ne tombe pas. Ce pied en l'air prend donc le *contrepied* de la station debout (posture opposée à la marche). Il s'ensuit une *suite ininterrompue de compensations*

entre l'attitude (station debout) et le comportement (le pied en l'air) qui aboutit à un résultat : la *conduite* (autrement dit la marche souple). Or, plus la posture intérieure se révèle unilatérale, plus le comportement extérieur en devient la caricature inversée, dans une imposture de la posture, aboutissant à la marche saccadée du robot, car la compensation agit alors sans aucune finesse. Cela dit, la compensation est avant tout un mécanisme naturel, nécessaire à la bonne santé psychique. Chacun peut l'expérimenter quotidiennement. Après un effort intellectuel intense par exemple on a besoin de se changer les idées ou de faire la fête, tandis qu'une inactivité physique prolongée incite à se remuer les guiboles. Très affairé, l'extraverti voudra parfois vivre pleinement son temps que d'autres lui dévorent et qu'il maîtrise mal compte tenu de son type. Pour se retrouver, il fera une retraite dans un monastère, contrebalançant ainsi sa tendance à l'activisme. Il s'appuie alors sur l'introversion qu'il néglige d'habitude. Moins dépensier en énergie et sans doute plus casanier, l'introverti décidera un beau matin qu'il doit voyager. Il réduit les effets d'une solitude devenue pesante et se lance à l'aventure dans un espace ouvert et inconnu, souvent sans préparation compte tenu lui aussi de son type. Il retrouve alors spontanément son extraversion en voyant des gens et du pays. Dans les deux cas, la compensation opère un rétablissement de la tendance moins différenciée en incitant la personne à se comporter à l'inverse de sa disposition naturelle afin d'expérimenter la dimension négligée. Pour le premier ce sera le temps et le sujet, pour le second l'espace et l'objet. Or, chacun de nous est tantôt l'un tantôt l'autre, ces deux tendances orientant toute la psyché (le type préférentiel perdurant). La compensation agit donc comme une *souape de sécurité* entre deux vases communicants où quand l'un se remplit, l'autre se vide (et vice versa), permettant de garder une pression constante entre des systèmes opposés.

Tout être possède en lui les deux types avec toutefois une prévalence pour l'un ou l'autre, déterminant le sens préférentiel de la libido à s'écouler plutôt vers l'objet ou le sujet. Il s'ensuit que dans la psyché d'une personne normale l'*attitude du moment*, celle qui porte le jugement et motive la décision à un instant précis, peut se modifier grandement (voire s'inverser) par rapport au type de référence habituel selon les circonstances ou des facteurs passagers. Jung cite l'exemple [22] de deux jeunes amis, l'un introverti et l'autre extraverti, partis faire une excursion à la campagne. Ils sont devant un joli château. Le premier se demande ce qu'il peut bien contenir tandis que le second est saisi *in petto* par l'envie d'entrer. L'extraversion poussant à la *primarité*, il est pressé d'agir pour aller à la rencontre de l'objet qu'il dote d'un puissant *mana*. Sans doute va-t-il vivre dans ce château d'épiques aventures, rencontrer une gente dame et la libérer d'un vilain dragon assis sur un trésor, etc. Toutes ces projections l'excitent au plus haut point. L'introverti le retient au dernier moment car toutes sortes de pensées restrictives lui traversent l'esprit (c'est interdit, c'est dangereux, etc). Comme son type le pousse à la *secondarité*, il cherche toujours à différer son action. Il finit par suivre son ami extraverti, entraîné par lui vers l'intérieur du

château. Hélas, il n'y a rien d'excitant, aucune aventure en perspective, si ce n'est quelques vieux grimoires exposés dans une salle glaciale. L'extraverti s'ennuie, devient morose, regrette d'être entré, associe les manuscrits aux études universitaires, aux examens proches qui le contraindront à rester enfermé. Bref, il déprime. Le château d'abord si séduisant ne l'intéresse plus et se retrouve maintenant investi négativement. Son ami introverti devient quant à lui très volubile. N'est-ce pas merveilleux tous ces livres anciens ! Ils doivent receler de précieux trésors. Il faut de suite les consulter, passer demain à la bibliothèque de la ville pour vérifier leur origine, connaître leur histoire, la biographie des auteurs. Enfin de quoi se griser pendant des mois ! L'objet est désormais investi positivement. Las, son ami lui fait remarquer qu'il serait temps de partir, la balade n'étant pas terminée, afin de profiter de cette belle journée puisque de toute façon le château n'a aucun intérêt. Pour l'extraverti, l'action doit reprendre le dessus. L'autre, vexé par cette répartie, se jure de ne plus jamais sortir avec lui. Ce dernier se fâche à son tour, le traite d'égoïste, de personnel, sans égard pour les autres. Mais rien n'y fait car chez l'introverti le sujet prime tout (tandis que l'objet domine l'extraverti). Les deux amis finiront-ils brouillés ? Non, car cette historiette conte en réalité les deux attitudes qui habitent une seule et même personne. Elle trouvera un compromis pour rester assez de temps au château, consultant des ouvrages et notant des références pour plus tard, puis parviendra à reprendre sa balade, plus guillerette encore à l'idée de revenir bientôt ici, savourant les délices du paysage que l'instant présent lui offre.

La dimension inverse à la dimension habituellement dominante qui revient en elle pour corriger ses excès est le résultat d'une poussée *secondaire*. Dans l'exemple cité, l'introverti en général plutôt réservé apparaît tout à coup aux yeux de l'observateur comme un extraverti : ouvert, éloquent, enthousiaste. Il s'agit en réalité d'une extraversion en trompe-l'œil qui ne correspond pas à son mode d'être habituel. L'autre, l'extraverti, vit aussi la contre-poussée de l'attracteur inverse qui vient secondairement réguler son type. Il s'afflige qu'on puisse s'intéresser à de vieux manuscrits poussiéreux sans chevalier à combattre ni princesse à enlever. Le voilà tout à coup sombre, pressé de reprendre l'excursion qui le ressourcera dans son type naturel. Il vit donc un moment d'introversion qui le force à l'inaction, à la réflexion, à la secondarité. Il doit oublier l'instant présent qu'il affectionne pour envisager des perspectives moins primaires que celles de son type. Ce retour secondaire de l'attitude négligée en un *comportement contraire à l'attitude dominante* est sain, même s'il se révèle parfois dans un registre péjoratif compte tenu de l'indifférenciation relative de la dimension inverse au type de prédilection. Le dicton *les extrêmes se touchent* se réfère à cet effet de balancier d'un contraire à l'autre qui oblige des tendances antinomiques à produire un résultat similaire mais dans un registre dépréciatif. Une brûlure par le feu et une engelure par le froid donnent exactement la même chose : une nécrose des tissus. L'exemple des deux amis de caractère opposé montre que la psyché fonctionne sans vraie rupture

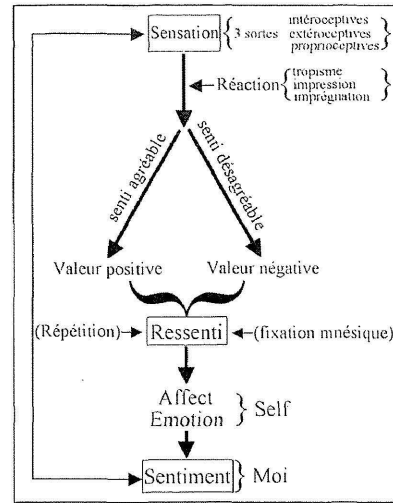
grâce à la compensation qui réduit via le comportement extérieur les trop grands écarts de tension entre les deux attitudes intérieures polaires qui nous habitent. L'attitude, harmonieusement alliée au comportement en miroir qui la corrige, détermine donc au final une conduite. La fracture entre l'attitude et le comportement étant réduite, on ne voit plus guère que la résultante, à savoir la conduite, comme dans la marche.

Les fonctions psychologiques dans la psyché humaine

1. Genèse et filiation. Jung tente de compléter l'architectonie doublement polarisée de l'appareil mental (introversion/extraversion, conscient/inconscient) par un *appareillage psychique* capable de le faire fonctionner. Au sens général du terme, une fonction regroupe l'ensemble des propriétés actives d'un organe concourant au même but. Jung va en retenir quatre, investies prioritairement par la libido pour produire une activité psychique spécifique impossible à regrouper sous une autre : la *sensation*, le *sentiment*, la *pensée* et l'*intuition*. Il est impossible de discuter le bien-fondé de ce choix mais il est facile de remarquer qu'il existe une genèse et une filiation [47] entre ces quatre fonctions⁶. Il suffit d'imaginer un bébé à la naissance. Il dispose d'un bagage pré-adaptatif inné mais il lui manque l'acquis. La première expérience qu'il fait est celle de la sensation. Le premier objet extérieur qu'il expérimente est le sein maternel (stade oral freudien), qu'il clive en bon et mauvais (phase schizo-paranoïde de Klein) car ce sein qu'il vide de son lait lui donne tantôt du *plaisir* (gratification narcissique), tantôt du *déplaisir* (frustration affective), tandis que le bébé ne peut encore distinguer son corps de celui de sa mère. Le clivage du sein est donc calqué sur le clivage des sensations, bonnes ou mauvaises. Les perceptions vont se distribuer sur ce modèle binaire, le jeune enfant les cataloguant inconsciemment. Sont-elles agréables, il voudra les répéter ; sont-elles désagréables, il cherchera à les fuir. Au niveau le plus basique, la sensation fonctionne sur le modèle du tropisme : il y a appétence ou rejet, attirance ou allergie. Ce sont des agents chimiques qui déterminent la réaction dans un sens ou dans l'autre. Cette fonction est d'abord réflexe, s'ajustant sans cesse aux conditions du milieu, de la réalité ambiante. Elle nous conditionne à notre insu.

Toutefois, à mesure de son développement psychogénétique et à force de répéter des expériences sensorielles parcellaires plus ou moins semblables, le jeune enfant leur accole peu à peu et inévitablement un prix (une estimation personnelle) qu'elles ne contenaient pas quand il les a senties pour la première fois. Il les a testées, il doit maintenant les valider, leur donner une note. Or, comme la fonction de sensation relève du tropisme, chargé de satisfaire les besoins vitaux du corps, les impressions sensorielles seront engrammées petit à petit dans le psychisme selon leur *niveau de répercussion* de plaisir (agréable) ou de déplaisir (désagréable), le nourrisson assignant inconsciemment à chacune une *valeur affective*. Il s'ensuit une catégorisation *positive* ou *négative* des éprouvés corporels, mémorisés mécaniquement et diversifiés en qualité et quantité en fonction

des stades de croissance de l'enfant⁷. La satisfaction tirée d'une sensation répertoriée comme bonne (source de plaisir) va procurer au bébé, même fugacement, une impression de bonheur qui renforcera son désir d'existence. Une sensation nociceptive (source de déplaisir) gravera au contraire dans sa mémoire le souvenir d'une souffrance. Les stimuli génèrent donc des impressions qui par leur *sommat*ion déclenchent des affects positifs ou négatifs. Ce processus aboutit à changer de registre, à passer de la sensation pure à un retentissement émotionnel qui anime la chair *a priori* « désincarnée ». À la longue, la valeur affective accolée aux traces mnésiques gravées dans l'encéphale se sépare du moule sensoriel qui lui a donné naissance pour former le premier noyau psychique d'un vécu vaguement conscienciel. *La première conscience de soi prend donc racine dans le sentiment* (via le système limbique) ! C'est essentiellement ce que Winnicott appelle le self, à savoir le *capital confiance* (c.-à-d. le narcissisme) que le bébé place en lui à se sentir continûment exister sans sa mère. Ce vécu fait-il défaut, bonjour les dégâts ! Le nourrisson en gardera des séquelles psychologiques, certains pourront en mourir. On trouve donc d'un côté la vie pulsionnelle avec ses poussées et ses organisations successives (stades oral, anal et génital) et, de l'autre, non plus un senti brut (la sensation immédiate) mais un *ressenti* (l'émotion médiate), entièrement individuel et spécifique (l'acquis) qui formera à l'âge adulte la fonction de sentiment, dont l'embasement assurera la continuité entre le self et le moi. L'étroite filiation entre la sensation et le sentiment provoque dans toutes les langues de nombreuses imprécisions lexicales pour distinguer ce qui relèverait plutôt de l'une ou de l'autre. Ainsi, le verbe « sentir » en français, s'applique aussi bien à une sensation qu'à un sentiment (idem en anglais, en japonais et en chinois⁸). La confusion entre ces deux fonctions résulte d'un effet d'appel d'air : elles se répondent à cause du lien subtil entre le senti immédiat et le vécu répercuté dans le moi qui force le sujet à attribuer une valeur aux sensations et donc à mobiliser réactivement une certaine *conscience de soi* via la mémoire⁹. C'est ce passage du senti brut à sa remémoration émotionnelle (donc dans l'après-coup) qui distingue la fugacité d'une sensation de la continuité d'un sentiment. Il s'ensuit que le sentiment renferme des états de conscience primordiaux grâce à son aptitude à ressentir selon *l'intelligence du cœur*. Le chinois (xīn/ 心) et le japonais (kokoro/ 心) affirment sans ambiguïté la capacité de cette fonction à produire en l'homme via sa résonance émotionnelle une forme de connaissance de soi qui permet au moi de décider selon son cœur ou de porter un jugement moral. Mais il doit parvenir à



un degré de maturité et de différenciation suffisant, c'est-à-dire se détacher de la sensation et se démarquer de l'objet qui l'ont fait naître, pour octroyer au moi une autonomie et une souveraineté affectives (sinon, il reste trop labile ou infantile et ne joue plus son rôle décisionnaire dans la psyché). C'est cette maturité affective atteinte à l'âge adulte que Jung nomme le sentiment.

Hélas, cet état de conscience affectif reste ineffable, dépourvu de parole qu'il est. Il y a dans la poitrine un muscle qui fait « *doum-doum* » une soixantaine de fois par minute pour dire à un supposé sujet ce qu'il vit, aime ou déteste (premier niveau de conscientisation), mais comment celui-ci pourrait-il porter cette expérience au delà de l'actuel pour en tirer une vérité à lui, transmissible aux autres ? Il lui faut en outre la parole (second niveau de conscientisation) pour désubjectiviser ce qu'il éprouve. La justesse des mots qui authentifie l'émotion est la vraie lumière de la conscience. Dans les traditions indo-européennes, la parole représente l'expression vivante de l'esprit du Créateur, vénérée en tant que Verbe et Logos ou révérée comme sa fille, ainsi de la Vâc hindoue ou de l'Athéna grecque. La parole qui distingue l'homme de l'animal fut perçue jadis comme une émanation de la pensée mais l'apparition de cette fonction dans la psyché est de très loin postérieure au sentiment. La pensée est en réalité bien jeune comparée à la vie émotionnelle qui existe déjà chez les mammifères. Néanmoins, on ne sait toujours pas pourquoi jadis l'être humain a eu besoin de la parole et, *a fortiori*, de la pensée qui va avec. En dehors des conditions neuro-anatomiques et environnementales qui ont présidé à l'essor du langage, on pourrait avancer l'idée que la frustration affective [51] a eu au cours des âges un rôle très important dans notre envie de parler. La néoténie de l'homme et son inadaptation au milieu naturel ont fait de lui le plus insatisfait de tous les animaux. Comme sa fébrilité le montre, il ne peut rester calme et heureux, cherchant toujours de nouveaux succédanés pour apaiser son angoisse de vivre et de mourir. Il n'accepte pas les règles de la nature, la domine et l'utilise à ses propres fins depuis des millions d'années. Ce manque de contentement fut sans doute compensé par la verbalisation qui venait combler son sentiment d'incomplétude. La parole permettant de substituer la chose désirée par un mot, il pouvait toujours différer son désir, c'est-à-dire supporter plus de frustration, donc investir encore plus la parole, etc. Mais, chemin faisant, parole et pensée se rejoignent dans une même coalescence pour s'installer dans la conscience sous la forme d'une *voix intérieure* (ou voix psychique). L'homme *sapiens sapiens* commence à penser machinalement puis devient *sapiens sapiens* au fil du temps : il sait qu'il sait puisqu'il peut se le dire mentalement. C'est une co-naissance par la connaissance, le sujet pouvant enfin s'introspecter grâce à la pensée réflexive. Le lien entre la frustration affective et l'activité du penser qui remplace la chose absente par des mots est difficile à clarifier. Toutefois, plus un être se sent frustré dans ses besoins vitaux, plus il est obligé de se servir de la pensée pour *com-penser*. C'est une loi qui tient aux liens que ces deux fonctions entretiennent et à leur filiation psychogénétique. À l'inverse, un être comblé de

bonheur, si cela pouvait exister, n'aurait nulle envie de réfléchir à la quête du bonheur.

Le petit enfant ne commence vraiment à acquérir le langage que vers 18 mois. Le langage est ce qui caractérise le plus l'homme social. Son acquisition est essentielle dans la croissance de la psyché vers l'état adulte. Sans lui, on n'est pas membre à part entière de la communauté humaine. Pour parler comme pour penser, il faut un lexique, une syntaxe, des règles grammaticales. Ainsi, on ne parvient à penser dans une langue étrangère qu'après avoir acquis un vocabulaire suffisant et l'ordre de construction de la phrase. Enfin et surtout, il faut désirer communiquer. D'abord avec les autres mais aussi avec soi-même, dans un dialogue intérieur qui associe langage et pensée par l'intermédiaire de la voix psychique. Si on ne peut guère penser sans langage, on ne peut de même réfléchir sans cette petite voix « muette » qui trotte dans la tête et s'intercale entre le sujet pensant et sa réaction à la situation présentement vécue. D'abord concrète chez l'enfant (cf. Piaget et sa psychologie génétique), la pensée se tourne vers l'abstraction à partir de l'adolescence. Les concepts exprimés sous forme d'idées générales et de notions abstraites deviennent ses outils privilégiés, indépendants en principe de la langue qui les formule. L'activité du penser atteint sa pleine maturité à l'âge adulte. Elle fait partie intégrante de l'appareil mental. Cette fonction est d'une efficace merveilleuse par ses virtualités et ses virtuosités. Comme pour la Psyché du mythe, on vient de partout admirer sa beauté et ses performances. Elle participe en effet activement à l'intégration et la cohésion du moi face aux vécus partiels dont il est le siège qu'elle contribue à relier entre eux. Grâce aussi au dialogue intérieur avec les contenus inconscients qui agitent le sujet qui n'aurait sans elle que des voies d'expression limitées. Il est toujours plus rassurant pour le moi de pouvoir formuler une expérience ou un sentiment en mots car il peut mieux les différencier. Il y gagne en connaissance de soi avec pour avantage de pouvoir transmettre ce gain de conscience aux autres. La pensée qui cherche à comprendre ne peut donc que diviser les phénomènes en paires d'opposés. Elle n'arrache de la connaissance au néant qu'en désunissant la profonde compacité du monde.

La filiation décrite jusqu'ici entre ces trois fonctions se voulait indicative. Dans la réalité, les choses sont plus longues et complexes. Cependant, qui peut s'empêcher de sentir, puis de ressentir et enfin de penser ? La sensation *s'informe* aux objets qui stimulent la sensorialité ; le sentiment *éprouve* et donne une tonalité émotionnelle au vécu ; la pensée acquiert des connaissances et *réfléchit* pour tenter de comprendre le pourquoi et le comment des choses. Seule l'intuition pose problème en raison de son émanation quasiment anobjectale. De toutes les fonctions, c'est la moins perceptible car elle demeure impalpable aux sens. On saisit bien la continuité entre les trois autres qui apparaissent à la suite et dans une interdépendance. Pour l'intuition, en revanche, on appréhende mal son mode opératoire. Elle se déclare quand, où et comme elle veut, le plus souvent en utilisant une des trois fonctions (voire les trois à la fois), avec une soudaineté qui laisse

pantois. C'est pourquoi à son propos on parlera plutôt d'instinct (la sensation), de pressentiment (le sentiment) ou de prémonition (la pensée). Comme elle se passe de tout objet pour agir, on la décrit par son inverse, faute de mieux : c'est le *sixième sens*. Mais rien n'est plus opposé à la sensation (le réel, ici et maintenant) que l'intuition (le virtuel, un ailleurs dans le futur) puisque cette fonction prospective est chargée d'anticiper notre devenir. Ceci fait d'elle la plus ancienne de toutes les fonctions par la force du paradoxe qui veut que les extrêmes se touchent. Étant à l'origine de l'être, elle connaît aussi sa fin, si jamais elle consent à lui en dévoiler les mystères. C'est elle en tout cas qui porte le *projet vital* de la personne. Elle n'a pas pour vocation particulière de prédire l'avenir mais comme elle ne s'intéresse qu'à lui il arrive que certaines personnes très intuitives pressentent des événements situés dans le futur ou ressentent une *certitude* soudaine dans une situation présente. Il s'agit d'un épiphénomène de l'intuition et non de sa fonction principale qui est d'indiquer, mais en pointillé seulement, la destinée qui doit être la nôtre et la voie qui nous ressemblera le plus. Encore faut-il lui accorder assez d'attention et de confiance. C'est loin d'être toujours simple. Dans l'Ancien Testament, Moïse quitte l'Égypte en quête de la terre promise. Lui et son peuple vont errer 40 ans dans le désert, crevant de faim et de soif. À tel point que les Juifs lui reprochent de les avoir entraînés dans cette folle aventure. Mieux valaient la captivité et l'esclavage en Égypte ! Point de liberté, certes, mais au moins pouvait-on boire et manger à volonté, c'est-à-dire satisfaire ses besoins vitaux¹⁰. L'espoir virtuel de l'intuition paraît ici s'écrouler devant le fatalisme réel de la sensation. Il faudra l'entremise de Yahvé et la manne céleste pour surmonter la crise. Moïse avait fait sortir son peuple d'Égypte parce qu'il était certain d'atteindre la terre promise, mais sans savoir comment. C'est exactement ça l'intuition : *une foi aveugle en l'avenir à l'encontre des apparences*. Parle-t-on de sens ou d'absence de sens qu'on se réfère implicitement à cette fonction car elle dévoile aussi bien la direction que la signification du futur. L'affect le plus fort qu'elle puisse susciter est l'espérance qui, chacun le sait, fait vivre. Restera au sentiment à *décider* s'il consent à abandonner sa petite sécurité douillettement bourgeoise pour tenter l'aventure dont l'intuition lui révèle la *cible* et lui fournit le *projet*, mais non le plan. Le plan, c'est la fonction de pensée qui va se charger de le réaliser grâce à ses performances. On voit dans ces passages d'une fonction à l'autre qu'elles s'articulent entre elles. On peut les isoler artificiellement pour mieux les décrire (cf. ci-dessous) mais en réalité elles œuvrent l'une *en* l'autre afin de concourir au meilleur fonctionnement possible de la psyché humaine, comme Jung l'a fait remarquer¹¹.

2. La fonction d'intuition. C'est la première, la plus ancienne, la plus distale des quatre fonctions [49]. Libre de toute entrave, elle se déplace comme elle l'entend, prospecte où bon lui semble. C'est l'Arlésienne de la psyché. Ce caractère anobjectif fait de l'intuition une fonction difficile à saisir par l'entendement. Comme elle est tout entière tournée vers une anticipation de l'

avenir, on ne perçoit son intentionnalité que rétrospectivement. Or, l'avenir, n'est-ce pas la mort ? C'est la conclusion finale de la pensée : « de toute façon, on y passera tous ! » Si l'intuition mène le plus sûrement à ce destin collectif inéluctable, elle le transcende sur le plan de l'être en guidant le sujet dans la réalisation de sa destinée individuelle, donnant un sens à sa vie, celui qui lui ressemblera le plus. Tournée vers l'intérieur, l'intuition a donc un caractère nécessairement finaliste. C'est la capacité ontologique de l'humain à s'autodépasser, à s'affranchir des limites du présent (les données perceptives de la sensation), dans une vision téléologique de lui-même au sein de l'univers. Comme elle est irrationnelle, elle ne recourt pas au raisonnement : elle voit dans une clarté immédiate. On parle alors d'*illumination*. C'est la fonction qui réclame le moins d'efforts pour atteindre la connaissance [49]. À la différence de la sensation qui a toujours besoin de l'objet pour percevoir, elle ne se soucie ni d'objet, ni d'expérimentation, ni de preuves tangibles. On confond souvent ces deux fonctions de perception parce qu'elles sentent dans l'immédiateté, l'une le présent (la sensation), l'autre le futur (l'intuition). A tel point que l'on parle de sixième sens ou de *flair* pour appeler les facultés intuitives. Parmi les cinq sens, l'odorat est en effet le moins palpable parce que le plus archaïque de tous sur le plan phylogénétique. L'intuition a un tel besoin d'anticiper qu'elle force l'homme aux plus grandes réalisations que jamais il n'accomplirait sans sa prescience des choses. Elle réussit sans expérience là où toutes les autres méthodes ont échoué. Elle ne saurait se répéter, incarnant par excellence l'inventivité du devenir. Elle est ce qui un jour nous fera découvrir notre mythe personnel, la raison profonde de notre existence, si jamais on l'écoute. La *mémoire intuitive* étant la plus ancienne de toutes, il faut sans doute la localiser au tréfonds de l'inconscient, dans la région du cerveau où se fondent indistinctement instincts et archétypes, car elle paraît faire le pont entre la sphère biologique et la sphère psychique. Hélas, jamais elle ne fut tant négligée par les sociétés modernes qui ne jurent plus aujourd'hui que par le présent matériel, le paroxysme des sens, ou les dictats de la pensée. *N'ayant plus d'intuition, nos sociétés n'ont pas d'avenir non plus*, à part fourbir des armes pour préparer la guerre. L'intuition s'appuie sur le savoir immémorial de l'inconscient collectif et quand tout paraît bloqué, c'est elle qui apporte la solution. C'est le fil d'Ariane.

Hélas, tout le monde semble avoir oublié que parmi les êtres vivants seul l'humain est capable de percevoir quelque chose de supérieur à lui parce qu'il l'a tout d'abord intuité dans son propre inconscient. La plus haute, la plus noble et la plus profonde intuition que l'homme ait jamais pu percevoir est celle de la « Dêité ». Il n'y en a pas d'autre et il n'y en aura jamais d'autre. Attractant l'être-en-devenir, l'intuition indique au sujet les prémisses de sa réalisation future. Par le sens (la signification) implicite délivré, elle lui montre un sens (une direction à prendre) au delà des sens (la sensation). C'est dire qu'elle fait renaître l'*espérance*. Comme on le voit, l'intuition est à la base de toute *créativité* en ce qu'elle donne l'impulsion initiale qui se confond avec la

cible à atteindre. Elle est *le troisième œil*. Des quatre fonctions, elle est la première de toutes et du même coup la dernière. Elle exhorte le sujet au devenir pour lui révéler sa vérité, ce à quoi il est le mieux destiné. Aussi est-elle contradictoire du vécu de la sensation car elle nous force à une désadaptation envers la fonction du réel et le principe de réalité. Elle est ce qui dans la vie nous oblige à prendre le plus de risques. Si l'homme n'avait pas écouté ce qu'elle lui commandait, il n'en serait pas là ! C'est en se désadaptant à son milieu qu'il a pu conquérir les autres milieux. Ce besoin de changer de milieu est d'ailleurs fréquent chez les intuitifs qui ont sans cesse la bougeotte. Ce type est insaisissable, poussé malgré lui vers l'avant. Il peut tout à coup se détourner d'un projet pour un autre plus attrayant, sans jamais en concrétiser un vraiment.

3. La fonction de sensation. La sensation est tout à la fois beauté palpitante de la vie et horreur vitreuse de la mort. Traversé de représentations, le corps est palimpseste de la mémoire du monde, jusqu'à l'onirique. Il ne dit jamais non, se plie aux volontés humaines, mais garde profondément sagesse. On ne peut pas le faire mentir — de même des rêves. Une telle science accumulée depuis l'origine devrait nous faire réfléchir sur notre ignorance. Tout de suite après l'intuition vient la sensation [48]. L'une est irréelle (comment prouver la nature d'une illumination ?), l'autre est par excellence la *fonction du réel* (Janet). Entre elles deux existe un paradoxe : la première immatérielle est présumée délivrer la Vérité tandis que la seconde matérielle est réputée être la source de toutes les illusions. Elles sont toutefois dans une connivence secrète puisqu'un projet qui ne trouverait en quelque façon sa concrétisation n'aurait absolument aucune finalité. Et là, autre paradoxe : on ne peut saisir le sens et découvrir la raison d'un projet qu'au travers de son résultat mis en œuvre par son opposé. C'est une loi universelle : on n'arrive bien à (dé)montrer une chose qu'en passant par son contraire. La Vérité nécessite une bonne ration d'illusion pour transparaître en elle tout comme l'intuition a besoin de l'épaisseur de la sensorialité pour manifester sa lumière. La *mémoire sensorielle* est d'une complexité infinie. On ne peut dire le moment exact où elle débute. On est à peu près sûr que l'embryon, arrivé à un certain stade de son développement, est capable de percevoir (ce domaine reste peu exploré par la science). La sensation est fondée sur certaines lois physiologiques inaliénables, dont la causalité. Elle comporte en elle ses propres caractéristiques et ses propres limitations. Il est probable que notre mémoire sensorielle inconsciente, liée au corps, a enregistré des données qui ne peuvent contrevenir aux lois naturelles, même si l'homme veut les contourner à son profit.

Un trait spécifique de la sensation est son *potentiel de redoublement*. À rebours de l'intuition vague et aléatoire, elle est prévisible et quantifiable. On peut la solliciter indéfiniment, elle répondra toujours à l'appel si le stimulus est suffisant. Ne pouvant pas ne pas fonctionner, elle paraît absolument inépuisable. Il existe toutefois un seuil minimum perceptif au-dessous duquel on ne saurait descendre, faute de ne plus rien sentir. Comme la sensation alimente aussi l'inconscient

de ses perceptions subliminales, elle est capable de sentir avec plus ou moins de netteté l'état actuel de l'entourage dans lequel elle baigne sans avoir forcément recours à la perception avérée. Aucune donnée objective ne parvient aux organes des sens et pourtant le corps discerne en lui quelque chose qui ne correspond pas à l'ambiance habituelle sans que le sujet puisse en connaître la raison. Il dit : *c'est physique* ! L'impression première se transforme en une sorte de savoir immédiat et empirique à partir d'une très fine sensorialité intéroceptive. Irrationnelle, la sensation peut avoir du flair et connaître des choses sans passer par une médiation consciente. Elle sait à l'instant même ce qui se passe ici même. Cette communication directe, d'inconscient à inconscient, s'établit souvent entre les gens. Mais, à l'inverse de l'intuition, *elle a besoin d'un objet dans une situation présente* pour sentir les arrière-plans de la psyché. L'intuition, elle, se passe de tout objet et ne concerne que le futur. Ces deux fonctions prêtent donc à confusion par leur mode immédiat de perception et leur parfait alogisme. La sensation se charge toutefois du rôle de *révéléateur* et de *fixateur* de toutes les formes de perception. Même l'intuition a besoin de sa capacité de stockage informationnel qu'elle réutilise à son profit pour pressentir l'avenir. L'éventail des révélations portées par la sensation ne se limite nullement au plaisir corporel. Elle porte aussi du sacré. L'érotisme le plus suave et l'extase mystique la plus exquise possèdent nombre de points communs dans leurs manifestations physiques.

L'adulte porte avec la sensation une appréciation empirique (non un jugement rationnel) sur ce qu'il trouve (et non pense) être *beau ou laid*. Tout ce qui dans sa vie aura été expérimenté comme bon du point de vue de la sensation sera fatalement considéré comme beau - et inversement. Comme aucun enfant au monde ne déteste les patates (sauf cas singulier), aucun adulte ne trouve ce tubercule franchement laid, esthétiquement parlant. Alors que les carottes... il faut un peu plus du temps pour leur découvrir quelque charme. En parfait sensualiste, Condillac affirme avec pénétration que « *le beau s'identifie à l'agréable* ». Une satisfaction ou une aversion au sein de la sensorialité psychologique induisent donc toujours une réponse d'ordre esthétique. Valéry est d'un avis identique lorsqu'il déclare : « *l'esthétique, c'est l'esthésique* ». Il lie fort justement la perception du beau à la fonction de sensation. Le bon nous paraît paré de tous les philtres de la beauté et le mauvais de tous ceux de la laideur, voire de l'horreur. Le français associe avec raison l'esthétique au goût, organe sensoriel le plus primitif avec l'odorat. Avoir bon goût, c'est fuir ce qui est dégoûtant à partir de critères esthétiques. N'avoir goût à rien, ce n'est pas seulement perdre l'appétit mais aussi l'envie de vivre car notre monde interne est dépeuplé de toute beauté. La sensation, fonction élémentaire, n'a rien de primitif. Elle est à l'origine de réactions fondamentales, plus tard reprises par d'autres fonctions comme le sentiment ou la pensée mais de façon plus créatrice et sublimée. On peut ainsi *dévorer* des livres, *s'absorber* dans la lecture, se délecter d'une œuvre d'art. C'est dans l'esthétique que les divergences d'opinions les

plus radicales se font jour en raison de l'irrationalité de la fonction de sensation. Les protagonistes s'épuisent en arguments sans trouver de terrain d'entente comme il est toujours possible de le faire avec une fonction de jugement. Dans le meilleur des cas, le *statu quo* s'impose comme un pis-aller : « *tous les goûts ne sont-ils pas dans la nature ?* ». L'esthétique implique donc des penchants ou des aversions définitives.

La fonction de sensation se charge de révéler la vie instinctuelle du corps, les pulsions qui l'animent et tous les besoins physiques le traversant. Ses racines plongent dans l'épaisseur de la matière, d'un accès difficile à l'entendement car trop informe. Elle entretient donc un rapport étroit avec le dynamisme des forces de la nature (le vert). À l'animalité du corps (vers l'*instinct*) répond l'animalité de l'inconscient (vers l'*archétype*), sources d'énergie et d'angoisse pour le moi. Il doit donc vivre en bonne intelligence avec la sensation, c'est-à-dire satisfaire ses besoins naturels sans excès. La sensation étant à la croisée du pulsionnel et du psychique, les représentations qui la concernent participent de ces deux univers qui en réalité n'en font qu'un. Dionysos en est un bon exemple. Dieu de la vigne et de l'extase orgiaque, il battait la campagne en compagnie des ménades et frappait de folie sanguinaire tous ceux qui refusaient de lui vouer un culte, au point de leur faire commettre des actes de cannibalisme. Lui-même fut démembré enfant puis dévoré par les Titans sur l'ordre d'Héra. Ressuscité grâce aux bons offices de son père Zeus, la Cité grecque finit par le tolérer, le comptant au rang des douze Olympiens, mais comme à contrecœur (Hestia lui céda sa place). S'il n'a guère le profil d'une divinité civilisatrice, on lui doit le théâtre et la tragédie¹³. Ses emblèmes animaliers sont le serpent, les animaux sacrifiés (taureau, bouc, cerf) et surtout les bêtes fauves comme le lion. À l'image de Dionysos, la sensation aussi conduit vite à la démesure orgastique et à des perversions bestiales. Elle met souvent en contact avec un inconscient archaïque froid et réflexe (le serpent), angoissant par sa *verdeur*, ou au contraire fait expérimenter au corps psychologique l'essence même du sacrifice qui est l'ataraxie (absence de tension) par l'assouvissement complet de la sensorialité, sorte de *petite mort*, vécu en réduction de la « grande » mort qui un jour signera la disparition de tout senti. Une fois l'énergie de la pulsion brûlée dans le creuset du corps, la sensation se trouve comme analgésiée. Aussi y revient-on sans cesse, cherchant s'il est faisable de l'érotiser par un plus grand éréthisme, l'exhaussant jusqu'à sa tension maximale afin d'atteindre dans son après-coup un au delà du plaisir, état de relâchement simulant vaguement ici-bas la délivrance de l'au-delà. En quoi le théâtre est-il alors lié à la sensation ? Il est comme elle une représentation visuelle qui *donne corps* à la psyché invisible, renseignant le moi sur la réalité de ses états internes physiques et mentaux. Il est comme elle une matérialisation de la psyché immatérielle dont les contenus actualisés par lui ont des effets cathartiques sur la conscience, de même que le scénario du rêve, autre spectacle orchestré du dedans par l'inconscient. Le lien entre le théâtre et la sensation nous enseigne donc que cette

fonction entretient d'étroits rapports au rêve puisqu'elle alimente et informe l'inconscient au jour le jour, ici et maintenant.

4. La fonction de sentiment. Le sentiment [47] est avec l'intuition la plus refoulée des fonctions psychologiques du monde civilisé. Qui oserait encore prétendre, comme certains peuples dits primitifs l'affirment, que l'être humain pense avec le cœur ? Cette aperception d'une réflexivité de soi par l'affectif fut et reste encore très répandue. Ainsi, le chinois et le japonais associent au cœur nombre d'états de conscience moraux (*líangxīn*/ 良心) parmi les plus nobles. Ce qui signe le sentiment comme la fonction la plus apte à porter un jugement moral. Or, dans le chaos épais de notre inconscience, qu'elle ait pu parvenir à un niveau de plénitude suffisant pour aider le moi à distinguer le bien du mal montre son aptitude à nous affecter durablement et aussi son ancienneté dans la paléontologie de la psyché. Hélas, de nos jours, il faut être sans états d'âme, sec et revêche, âpre au gain. La sensibilité est une faiblesse insigne ! La pensée a tout emporté et désenchanté. Le sentiment est pourtant la seule fonction capable de peser avec *certitude* de la vérité des choses pourvu qu'il ait atteint un *niveau suffisant de maturité*¹⁴. Mais il faut descendre très bas pour découvrir sa valeur. En réalité, il n'a pas fini de nous étonner par ses incroyables capacités de mobilisation, de vigueur, de motivation. Il est brillant tant il dégage d'énergie et de mouvement. Le sentiment comme le cœur estime la valeur des choses sur les plateaux de sa balance, soupesant le pour et le contre, tantôt systole, tantôt diastole, puis rend son jugement. Pourquoi cette fonction si effusionnelle d'un côté dans son vécu et si virile de l'autre dans ses décisions, rayonnant au cœur de la psyché, est-elle si refoulée dans le monde moderne ?

Si le sentiment prend forme dans le creuset du corps et des sensations, il s'en démarque par un certain nombre de qualités propres à sa nature. Il s'agit d'un mode interne *subjectif* capable de *ressentir* (et non plus seulement de sentir) *sans le recours obligé aux stimuli sensoriels*. La sensation et le sentiment restent néanmoins étroitement liés dans un même renvoi à l'immédiateté de l'expérience. Ceci explique pourquoi la capacité du sentiment à s'émouvoir se limite souvent à l'environnement proche. Qui veut dépasser cette proximalité de l'émotion doit tenter de porter le débat *en lui* au niveau de la pensée et des idées qui traitent de l'universel. Le sentiment est d'abord une expérience qui se dérobe à toute preuve, à toute justification. Il advient, un point c'est tout ! Plaisant ou déplaisant, l'énergie qu'il contient s'impose au moi en un vécu indubitable. Comme il utilise le corps pour décliner ses accords, on ne peut pas l'ignorer dès lors qu'il se tient présent là, sur-le-champ. Même l'indifférence signe l'évidence d'un sentiment absent. Mais une fois installé, reconnu et accepté par le moi, il s'oppose à tout immobilisme. Par sa force, son élan vital et sa durée de vie, il est conscience d'un mouvement (au début était l'Action, dit bien Goethe), d'une participation et d'un engagement au monde. Fonction carrefour, c'est le cœur et le moteur de la psyché. La régulation des états émotifs se fait d'ailleurs *au centre de l'encéphale*,

à partir de circuits neuronaux liés aux émotions. L'association émotion-mémoire paraît logique car ce fut le seul moyen pour la nature d'installer une forme de singularité. La *mémoire affective* est la coalescence d'un ressenti avec son engrammation neurologique qui se reflète en un *temps vécu*. Il reste la trace mnésique d'une expérience émotionnelle qui s'installe durablement en une conscience *pro-réflexive*. La première conscience de soi est donc affective : *le moi débute dans l'émoi*. Un sentiment sans répercussion dans le corps est impossible. Comme cette fonction est rationnelle, elle donne au sujet la *conviction d'être lui-même* car il se reconnaît dans l'*authenticité* de ses émotions. Le jugement rationnel du sentiment se manifeste d'ailleurs quand on affirme après mûre réflexion à propos d'une chose que : *tel est mon sentiment*. On notera la nuance de profondeur, de permanence et de détermination entre cette assertion et celle de la sensation qui dit plus modestement : *telle est mon impression*. On comparera aussi avec les affirmations plus ou moins péremptoires de la pensée qui déclare : *telle est mon opinion*. Veut-on dire que l'on juge en son âme et conscience, c'est après avoir soupesé par le sentiment la valeur du pour et du contre. C'est donc *la fonction du vécu* par excellence. La pensée peut expliquer la chute des corps par les lois de la gravitation mais il faut être tombé un nombre incalculable de fois et avoir senti la douleur dans sa chair pour pouvoir postuler l'existence de ce principe universel.

C'est dans sa vulnérabilité que le sentiment est le plus proche de la vie. On le rabaisse souvent pour la confusion qu'il imisce dans la clarté de la raison et l'ordre de nos idées. Il perturbe, trouble, bouleverse, déstabilise le moi. Cela tient à sa nature et à son ontogenèse. Le sentiment n'est pas fixé une fois pour toutes, il évolue la vie durant. Plus le moi s'efface, plus il grandit. Plus l'amour s'ennoblit, moins il nécessite d'attachement¹⁵. Pour parvenir à maturité, le sentiment a besoin de temps. S'il n'y parvient pas, il retourne à son berceau, la sensation. Cela dit, parvenu à maturité il permet d'estimer rationnellement de la valeur des choses. *Il est le fondement de toute évaluation sans lequel la pensée n'aurait plus rien sur quoi raisonner*. La liberté, la justice, la vérité sont au départ des sentiments. S'ils n'existaient pas, l'intellect s'appuierait sur du vide pour en discourir. Hélas, *il manque au sentiment la lumière des mots*. Pour expliquer ce qu'il éprouve, il doit nécessairement passer par la pensée. Or, il court le danger d'être refoulé par elle car il empêche cette fonction de s'adonner à son jeu favori qui est l'autoérotisme autour de ses centres d'intérêt. Entre ces deux fonctions, c'est un peu la guéguerre des boutons¹⁶. On ne sait plus qui a débuté la scène de ménage le premier. Le sentiment a la brillance et l'énergie mais il est impuissant à se décrire, c'est une connaissance sans parole. Pour lui, l'important c'est l'amplitude des vibrations qu'il ressent et enregistre. De tous les arts la musique est son favori, seul et unique à rendre ses harmoniques. Veut-on saisir le pathos qui en sourdine obsède et tourmente un peuple (ou une époque) qu'il faut se laisser toucher par sa musique. Voilà une forme de connaissance qui se passe de mots ! Si le sentiment apporte certitude et assurance, il peut aussi placer le sujet

dans la plus grande et la plus mortelle des ambivalences. Ballotté par des motions antinomiques, il se retrouve dans l'impossibilité de faire des choix, sa mission principale dans l'économie de la psyché. Parfois, il choisit de ne plus choisir, transfixié dans l'indécision complète, comme le souligne l'anesthésie affective de l'état mélancolique. Derrière elle se cache l'angoisse, l'affect de vie le plus primaire.

5. La fonction de pensée. On identifie souvent la pensée [51] à la psyché au sens où elle porte avec elle un certain contenu sémantique qui peut se formuler en mots énonçables par un supposé sujet, voire couchés par écrit selon un acte délibéré. Il semble donc normal de lier la pensée à une forme de conscience qui représenterait le discours ou la volonté du moi. Ce point de vue est toutefois très exagéré car au cours des quelques millions d'années qui marquent le développement de la psyché humaine, l'homme n'a pas toujours fait usage du penser. Il s'agit d'une invention récente de la nature venue compléter l'appareil mental. La conscience n'est absolument pas subordonnée à la pensée, quoiqu'elle y participe comme les autres fonctions. L'activité du penser peut donc se déployer sans la présence d'un sujet capable de s'apercevoir qu'il est en train de penser. Qui ne s'est jamais surpris un jour à soliloquer ? Cela dit, la *mémoire cognitive*, très postérieure à la mémoire affective dans la chronologie des stades de la psyché (et de l'encéphale), est la plus discriminante, la plus performante et la mieux dirigée de toutes. Elle possède une qualité primordiale qui est d'amener la conscience à un haut degré de différenciation grâce à ses performances. Toutefois, sa fonction pensante n'impose pas *ipso facto* sa fonction réflexive. Le penser échappe à l'observation de la conscience en raison de la supraconductivité neuronique¹⁸ et de l'effort de concentration que cette activité très pointue réclame pour soutenir son action dans la durée. Ce serait donc une erreur d'assimiler *ipso facto* le penser à la conscience de soi car l'activité du penser reste très machinale. Seule la part émergée du moi dérivant sur l'océan de l'inconscient possède une réelle capacité réflexive (c'est la fonction du Je).

Quant aux contenus de la pensée, sont-ils aussi originaux que les modes intellectuelles qui régulièrement fleurissent le prétendent ? Rien de neuf n'advenant sous le soleil, ce sont souvent des reprises ou des réajustages de choses anciennes, à la sauce piquante. Si bien que la pensée dont l'homme est si fier est finalement d'une grande monotonie par ses effets de répétition, de rabâchage, voire de radotage. Elle est très dépendante des mécanismes mentaux qui la régissent et la forcent souvent à un fonctionnement plus ou moins insectoïde, sur le modèle de l'arc réflexe. Se dépendre de ces automatismes, c'est-à-dire s'arrêter de penser, est presque impossible. Une fois la pensée fermement installée dans la psyché, on ne peut plus l'en déloger. Rien à faire. Elle devient toute puissante et prend toute la place. À tel point qu'il est quasiment impossible de ne pas penser. Beaucoup de cultures ont tenté d'élaborer des techniques très subtiles (exercices de prière ou de méditation réclamant des années de pratique) pour abolir l'activité du penser et

éviter ses effets négatifs. Car la petite voix qui trotte dans la tête jamais ne s'arrête. Les grands syndromes psychiatriques en témoignent. De l'obsession à la paranoïa, de la manie aux états schizophréniques, les troubles de la pensée constituent souvent le noyau du tableau clinique. Tout cela évoque le fonctionnement cybernétique des ordinateurs, de l'intelligence artificielle et de la robotique où les algorithmes automatisent les tâches à accomplir sans interposition consciente. La pensée possède de même cette redoutable faculté à s'autoprogrammer en vue d'exécuter des travaux répétitifs sans avoir besoin d'y penser. Il y a entre cette fonction et le fonctionnement des insectes, ordinateurs automatisés avant la lettre par dame nature, une parenté que Kafka a décrite dans ses ouvrages¹⁹. Nous avons donc dans la tête une fonction entomologique qui prend une place encéphalique considérable et fourmille d'idées mais ne sait ni chanter ni enchanter comme la cigale pendant l'été. La fourmi par ses automatismes et son labeur anonyme symbolise au niveau inconscient la fonction de pensée dans ce qu'elle a de plus mécaniste, dépourvue d'âme si elle n'est pas reliée aux autres fonctions.

L'émergence de la pensée est largement conditionnée par le langage, bien que toutes les opérations logiques de la psyché ne s'y réduisent pas, tant s'en faut. Mais sans le langage quelle substance aurait-elle ? L'acquisition du vocabulaire débute vers dix-huit mois et progresse en quantité et qualité au cours de l'enfance. La pensée suit sa propre évolution, passant du concret à l'abstrait, du magique au rationnel, du moins chez le moderne. Les fonctions du langage sont très nombreuses et offrent des avantages définitifs en termes de conceptualisation par leurs effets de distanciation. La ligne de démarcation entre l'homme et les mammifères se situe dans la parole qui permet un recul entre le désir et la chose. Elle supplée à la présentation de l'objet qui fait défaut par sa *re-présentation* virtuelle en sons et en mots. Autrement dit, le langage et la pensée permettent de colmater, maladroitement sans doute mais efficacement pour un temps, le vide laissé par l'objet absent à l'origine de la frustration affective. La parole vient combler la béance de l'insatisfaction, du manque à être. Si bien que la pensée n'ayant plus besoin de se confronter à la réalité de la chose peut travailler seule dans son coin, exerçant ses talents pour son propre compte. Et Dieu sait si elle en a des talents ! On vient l'admirer de partout (comme la Psyché d'Apulée) tant elle en met plein les mirettes. Elle promet à l'être d'ouvrir une brèche dans le dilemme de la frustration. Malheur, quelle déception ! La pensée ne peut donner plus qu'elle ne possède, c'est-à-dire au premier chef, offrir le doute. Car les connaissances chèrement acquises dont elle est si fière sont éphémères et guère fiables. C'est un défi permanent pour elle de les remettre en cause. Arrive un jour où la pensée finit par comprendre qu'elle ne tamponnera jamais le vide existentiel éprouvé par le sentiment. Elle doit donc se démettre, entraînant le moi dans sa chute au profit d'un plus grand centre organisateur de la psyché situé dans l'inconscient (Jung le nomme le Soi). Le langage est le privilège de l'homme, non pas dans son versant concret technocratique chargé de réifier la

réalité mais en ce qu'il médiatise sa *fantaisie créatrice* abstraite, fonction spécifiquement humaine et complètement dérèstique. L'être s'affranchit de l'instinct et le surpasse même, ce que l'animal ne saurait faire, pour monter tantôt au sommet de la plus haute spiritualité et tantôt redégringoler en deçà du stade des cloportes. C'est aussi de cela dont le langage et la pensée doivent rendre compte.

Cela dit, la pensée possède bien des aspects positifs, sinon comment admettre la volonté de la nature à privilégier cette fonction dans l'économie la psyché ? Par ses facultés d'analyse et de synthèse, sa compréhension subtile des choses, l'expérience orale qu'elle transmet aux générations et le stockage écrit du savoir, par sa formidable capacité à résoudre les contradictions logiques pour rendre ce monde plus intelligible et par tant d'autres qualités, elle donne au moi une cohésion qui lui permet d'organiser et d'unir en lui des éléments disparates et hétérogènes. Son lien avec le langage apporte au moi la conscientisation, qui est autant réflexion sur l'objet qu'introspection du sujet, l'être pouvant enfin grâce à elle mettre des mots sur ce qui survient autour de lui et en lui avec une plus grande lucidité. La conscience de soi est un phénomène extraordinaire et récent, pour ne pas dire unique, qui n'appartient vraiment qu'à l'humain. En Occident, la conscience de l'acte de penser comme capacité de réflexion de l'homme sur sa propre personne et sur la nature n'apparaît en toute clarté que dans la Grèce antique. Athéna en est la meilleure représentation : elle sort tout armée du crâne de son père Zeus, préside aux combats tout en prônant le pacifisme, invente le mors pour dresser les chevaux, a la chouette nyctalope pour emblème et demandera à rester vierge. De plus, Athéna était une merveilleuse tisserande et cela évoque la pensée filant sa trame, ressassant ses mots comme la navette passe et repasse sur le métier pour faire sa tapisserie (toutes ces qualités portraiturent très bien la pensée).

Le versant concret de la pensée dirigé vers les objets forme un couple très solide avec la fonction de sensation. Celle-ci apporte toutes les données tirées du réel par les organes des sens tandis que l'autre répertorie et catégorise tout ce qu'il est possible d'observer. Quand la sensation est extravertie, on aboutit à de grandes classifications scientifiques valables pour tous et en tout temps. Ce sont de grands systèmes à la Darwin, de grandes synthèses ou de grands principes tirés de l'expérience de la réalité, difficiles à remettre en cause, même si des ajustements sont toujours possibles. Les taxinomistes du XVIII^e siècle qui ont listé les embranchements du monde animal et végétal appartiennent pour beaucoup à cette catégorie. Si au contraire la sensation est introvertie, on trouve des regroupements plus singuliers, inattendus, presque esthétiques qui désarment le bon sens. Ce n'est pas ce que l'on s'attendait à trouver, selon le présupposé primaire de la pensée, parce que le versant abstrait de la sensation a pris le dessus. Elle force la pensée à s'intéresser non à tout mais uniquement à ce qui l'intéresse, elle, non avec un esprit d'envergure et d'universalité, mais avec un esprit d'approfondissement, dans une recherche obstinée de la perfection du détail.

La pensée verra alors des choses que d'autres ne peuvent voir, ni même concevoir. Dans ce registre aussi les catégories classifiées sont innombrables mais plutôt dans le sens de la qualité. Le versant abstrait de la pensée prendra quant à lui la fonction d'intuition comme partenaire car elle permet des échappées hors du temps présent, à savoir du vécu dérangeant. La pensée peut s'en nourrir pour s'intéresser à l'être et échafauder des théories abstraites et spéculatives, loin des soucis prosaïques. Sollicitée par les grands thèmes archétypiques de l'inconscient collectif que l'intuition lui fait entrapercevoir, elle les approfondit jusqu'à déréaliser le monde d'ici-bas au profit de son monde intérieur. N'appartenant plus vraiment à la réalité qu'elle trouve insatisfaisante, la pensée introvertie peut la décréter fausse et tout juste une construction de l'esprit humain. C'est l'affirmation la plus radicale que l'être puisse accomplir pour déclarer sa primauté sur elle. Le monde en tant que tel n'a pas d'existence, il est la plus grandiose des illusions. Seul l'être intérieur capable de rejoindre l'Être (le Néant, etc) inconnaissable à quelque réalité à ses yeux. On sait tout le génie que l'Inde en général et le bouddhisme en particulier ont su tirer de cette vision du monde.

6. Agonisme et antagonisme des fonctions. Soucieux de précision, Jung caractérisera les deux *fonctions d'information* que sont la sensation et l'intuition comme des fonctions irrationnelles. Les deux autres fonctions d'option, le sentiment et la pensée, il les nommera fonctions rationnelles. Les deux premières sont donc des fonctions de perception et les deux autres des fonctions de jugement [47]. On notera que ces deux dernières dépendent très largement du milieu familial et culturel quant à leur formation et leur développement puisqu'elles sont soumises à un très long processus évolutif²⁰ conscienciel durant l'enfance. Les fonctions rationnelles, éminemment éducatibles et façonnables, servent de réceptacle à la conscience grâce à leurs facultés de jugement, d'entendement, de décision. Autrement dit, le moi s'appuie préférentiellement sur elles pour juger des choses et faire des choix vitaux. Les deux autres fonctions irrationnelles chargées d'apporter des informations au moi ne connaissent pas les mêmes contraintes de développement. Elles s'expriment ou se taisent selon leur seuil d'excitabilité. On a ou on n'a pas une sensation ou une intuition. Cependant, elles sont consciemment « éducatibles » par un individu ou une culture, acquérant alors une *capacité différentielle* proportionnelle à l'abaissement de leur seuil d'excitabilité, ce qui permet au sujet ou à la culture de percevoir leurs contenus avec *plus de finesse*. L'essentiel est le quantum de libido investi dans ces fonctions et le temps passé aux travaux pratiques.

Outre les notions de rationalité (jugement) et d'irrationalité (perception), il faut encore considérer l'appariement naturel ou le rejet définitif des fonctions entre elles. Comme on pouvait s'y attendre, elles sympathisent ou antipathisent deux à deux. L'une perceptive, l'autre décisionnelle, elles s'associent en un couple orienté dans le même sens. La sensation et le sentiment constitués

durant les premières années de l'enfance œuvrent de préférence dans la *dimension spatiale* en ce qu'elles nous relient au monde présent, réclamant de nous une participation immédiate à l'environnement. Ce sont donc des fonctions proximales. Elles nous attachent directement au monde phénoménal, matériel et maternel, la première en fournissant des données, la seconde en estimant pour le moi si son vécu sensoriel relève plutôt du plaisir ou du déplaisir. Elles forment ensemble la partie de l'âme qui éprouve, impliquée dans un milieu, chaque jour mis à l'épreuve. En revanche, l'intuition et la pensée (qui ne trouve son plein essor qu'à l'adolescence), nous distancient de la phénoménalité et de l'espace par leur réflexion et leur médieté. Elles nous projettent dans la *dimension temporelle*, spirituelle et paternelle. Elles établissent des liens avec les deux états du temps, l'une vers le passé repensé, l'autre vers l'avenir intuitif. Ce sont donc des fonctions distales. Elles sont la partie de l'âme qui *prouve*, qui certifie au moi que la connaissance est en accord avec l'expérience, que la vie recèle bien un sens. De plus, ces deux fonctions sont sans doute spécifiquement humaines. On ne les retrouve pas dans le règne animal tandis que la sensation et le sentiment existent chez les mammifères²¹. Ces éléments montrent une synergie organique entre les fonctions proximales (sensation-sentiment) et les fonctions distales (intuition-pensée) qui les fait s'apparier pour travailler ensemble. On trouve enfin un troisième couple de fonctions perception-jugement entre la sensation et la pensée qui se répondent par leur mode opératoire. Le corps envoie des données au cerveau à propos des mondes interne et externe. La pensée les analyse et réfléchit pour fonder sur elles des vérités. C'est essentiellement le protocole des sciences et la doctrine du positivisme. Que cette approche soit sans âme, on le comprend aisément ! La sensation et la pensée fonctionnent en effet sur un même mode binaire 0/1 ou vrai/faux, sans émotion ni avenir. C'est l'âge des ordinateurs, du corps désincarné, de la pensée opératoire et technocratique qui au symbole n'attribue plus qu'un seul sens. Si certaines fonctions psychologiques s'apparient bien entre elles, d'autres s'antagonisent dans la psyché. Ainsi, la sensation a la faculté de nous adapter à une situation présente tandis que l'intuition veut nous préadapter à une situation à venir. De même, le sentiment porte un jugement sur le vécu (c'est agréable, c'est désagréable) mais la pensée doit expliquer au moi pourquoi il en est ainsi.

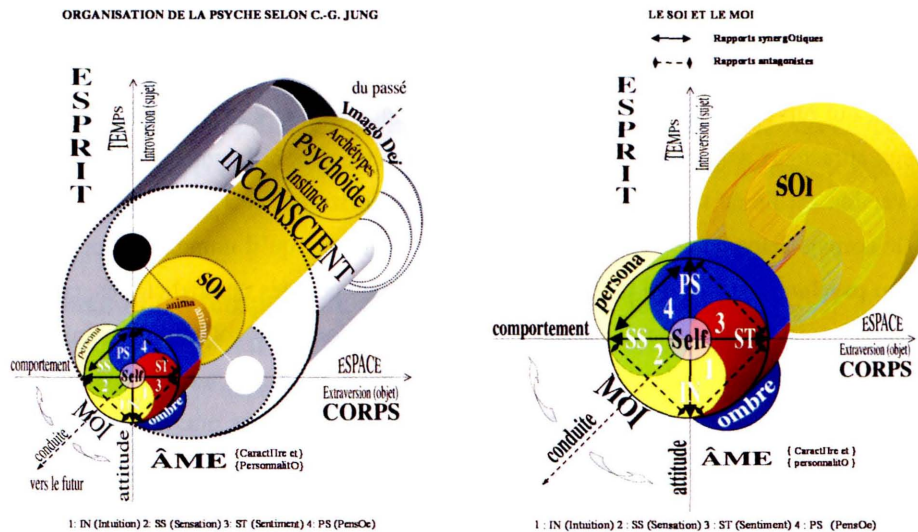
Structure de la psyché humaine selon Carl-Gustav Jung

1. Résumé. Comme le but ici est de fournir au lecteur des rudiments de psychologie analytique pour l'aider à aborder l'étude qui suivra sur l'âme japonaise, résumer la psyché humaine sous forme d'un tableau et d'un schéma peut s'avérer utile pour fixer les idées.

RESUME DES PROPRIETES GENERALES DES FONCTIONS PSYCHOLOGIQUES

Intuition	Fonction de perception irrationnelle chargée d' <i>anticiper l'avenir</i> , elle porte le projet de vie du sujet (et en amont celui de toute la Création), lui dévoilant tel un météore la cible à atteindre qui fondera sa destinée individuelle, son mythe personnel. Fonction la plus distale de toutes, elle oblige à <i>devenir ou périr</i> . Sa prescience des potentialités la force à inventer le futur pour s'y pré-adapter, apportant avec elle l' <i>espérance</i> . C'est l'inspiration, l'illumination, qui déchire le voile épais de la matière et révèle l' <i>Intention</i> . Savoir direct, elle se passe de tout objet pour se manifester : c'est le 6 ^e sens ou le 3 ^e œil (frontal). Fonction de l' <i>irréel</i> , l'Apollon devin, Ariane, Cassandre ou le <i>daïmon</i> socratique la figurent.
Sensation	Fonction de perception irrationnelle en charge du <i>réel</i> , elle engramme dans le cerveau, à force de répétitions, les données sensorielles. Pont entre le corps et la psyché, les instincts et les archétypes, elle stocke dans l'inconscient toutes les informations subliminales. Elle dispose d'un savoir empirique immédiat mais a besoin de l'objet pour l'acquiescer et s'en servir : c'est le 4 ^e œil (œil nuchal) pour qui la première impression est la bonne. Fonction de <i>révélation</i> par sa matérialité, c'est la plus proximale de toutes. Plaisir/déplaisir, forme et <i>esthétique</i> , seuil différentiel et rémanence lui servent de critères. Ses figures sont par exemple Dionysos et ses ménades ou le dieu-bouc Pan farceur et coureur de nymphes.
Sentiment	Fonction de jugement rationnelle chargée d'estimer la <i>valeur du vécu</i> . Elle doit pour cela atteindre un niveau de maturité suffisant et évoluer la vie durant. Née dans le berceau du corps, elle est la chambre de combustion (chaleur, brillance, éclat) de la psyché. Force motrice, elle <i> motive </i> à l'action, forçant le sujet à des choix virils. Elle saisit le sens des choses par induction affective (intelligence du cœur), cristallisant l'intimité du vécu et la conscience de soi. Engagée dans son milieu, elle est peu concernée par le non-familier. Fonction <i>carrefour</i> de la psyché, elle entraîne la conviction (foi) ou l'ambivalence (indécision), selon l'émotion en jeu. Ce qu'elle comprend, elle ne sait le dire et doit déléguer ce droit d'expression à la pensée. Le dieu Éros, le héros solitaire se sacrifiant pour les autres et l'animal de trait (comme le <i>buffle</i> , qui témoigne de l'ancienneté de cette fonction) sont des figures du sentiment.
Pensée	Fonction de jugement rationnelle en charge de la <i>connaissance</i> , elle est d'apparition récente dans la psyché car étroitement liée à l'essor du langage. Elle apparaît en réaction à la frustration affective due à l'incomplétude et la néoténie humaines. La preuve formelle de son existence est la voix intérieure. Sa tâche est de refléter ce que les autres fonctions lui apportent pour en tirer un <i>savoir</i> sur le monde et une <i>réflexivité</i> sur le sujet (fonction miroir du Je), donnant au moi plus de cohésion interne. Mais elle a aussi un côté <i>réflexe</i> , insectoïde, cybernétique, digital, très performant dans les tâches logistiques qui ne réclament aucune conscience de soi. Fonction distale et <i>immatérielle</i> (dû à sa base langagière), elle peut dénier la réalité pour se cloîtrer dans l'autoérotisme. Son péché mignon est une <i>insatiable curiosité</i> qui la pousse sans cesse à défier l'ignorance, une façon d'alimenter son <i>doute</i> permanent. En raison de ses capacités mirobolantes, elle introduit au culturel via l'héritage oral et écrit. Son autre devoir est de résoudre les contradictions de l'être, en mettant des mots sur son vécu affectif. Ses figures sont l'Athéna grecque (interprète du Logos paternel) et sa chouette nyctalope, la nymphe Psyché papillonnante, Arachné et sa toile, les tisserandes aux doigts de fée ou encore le miroir.

STRUCTURE DE LA PSYCHE SELON CARL-GUSTAV JUNG



Ce schéma très global de la psyché humaine (avec son agrandissement partiel du moi et du Soi à droite) visualise les principaux concepts junguïens, sommairement commentés ici. Pour plus ample informé, il est conseillé au lecteur de se référer à l'œuvre de Jung. En revanche, il inclut un certain nombre d'idées force et de notions nouvelles sur la psychologie analytique proposées par le Dr Émile Rogé²³ concernant l'architectonique de la psyché (dont cet article s'inspire très largement), en particulier quant aux deux dimensions psychologiques et aux quatre fonctions. L'image livrant plus d'informations que de longs discours, des mots-clés et des traits sont là afin de synthétiser des corrélations psychiques. Quelques explications sont toutefois nécessaires pour comprendre ce schéma. Il s'agit d'une coupe de la psyché qui montre un instantané entre le passé et le futur. Comme tout ce qui a don de vie, elle est le siège d'un processus évolutif constant. Pour figurer la structure bipolaire de l'inconscient, j'ai repris le modèle du *tàijítú* chinois, à savoir le yang blanc pour l'introversion et le yin noir pour l'extraversion. Ce sont les deux attracteurs dimensionnels qui par leur mise en tension/opposition produisent la libido, orientant ainsi son sens préférentiel dans l'appareil mental comme le ferait un champ électromagnétique, sauf qu'il s'agit d'un champ psychique. Toujours dans l'esprit du *tàijítú*, le point opposable noir ou blanc dans chaque attracteur visualise le nécessaire rééquilibrage de la psyché par la force inverse qui lui permet de garder une relative homéostasie (sans immobilisme) et une certaine eurythmie de fonctionnement. C'est l'arrangement de cette structure de base inconsciente qui détermine le mécanisme fondamental de la psyché : la compensation par l'inverse pour contrebalancer les excès ou le retournement en le contraire (*enantiodromie*) visant à redynamiser l'énergie dans une autre direction quand tout devient extrême. Ce mécanisme est comparable à celui de la

rétroaction en physiologie ou aux boucles régulatrices en cybernétique. Il est donc parfaitement automatique, en accord avec la nature de l'inconscient et du cerveau. Chaque dimension possède des qualités spécifiques (cf. tab. 1), se régulant l'une l'autre tendanciellement pour donner une *résultante* qui représente le style de vie d'un sujet, d'une ethnie, d'une culture, d'une époque. Les deux attracteurs sont projetés dans le schéma sur deux axes orthogonaux. L'axe vertical de l'introversion est lié au temps-sujet (l'esprit) et l'axe horizontal de l'extraversion à l'espace-objet (le corps). Selon Jung, l'inconscient est doté d'un centre qu'il nomme le Soi. Il s'agit d'un noyau psychique virtuel qui réunit en lui toutes les potentialités contradictoires, conniventes et paradoxales, issues des deux dimensions opposées. L'inconscient collectif contient un *savoir objectif* dû à son immémoriale expérience de la vie mais il lui manque la conscience. Le Soi sait (*sapiens*) mais à son insu, attendant d'être actualisé par la conscience qui, elle, sait qu'elle sait (*sapiens sapiens*) mais ne sait pas que le Soi existe. Doté d'une énergie numineuse, il peut irradier le moi de sa force, voire l'engloutir en lui puisqu'il en est le préformateur inconscient. Médiateur de tous les opposés, réaliser le Soi en soi reste pour Jung le but de toute vie. Il s'agit du processus d'individuation qui concerne surtout la seconde moitié de la vie. Le stade précédent est le processus d'individualisation où durant la première partie de la vie l'être doit parvenir à une autonomie affective et psychologique.

2. Pour une psychologie des tendances. Par le jeu des oppositions complémentaires et des retournements compensatoires, la typologie de Jung, brièvement esquissée ici, est de toute évidence une *psychologie des tendances*, capable de rendre compte aussi bien du fonctionnement normal de l'appareil mental que de ses désordres pathologiques. Qui plus est, elle a l'immense avantage d'être applicable à n'importe quelle psyché humaine, qu'elle soit occidentale, africaine, chinoise, japonaise ou javanaise. Selon l'attracteur dominant dans un individu, un groupe, une ethnie, une société ou une culture, on obtiendra un rapport plus ou moins typé des propriétés, orientant la psyché en faveur de l'introversion ou de l'extraversion. Toutefois, une dimension ne peut forclorre son inverse ni une fonction suppléer l'autre car ces dominantes psycho-physiques ne sont jamais en équilibre parfait. Elles subissent des variations dans un sens ou dans l'autre qui *maintiennent une certaine eurythmie de la psyché, dans un mouvement d'instabilité pendulaire*. L'essentiel du problème réside dans la *résultante* de toutes ces forces agonistes ou antagonistes. Pour ne pas être abusé par des phénomènes partiels et tendancieux, il faut raisonner sur la psyché en termes de tendances globales (ou d'autres synonymes comme prédisposition, inclination, penchant, ou des adverbess tels : plus, plutôt, principalement, davantage, de préférence, surtout). Cela dit, tout n'a pas la même importance et tout ne s'équivaut pas, ce que le point de vue holiste oublie souvent, sinon la psyché ne fonctionnerait plus. L'armature psychique est bien la même chez tous mais il existe des différences de proportions et de visées. Comme en musique, il y a une

majeure et une mineure. Il faut la présence des deux pour bien jouer sur la partition de la vie. La typologie jungienne permet donc d'effectuer, dans une discipline où les dérapages sont fréquents, une approche comparative transculturelle en prenant un minimum de risques, pourvu que ses prémisses soient bien comprises. Ce qui nous ramène au propos de cet article : cette typologie si simple d'apparence et pourtant si complexe ne pourrait-elle pas nous aider à mieux comprendre le caractère national nippon ?

Appréhension du temps et de l'espace dans l'âme japonaise

Comme souligné plus haut, l'examen de la temporalité et de la spatialité manifestées par le style de vie d'un peuple autant que par ses diverses œuvres culturelles peut révéler l'*orientation préférentielle* (c.-à-d. la tendance, comme à la bourse) de l'énergie psychique, selon qu'il aura été plus sensible à l'attraction de l'introversion ou de l'extraversion.

1. Le temps. Quelle est la relation des Japonais au temps ? On peut remarquer qu'au Japon *le sujet n'est jamais maître de son temps*. Excuse ou pas, c'est toujours : *isogashii*²⁴. La société est organisée de telle manière que les occasions de vivre son temps personnel manquent souvent. Un salaryman peut enchaîner 50 heures et plus de travail par semaine pour une dizaine de jours de vacances par an, sans compter les heures supplémentaires (dont certaines « bénévoles »). Les écoliers ont un rythme aussi chargé, pris entre l'enseignement officiel, la fréquentation des boîtes à bachot plusieurs fois par semaine et le club de sport du collège ou les cours privés de piano. Les femmes mariées sont à la même enseigne qui doivent participer pleinement aux activités parascolaires de leurs progénitures (le mari ne le peut guère que le dimanche), sans compter les obligations communautaires réclamées par les associations de quartier (*chônai-kai* 町内会). L'homme est un être à la fois collectif et individuel. Il doit sacrifier de son temps à la collectivité, à la vie publique, mais aussi en dévouer à soi-même, à sa vie intérieure. Il existe donc un rapport public/privé qui dans le cas du Japon, eu égard aux standards occidentaux en la matière²⁵, est nettement orienté vers le premier terme : le temps public empiète sur le temps privé, l'oubli de soi pour le bien de la collectivité sur le temps libre que le sujet doit accorder à son bien-être.

Lorsqu'on envisage les trois états du temps, qu'obtient-on ? Le passé laisse sa trace dans la mémoire d'un peuple qui en fait de l'histoire, son histoire. Avoir le sens de l'Histoire, c'est réfléchir à la dimension du temps (dans son rapport au sujet), comprendre combien certains événements du passé pèsent sur le présent, leur donner un sens et en tirer une interprétation, s'en inspirer pour dégager une possible intention, etc. Or, ce n'est pas une critique, mais les Japonais ont assez peu le sens de l'Histoire (avec une majuscule). Katô Shûichi est formel à cet égard : « Dans ce pays, l'Histoire a commencé sans véritable commencement et le présent ne fait que s'y éterniser indéfiniment sans que l'on puisse préciser jusqu'à quand²⁶. » Dans son dernier

ouvrage, traitant du temps et de l'espace au Japon²⁷, cet auteur montre que tout au long de son histoire le peuple nippon a constamment privilégié le « maintenant-ici » (*ima-koko* 今 = ここ), à savoir *le présent*, au détriment des deux autres états du temps. Selon lui, l'archipel a une « *tendance forte à tous les niveaux à vivre dans le présent, en laissant filer le passé et en s'en remettant pour le futur au sens du vent du moment.* » Tandis que le passé s'étiole de la mémoire, l'avenir est bouillant d'espérance. Il est imprévisible par essence mais l'homme est mis en demeure de l'anticiper (notamment par l'intuition) pour tenter d'échapper à la finitude de sa condition actuelle²⁸. Imaginer l'avenir c'est donc avoir foi en une promesse et se projeter dans l'infinitude d'un temps en gestation, supposé lourd de sens. Or, ce n'est pas une critique mais, comme Kato S. le souligne dans son ouvrage, les Japonais n'ont pas vraiment une bonne relation au futur. C'est toujours : « *on ne sait pas ce que l'avenir nous réserve* »²⁹. Quoique ce point de vue soit sage eu égard aux conditions du présent, il décourage l'être d'abandonner l'état actuel de sa condition pour anticiper, prospecter et *parier* sur un « à-venir » qui le préfigurerait comme sujet-en-devenir vis-à-vis de la marche du temps. Certes, personne n'a le monopole de la prédiction mais on trouve quand même dans l'histoire de l'humanité des peuples qui ont eu des prophètes inspirés pour les guider. Il fallait bien avoir foi en l'avenir pour abandonner la *sécurité* douillette du présent, affronter de nouveaux périls et se lancer dans une aventure au résultat plus que douteux mais chuchotée impérieusement au creux de l'oreille par la voix de l'intuition qui sans cesse nous exhorte à devenir.

Or, l'ancrage du peuple japonais dans la réalité des choses ne l'a jamais prédisposé à quitter l'indolence de la quotidienneté, situation certes imparfaite, mais sur laquelle on peut du moins tabler. Au cours de son histoire, l'archipel s'est ainsi engourdi plus d'une fois dans la paix torpide (*heiwa-boku* 平和ボケ) du présent. L'époque Heian (794-1185) qui arrêta l'envoi d'émissaires en Chine durant trois siècles et la longue période d'Edo (1603-1868) qui vit le Japon coupé du reste du monde suite à une politique d'isolation nationale (*sakoku* 鎖国) imposée par les différents *bakufu* sont deux moments historiques paradigmatiques. Le peuple s'accommodait bien de cet immobilisme qui maintenait la sécurité du présent tandis que les élites, faute de percevoir l'importance de l'avenir pour la nation, pensaient ne plus rien avoir à apprendre du monde extérieur. Ce désespacement envers le futur force souvent les Japonais à opter inconsciemment pour la *temporisation* plutôt que le changement, entraînant logiquement une réaction tardive dans les secteurs où l'être doit parier sur un espoir contenu en germe au sein de l'avenir. Cela les fait cruellement souffrir à cause du désespoir lié au temps qui passe sans rien redonner en échange. Pour se prémunir de cette chronorrhée qui conduit inévitablement vers la mort et retrouver une certaine tranquillité d'esprit, le Japon s'est bardé d'assurances en tous genres, devenant l'un des pays les plus épargnant de la planète. L'avenir étant opaque et énigmatique, faute de clairvoyance, on peut en réduire tout de même les aléas par la réassurance matérielle. Cette peur d'être pris au

dépourvu le moment venu occasionne souvent une réaction préventive qui se traduit par une sorte d'obsession sécuritaire quant à l'état présent, dont il faut si possible perpétuer l'ordonnement pour se rassurer. Les mesures prises ne sont pas toujours proportionnées à la situation objective mais comme cela tranquillise l'opinion publique, les habitants de l'archipel bénéficient d'une paix royale. Cela dénote toutefois un certain resserrement du moi qui, sous l'emprise de l'angoisse du lendemain, désire éliminer les facteurs de risque.

Sans doute est-ce en politique que l'oubli des enseignements de l'Histoire et le défaut d'anticipation pour de lointains projets étonnent. Cela se traduit par un conservatisme politique, jamais démenti : de la fêrule des Tokugawa régnant sans partage durant deux siècles et demi aux réélections du parti libéral-démocrate (PLD) de l'après-guerre à nos jours, les Japonais ont toujours privilégié le pouvoir qui maintenait l'ordre établi, soucieux de pérenniser la stabilité matérielle du moment. Comment oublier aussi que le Japon se nomma lui-même jadis le pays de la grande Paix (*yamato* 大和), idéal très respectable mais qui dénie superbement le cours du temps et les changements sociaux pour mieux s'asseoir dans la nonchalance du présent. La raison d'une telle attitude vient de l'ancrage psychologique très fort du Japon dans la réalité concrète (cf. le *ima-koko* de Katô S.) qui le rend malhabile à percevoir son devenir. Cet attachement de l'archipel au présent pèse toujours dans son attitude sur la scène internationale où sa puissance diplomatique ne reflète pas vraiment sa puissance économique. Le Japon se fait voler aujourd'hui la vedette par son voisin chinois et a peut-être laissé passer sa chance d'exercer une influence de premier plan dans le monde. Bien des causes déterminent ce phénomène, mais du point de vue psychologique il apparaît que la difficulté de l'archipel à concevoir son propre avenir n'a cessé de le dépouiller de ses meilleurs atouts. Difficile de demander à une nation repliée sur elle-même depuis si longtemps et, de surcroît, peu concernée par le temps et l'Histoire, de se découvrir tout à coup le sens de l'universalisme pour briguer le leadership mondial.

Reste le présent. Il s'agit d'un état du temps tout à fait particulier. Comme il a été indiqué plus haut à propos de Shiva, le temps ne peut être matérialisé que par son opposé. C'est par l'espace qu'il est rendu palpable aux sens, vécu par l'affectivité, réfléchi par la pensée et anticipé par l'intuition. Le présent est donc un point du temps dans l'espace qui s'étend égal à lui-même en une durée relative (temps homologable), pour autant que la conscience perçoit la continuité de cette durée. Comme Kato S. le signale, c'est ce temps-là que les Japonais conçoivent le mieux. Le concept japonais *ma* (間) en donne un exemple culturel éclairant. Du côté de l'espace, *ma* désigne un intervalle entre deux choses ou bien une pièce. Il s'agit d'une interruption qui rompt la continuité de l'espace en créant un vide sensible. Du côté du temps, *ma* se réfère à un intervalle (*laps*) de temps assez court, au rythme musical, à une pause signifiante dans un discours ou encore à l'instant où survient un événement inattendu, comme lorsque l'acteur de kabuki

interrompt sa diction et marque une pause qui le pose tout à coup dans une attitude hiératique (*miel* 見得) tandis qu'il transperce l'espace de son regard torve. En somme, c'est un *arrêt dans l'écoulement du temps* normal qui vient actualiser un vide subtil. *Ma* est donc une « étendue » *vide* qui rompt tout à coup le cours de l'espace-temps que la durée rend manifeste. Si *ma* associe en un seul vocable deux vides relevant d'une dimension opposée, c'est parce qu'il renvoie au présent, moment où l'espace rend apparente la flèche virtuelle du temps. *Présent vide*, et donc très vivide, *comme un condensé de l'éternité fixée en ce point*. C'est du moins ainsi que les Japonais ont éprouvé *ma* et l'ont thématiqué (voire systématisé) dans leur culture. *Ma* représente ainsi l'instant singulier du temps qui s'écoule, suspendu dans sa course par l'éphémérité du présent, afin de révéler quelque chose de l'Atemporalité (c.-à-d. l'éternité) inconnaissable en soi. Pour renouveler la présence de *ma*, il faut donc incessamment réactualiser le temps en changeant les conditions spatiales qui visualisent son existence. *Ma* ne peut être que singulier : point de *ma* à suivre au prochain numéro³⁰. *C'est pourquoi les formes culturelles inventées par les Japonais rechignent à s'installer dans la durée*. Elles sont souvent brèves et à effet immédiat pour saisir l'auditoire sur-le-champ. Citons : le haïku (poésie ultra-courte rédigée en un tournemain), les recueils de nouvelles, contes ou historiettes (prisés dès les premiers écrits littéraires), les croquis au lavis pris sur le vif (des instantanés), la beauté des cerisiers en fleur dispersés par le vent printanier (la vie est fugitive), le flamboiement des feuillages d'automne qui repousse l'hiver (la nature en gloire avant la morte-saison), le sumo (une minute de combat), une cuisine naturelle flirtant plus avec le cru que le cuit, préparée sur le pouce au fil du couteau, etc. Adeptes des arts de l'instant (*isshun-gei* 一瞬芸), les Japonais ont donc une perception de la continuité du temps et de la pérennité des choses, liées à la permanence du moi dans la psyché, très éloignée des standards occidentaux. Passer ensuite du *ma* quasi vide de durée au concept philosophique de Vacuité (éternité), il y a un pas à ne pas franchir en raison de la valorisation du présent au Japon, comparativement à son relatif désintérêt pour les deux autres états du temps³¹. Avant que d'applaudir unilatéralement au concept *ma* pour sa capacité à présentifier *hic et nunc* l'authenticité de la Vacuité, il faut garder à l'esprit qu'il présente aussi un hiatus en le sujet à se centrer sur lui, dans la *continuité d'un temps vécu* pour bâtir son for intérieur, tant il aspire à s'identifier à son milieu extérieur au lieu de converger vers soi-même.

Comment faire néanmoins pour préserver quelque chose de la continuité du temps si chaque instant présent ne peut par essence que s'effiloche dans l'inexistence du néant ? La solution consiste en fait à souligner les révolutions spatiales qui mettent le temps en orbitation. Autrement dit, le *temps synchronique* (retour périodique dans le présent d'un passé connu) domine sur le *temps diachronique* (durée qui court d'un passé reconnu à un futur inconnu, préservant l'intégrité du temps). Il s'ensuit que la notion de cycles récurrents, similaires entre eux (éternel retour), a

été culturellement accentuée au Japon. Il s'agit de se reconnecter régulièrement au temps des origines pour réactualiser le temps synchronique, dont l'action s'affaiblit. Les pratiques annuelles dans la culture nipponne sont fort explicites à cet égard, réclamant sans équivoque le primat et l'exemplarité de la « première fois » (*hatsu*~/ 初~, ~*zome*! ~ 初め) qui sert de référence pour toutes les fois suivantes. C'est en général le jour de l'An qui sonne le départ d'un nouveau cycle³² car, étant le premier et l'unique, il permet de se rebrancher à l'aube des temps, source de toute vérité. En remettant les compteurs à zéro, il efface l'action corrosive du temps et purifie des souillures de la mort qu'une trop longue durée exerce forcément sur les choses de la vie. D'autres phénomènes naturels ou actions humaines survenant pour la première fois au cours de l'année mais de valeur moindre que le Premier de l'an font aussi office d'événements inauguraux³³. Ce trait de caractère est présent depuis longtemps dans le shintoïsme qui souligne pour sa part la nécessité de régénérer périodiquement le temps au travers d'objets faits de main d'homme et entachés d'obsolescence par l'usure de l'année. Des amulettes et autres articles pieux en bois ou paille de riz sont ainsi dévotement détruits par le feu au sanctuaire le plus proche la nuit de la Saint-Sylvestre pour signifier leur perte de mana et leur nécessaire mise à jour au gui l'an neuf. Autrement dit, on doit en acheter de nouveaux pour réactiver le cycle annuel. L'attrait pour la nouveauté et l'innovation technique tараude donc les Japonais depuis toujours. Ce besoin d'inaugurer la chose neuve les oblige aussi à célébrer d'innombrables cérémonies durant l'année. Les saisons présentent par excellence le mouvement alternatif du temps qui revient tel qu'en lui-même avec une grande certitude. Le Japon n'a eu cesse de chanter ce retour sur tous les tons et toutes les formes au travers de son amour pour la nature. Citons encore le sanctuaire d'Ise consacré à la déesse du soleil Amaterasu et reconstruit tous les vingt ans à l'identique (*shikinen zôtail* 式年造替) depuis le VII^e siècle. D'autres édifices religieux de l'archipel connaissent aussi le même sort. Peut-on imaginer plus de bravoure pour combattre l'érosion du temps qui affecte les objets en les rajeunissant périodiquement afin de maintenir l'authenticité des origines (la première fois) dans le présent ? Les Japonais ont trouvé ici le *moyen concret* d'effacer la marche du temps (qui détruit tout sur son passage pour faire naître autre chose – cf. le dieu Shiva) en réitérant à intervalles réguliers l'acte originel fondateur. C'est comme si on déconstruisait pierre à pierre Notre-Dame ou le Mont-Saint-Michel pour les rebâtir ensuite au lieu de les restaurer pour apprécier leur splendeur d'antan. On voit que le temps synchronique désire se remettre en phase avec l'origine pour si possible la *représenter* à l'identique, alors que le temps diachronique accepte plus volontiers les *effets de la durée* sur les œuvres humaines. Selon le même principe palingénésique, le Japon moderne est devenu un chantier permanent qui voit les villes de l'archipel changer d'apparence (tous les vingt ans ?) sous l'action de travaux incessants fourbis la nuit par des ballets de pelleteuses nyctalopes. Dominés par l'actuel, les Japonais sont donc

obligés de papillonner de façon assez erratique, sans trop de régularité d'efforts, ni amplitude de dessein, pour rester en phase avec l'air du temps. Leur réaction est certes adaptée au présent mais, trop focalisée sur les évidences, les solutions retenues se limitent vite au coup par coup. Si cette activité nerveuse leur permet de réagir avec célérité, elle devient en revanche un handicap à plus long terme, nuisant à la constance de la volonté et à l'ampliation de l'action dans la durée. La répartition des forces dans le temps est très inégale. La tyrannie de l'instant dans le mode de vie de l'archipel oblige ses habitants à une *débauche d'énergie* pour une productivité très moyenne. Ils ne sont pas récompensés au prorata de leurs efforts. Cela leur a coûté bien des déboires, vu d'ailleurs : *economic animals*, fourmis, robots, etc. Imperméables à l'humour caustique, ces critiques venues de l'étranger les laissent en général de marbre. Toute cette agitation sociale formicante reflète en réalité un certain resserrement du champ du moi qui ne bénéficie pas assez de recul temporel et de profondeur spatiale pour embrasser un horizon plus grand, mettre les choses en perspective ou dégager les aspects les plus pertinents d'une situation (il faut savoir oublier les détails), de façon à porter un jugement mieux circonstancié.

2. L'espace. Si la conscience de la temporalité reste moins bien différenciée, il s'ensuit que celle de la spatialité tend à investir toute la place. L'espace est une étendue *a priori* infinie mais limitée cependant à l'échelle humaine par un ensemble d'objets qui en délimitent des portions où se déploie le vivant (l'environnement). On doit donc s'attendre à ce que les Japonais idéalisent la notion de *mi-lieu* au détriment de l'universalité de l'être. De fait, l'ascendant du *topos*, de la *médiance* entre le sujet et son environnement ou encore de la *mésologie* qui souligne la réciprocité des êtres vivants à leur milieu paraît patent dans la vision japonaise holiste de la vie et, *a fortiori*, dans l'aménagement de l'espace, comme Augustin Berque le signale dans ses ouvrages³⁴. Les Japonais ont ainsi réussi avec grande intelligence à tirer le meilleur parti de leur territoire, bien qu'il ne soit pas très favorable à la douceur de vivre et réclame de pénibles efforts pour être mis en valeur en raison du relief et de nombreuses catastrophes naturelles. Les villes japonaises, Tokyo en tête, ressemblent à un chaos permanent qui se renouvellerait sans cesse comme les têtes de l'hydre de Lerne. De cet état urbanistique assez confus qui consiste à rajouter des assemblages architecturaux ça et là (*tatemashi*/ 建て増し), sans raison très claire ni structure définie, juste pour rester en phase avec le présent, se dessine cependant un patchwork d'îlots aménagés qui trouvent une certaine cohérence organique et fonctionnelle, moins rigide et plus amusante que celle rencontrée en Occident (à cause de la tendance kitsch), même s'il manque une vision d'ensemble de l'espace urbain qui vient d'une résistance à le concevoir dans la clarté conceptuelle de la pensée. Tokyo fut reconstruite deux fois quasiment à l'identique au cours du XX^e siècle, suite au séisme de 1923 et après les bombardements américains de 1945 !

C'est sans doute la maison, lieu privé par excellence, et donc aussi projection spatiale de l'

intimité (de l'intériorité) de l'être, qui va nous révéler le mieux la conception inconsciente de l'espace chez les Japonais. En effet, comme les dessins d'enfants le révèlent amplement lorsqu'ils crayonnent une maison, celle-ci reflète toujours leur espace intérieur, à la fois représentation du corps en train de croître et espace mental en construction. Ces projections sont universelles et touchent à l'essence même du développement humain. Par conséquent, l'étude des caractéristiques architecturales de la maison japonaise devrait nous fournir plusieurs indications sur cet espace « du dedans », comme le nomme si bien le poète Henri Michaux. Par tradition, la maison japonaise ouvre très largement sur l'extérieur par le biais de vérandas latérales (*engawa*) tandis que le volume et la disposition des pièces sont facilement modulables grâce aux cloisons mobiles. L'intérieur et l'extérieur communiquent généreusement et on peut se mouvoir dans cet espace sans contraintes apparentes. De fait, aucune porte ne ferme à clé, ni pour l'entrée, ni pour les pièces intérieures, laissant deviner que le besoin de clôturer la vie intime pour la préserver des regards indiscrets, c'est-à-dire de mettre des limites entre soi et l'autre, ne fut pas prioritaire. Tout cela donne l'impression d'une grande liberté de corps, d'une grande amplitude de mouvements (hormis pour la hauteur). Les matériaux utilisés sont naturels (thème récurrent de la maison) et facilement périssables (bois, papier, bambou, paille de riz). L'intérieur privilégie les lignes droites profondes et surtout l'étendue au sol, comme la superficie des pièces, la douceur des tatami, la hauteur de plafond très basse et la frugalité du mobilier cherchent à le souligner. Le sol, n'est-ce pas là que les Japonais ont toujours vécu, mangé, dormi ? Il fallait bien aimer l'horizontalité, la surface (cf. tab. 1), et pour tout dire la concrétude de la terre (= l'Imago de la mère) pour désirer rester si près d'elles. À l'extérieur, c'est le toit qui domine. Il prend toute la place et pèse de tout son poids sur les murs, au point que la façade en est écrasée dans un retour vers le sol, comme un visage aux yeux baissés. Finalement, l'impression dominante de la maison japonaise, c'est sa stabilité. On y perçoit peu d'élévation, la hauteur ayant été négligée, comme il ressort de la masse du toit³⁵, au profit de la perspective longitudinale. Certes, on objectera qu'une maison traditionnelle est conçue par définition en fonction de critères environnementaux. La stabilité de la maison japonaise entretient sans nul doute un rapport avec les séismes et ses multiples ouvertures qui favorisent l'aération sont adaptées au climat chaud et humide de l'archipel, mais elle est aussi faite pour s'embraser à la moindre étincelle (que faire si l'imposante toiture s'écroule ?) tandis que les matériaux qui la composent sont périssables au point d'être de suite altérés par la moisissure. Sans négliger les conditions du milieu naturel, l'important est de considérer le plan d'ensemble de la maison parce qu'il est une *projection inconsciente de l'intimité de l'être*. Or, la maison traditionnelle japonaise reflète cette intériorité dans le sens d'un prolongement de soi vers l'horizon, la surface, l'étendue, en un mot vers l'espace³⁶. Toutes les ouvertures amovibles aménagées, d'où l'on peut entrer et sortir à sa guise à peu près n'importe où, traduisent aussi le goût de l'archipel pour l'extension des

frontières spatiales. Ce qui pointe déjà *in fine* l'attitude intérieure plutôt extravertie des Japonais.

Cette attirance pour la spatialité et les déterminants du milieu reste très prégnante dans la vision japonaise du monde. L'exemple le plus trivial est celui des traités de la japonitude dont la plupart s'inspirent de facteurs climatologiques et environnementaux (rarement historiques) pour expliquer les traits du tempérament nippon. Les philosophes japonais les plus réputés, nommément Watsuji et Nishida, n'échappent pas à cette prégnance de la spatialité. Le premier avec la notion de géographicit  (cf. E. Dardel) ou encore de *milieu humain* (*f do*/風土), qui comprend les interactions entre l'écoumène (espace habitable) et les m eurs d'une population, c'est-à-dire entre les facteurs concrets et objectifs d'un territoire (climat, aspects physiques, etc) et la subjectivité humaine. Cette médiance entre l'homme et son milieu renvoie symboliquement à un *lien matériel et affectif* avec la nature, l'Imago maternelle et l'immanence, donc avec l'extraversion. On sait par exemple que Watsuji voyait le Japon comme faisant partie des « communautés fondées sur un lien  motif » et qu'il s'est référé aux éléments extérieurs (nourriture, habillement, habitat) ainsi qu'au *déterminisme géographique* (climat, relief) pour justifier la notion de nation culturelle, par opposition à celle de nation étatique occidentale. Certes, l'empereur auquel on doit fidélité et révérence tient le rôle du père, mais il tire sa légitimité de la déesse du soleil (auroral³⁷) Amaterasu, aux attributions nettement maternelles comme la nourriture et le tissage (cf. le Kojiki, 712). De plus, pour se démarquer de l'individualisme occidental, Watsuji valorise la communauté sociale (*seken*/世間 ; *yo.no.naka*/世の中), la présentant comme un *sujet collectif* transcendant les sujets individuels. Il s'ensuit que l'individu doit se sacrifier au profit de la nation (et de l'empereur) pour le bien de tous. Cette conception du monde se réfère ici nettement à l'*extraversion* (cf. tab. 1). Or, en contraste avec l'écoumène spatial qui valorise le localisme affectif, où dominant plutôt la réalité concrète (présent) et la médiance synchronique (révolution), on trouve un œcuménisme temporel qui tend à l'universalisme noétique, où règnent plutôt l'idéalité abstraite (passé-futur) et les avancées diachroniques (révélation) qui parfois prennent la forme d'un *déterminisme historique*. Ce projet entre l'homme et son devenir renvoie symboliquement à un *lien immatériel et téléologique* avec l'esprit, l'Imago paternelle et la transcendance, donc avec l'introversion. Il s'agit au fond de deux conceptions du monde qui se fondent sur des prémisses opposées et complémentaires. Les Japonais semblent avoir souligné surtout l'extraversion dans leur culture tandis que les Occidentaux, bien que plus nuancés, ont souvent privilégié l'introversion au cours de leur histoire. Il faut se garder ici de trancher en faveur de l'une ou l'autre de ces deux visions en se souvenant de la devise des Trois Mousquetaires : « Tous pour un, un pour tous ».

Quant   Nishida, l'autre grand philosophe de l'archipel, il a traité de la *logique du lieu* (*bashoteki ronri*/場所の論理) ou, ce qui revient au même, de la *logique du prédicat* (*jutsugoteki ronri*/述語の論理) dans un ouvrage charnière intitulé « Basho » (場所). Pour lui, le prédicat

(le lieu) renvoie à l'universel tandis que le sujet, le particulier, n'est que dans une relation d'appartenance avec lui. Il s'ensuit logiquement que l'intrasubjectivité (la conscience de soi), centrée sur le sujet, est de moindre importance que l'intersubjectivité (la relation à l'autre), centrée sur le monde. Dans ses écrits ultérieurs, Nishida avancera la notion d'« éveil à soi » (*jikaku* 自覚), différente de la conscience de soi (*jiko ishiki* 自己意識), trop égotiste (c.-à-d. trop versée sur l'ego, et non pas égoïste), où l'identité du « Je » se constitue dans sa relation aux autres et aux interactions avec son milieu. Le soi personnel nishidien entretient donc un rapport avec l'histoire et la dimension temporelle mais il conçoit ce soi à partir du monde, renversant ainsi la perspective occidentale traditionnelle qui conçoit plutôt le monde à partir du soi. Si Nishida tient compte dans sa réflexion de la question de l'être dans son rapport au temps, il fait porter conceptuellement l'universalité par le lieu, à savoir par l'espace, dont le dernier fondement est le *néant absolu* (*zettai mu* 絶対無), sans distinction ni contradiction sujet/objet, dans un instant présent éternel (*ei.en no ima* 永遠の今). L'espace, le présent (fût-il éternel) et l'intersubjectivité, thèmes plutôt secondaires dans la philosophie occidentale (axée sur le temps), sont donc à nouveau soulignés par un penseur japonais³⁸. Discuter de notions philosophiques aussi complexes ou se prononcer pour ou contre n'est pas le but de cet article qui se limite modestement à faire remarquer que même parmi les intellectuels nippons la logique de l'espace (le contenant) dans son rapport au présent domine sur celle du temps et du sujet en devenir (le contenu). Cette observation corrobore donc plutôt celles faites sur le style de vie nippon résolument tourné vers le réel et l'actuel.

Il ressort de ces premières explications que si la médiance (ou transspatialité) est retenue comme critère vital à l'existence de la chose étante, la notion de milieu, d'environnement et surtout de *nature* (*shizen* 自然) devient idéalisable. Nature concrète, vénérée telle quelle dans le shintoïsme en ses formes les plus sensibles (animisme) ; nature abstraite, correspondant aux contenus de l'inconscient qui affleurent dans le champ de la conscience (spontanéisme), le moi devant recevoir cesdits contenus comme ils se présentent, sans vouloir à tout prix distinguer les opposés (sujet/objet, etc), ni douter de ses motivations selon la logique de la pensée réflexive (qui veut définir l'étant hors de son milieu), donc accepter leur possible réversibilité. Il faut attribuer cette divergence de point de vue avec la vision occidentale du sujet au statut du moi dans la psyché et à ses prises de position, plus attracté dans le cas du Japon par les facteurs inconscients, comme l'explique Kawai Hayao dans « Les Japonais et l'identité » [26]. On doit toutefois garder à l'esprit que l'inconscient ontologique, peu importe la culture, reste la matrice du conscient, de même que l'océan donna naissance aux espèces qui se hissèrent vers la terre ferme. Tout montre dans l'évolution de la psyché que le gain de conscience et l'affermissement du moi caractérisent le destin de l'humanité, à la condition expresse que cedit moi conscient se défasse de toute volonté de puissance au profit d'un autre centre psychique situé dans l'inconscient et que Jung a nommé

le Soi.

Comme la spatialité n'est pas une dimension désincarnée, elle a besoin d'objets pour exister. Ils lui donnent son volume, ses limites, sa courbure. *S'intéresser avec conviction à l'espace nécessite donc d'accorder beaucoup de crédit à l'objet*. On a pu voir le Japon comme l'empire des signes (Barthes) ou *l'empire du regard* (Coyaud) mais il est tout aussi objectif de l'envisager comme l'empire des objets. Or, précisément, Jung décrit l'extraversion comme la quantité d'énergie psychique dévolue à l'objet. Si les Japonais privilégient cette dimension dans leur attitude intérieure de base (au détriment de l'introversion), on doit s'attendre à les voir privilégier aussi le monde des objets. C'est effectivement le cas. Quant aux objets inanimés, leur importance se vérifie dans la minutieuse attention qu'on leur accorde et aux soins incessants qu'ils reçoivent chaque jour. Ils sont littéralement astiqués, bichonnés, pomponnés... pasteurisés. Les efforts consentis pour les soustraire à l'action corrosive du temps sont tout simplement prodigieux ! Aucun peuple, sans doute, n'attache à ce point une importance si grande à leur maintenance quotidienne. Ils ont droit à tous les égards et à tous les traitements de faveur. Leur statut privilégié semble même presque supérieur à celui du sujet qui toujours se plie de bonne grâce à leur rendre service. Traiter l'objet avec une telle déférence est aussi une façon de s'assurer que les choses resteront en ordre. La peur n'est pas tant celle de l'anarchie que la crainte du *cafardnaüm*. Ceci rend le Japon d'une propreté exemplaire et pour tout dire vaguement inquiétante. Cette attitude respectueuse est ancienne et reflète les prérogatives dont jouissent les objets depuis toujours dans ce pays. On peut même leur prêter une force intrinsèque ou un *mana* indépendant du sujet ainsi que le révèlent certaines pratiques shintoïstes. Par exemple, des aiguilles, des lunettes ou d'autres menus instruments ayant fait usage sont détruits dévotement pour rendre grâce à leurs bons et loyaux services. Ce rite est en rapport avec la « mort » de l'objet, qui a en quelque sorte épuisé sa substance vitale. L'émotion vient de la participation inconsciente du sujet à l'objet, la frontière entre les deux restant assez incertaine. L'anthropomorphiser ainsi, c'est lui prêter une âme³⁹, des sentiments, donc un pathos. Ce panvitalisme est un trait constant de la mentalité nipponne, des origines à nos jours. Il semble difficile aux Japonais de s'y soustraire en raison justement de leur *grande empathie* envers les choses. Embrassé dans sa *virginité* originelle, le monde subit des souillures dues à la corruption du temps qui passe et trépasse ses créatures, la *victime* restant le thème récurrent du pathos nippon. En conséquence, sur le plan des valeurs (liées aux fonctions rationnelles, cf. Jung), le sentiment cardinal c'est « l'innocence » et le critère moral la « pureté », seules à même de maintenir l'authenticité native du monde. Pour autant, lorsqu'il n'est pas affectivement investi, les Japonais ne s'attachent pas à l'objet autant qu'on pourrait le croire. L'influence de la « superficialité » liée à leur extraversion dominante les contraint même à l'apprécier d'abord pour sa valeur pratique (*benril* 便利). Il faut donc en changer souvent pour un

autre plus performant, mieux adapté et surtout plus moderne (l'ancien étant bon pour le recyclage). Ce consumérisme forcé (*shinhatsubai* 新発売), pas toujours empreint de discernement, se veut résolument à la pointe du présent. L'intérêt pour l'objet est encore manifeste dans la grande aisance des Japonais à se familiariser aux nouveaux instruments qui envahissent notre vie quotidienne dont ils apprennent en général le maniement avec une rapidité et une dextérité renversantes.

Quant aux objets animés, qu'en est-il ? Dans la langue, l'incertitude entre l'inanimé et l'animé subsiste dans la notion de « chose » : *mono*. On passe presque sans transition de valeur de l'objet inanimé (*mono*/物) à la chose vivante (*mono*/者). Certes, le sinogramme est différent, mais la prononciation japonaise identique. L'attitude d'extraversion dévolue à l'objet inanimé a donc toutes les chances de se répéter, sans grand changement, avec l'objet animé. En effet, la sacralité de l'objet vivant se constate dans ce qu'il est convenu d'appeler le « culte de la personnalité », à commencer par la personne de l'empereur, de la pop star aux « trésors nationaux vivants » (*ningen kokuhô*/人間国宝), sans compter les chers disparus qui deviennent des bouddhas (*hotoke*/佛) dans l'autre monde (l'ont-ils vraiment tous mérité ?). Cette sacralité ne touche pas le commun des mortels mais il est quand même mis en demeure de s'intéresser aux autres. Les relations sociales au Japon sont en effet agencées de telle manière qu'il est impossible d'ignorer son semblable. Il n'est pas utile de revenir ici sur l'harmonie ou le consensus, notions qui ont déjà fait couler beaucoup d'encre. Il convient cependant d'évoquer la bienveillance naturelle des Japonais pour les autres, du moins tant que la possibilité de participer à leur joie ou à leur malheur l'emporte sur le sentiment de leur atypie. Ceci est tout à fait congruent du point de vue psychologique avec une attitude de base orientée vers l'extraversion qui ne cherche pas à se défier de l'objet mais, au contraire, l'accepte avec indulgence, voire l'encense pour ses qualités. L'altérité étant en position dominante dans la psyché nipponne, l'allocentrisme (attitude psychologique qui consiste à considérer les autres comme centre d'intérêt au sens où ils constituent une référence consensuelle) est privilégié au détriment de l'égoïsme (tendance à être centré sur soi-même et à ne considérer le monde extérieur qu'en fonction de l'intérêt qu'on se porte - c'est sans rapport avec l'égoïsme). Il s'ensuit deux conséquences. 1) Le mécanisme de l'identification qui nous met à l'unisson de l'autre par *empathie* œuvre de manière préférentielle⁴⁰. Le sujet se conduit donc moins en fonction de son attitude intérieure qu'en réaction au comportement (supposé) de son interlocuteur (et vice-versa). 2) Si les autres constituent la référence, il est bien de s'aligner sur cette « mêmété », de les imiter et surtout de se *comparer* à eux. Les compétitions sociale et sportive sont les domaines les plus férocelement touchés par ce phénomène. La société japonaise, de l'*hensachi* scolaire au *bandzuke*⁴¹ des sumotori, a fondé sa compétitivité sur ce comparatisme enragé. Il fallait bien que l'objet attirât à lui un quantum très important de libido pour établir des

différences serrées à ce point. D'autres indices vont dans le sens d'un très vif intérêt pour l'objet et les autres (par opposition au sujet) : de la préséance du prédicat dans la langue et ses subtils niveaux de politesse ou de modestie, à l'expression instantanée « au fil du pinceau », en passant par l'art de statufier vivant la femme-objet (la geisha). La compétition est le domaine privilégié de l'extraverti qui peut ainsi *se mesurer* aux autres, c'est-à-dire trouver ses marques, ses bornes (« borné », il peut le devenir facilement). Mesures et limites sont par excellence des notions spatiales. L'introverti, lui, se sent *incomparable* et comme *sans commune mesure* avec les autres. Il aimerait bien qu'on s'en aperçoive mais il a un mal fou à le faire savoir à son prochain puisqu'il juge futile la compétition. L'extraverti le perçoit donc comme un être égoïste mais ce jugement reste superficiel. (Il est hélas impossible de s'appesantir longuement sur ces questions qui réclameraient d'importants développements).

Que retenir de ces quelques explications ? Si le lecteur veut bien se reporter au tableau 1 de cet article, il constatera par lui-même que l'introversion n'est pas en position dominante dans l'âme japonaise. Il s'agit avant tout de raisonner en termes de tendances : il est impossible de forclure l'une ou l'autre des deux dimensions puisqu'elles fondent la psyché. Néanmoins, les traits distinctifs de l'introversion semblent moins bien individualisés au Japon, comme la culture et le style de vie le reflètent. Ainsi, l'appréhension du temps est plus focalisée sur le présent « ici et maintenant » (cf. Katô Shûichi) et le retour du temps synchronique que sur la durée qui se déploie du passé au futur. Les autres caractéristiques liées à l'introversion subissent logiquement un moindre investissement. Par exemple, la continuité du temps diachronique (axe vertical) qui fonde la permanence du sujet dans la psyché humaine (*être et temps* étant forcément liés) dans son rapport à la transcendance et à l'Imago du père, n'a pas reçu la même attention que dans d'autres cultures. On le comprend puisque favoriser l'état du présent conduit naturellement à valoriser l'immanence. On peut subodorer que les rapports entre l'identité et l'altérité sont, de même, influencés par ce phénomène et que la position de l'objet (références externes) possède un statut privilégié comparativement à celle du sujet (références internes). La langue elle-même reflète un certain flottement quant au statut du sujet dans sa relation aux autres puisqu'elle emploie, selon les circonstances, différents mots pour désigner tant le locuteur que l'interlocuteur. On est donc toujours plus ou moins le sujet d'un autre. Les protagonistes du discours maintenant moins la fermeté de leur position intérieure dans la relation, ils varient de « je/nous » et de « tu/vous » selon la situation, le statut social, l'âge, le sexe, afin d'ajuster leur comportement à celui des autres, manifestant ainsi la primauté accordée à l'altérité.

Attitude et comportement chez les Japonais

Nombre d'intellectuels nippons tel Kawai Hayao ont signalé la « logique situationnelle

» qui préside aux comportements de leurs compatriotes. Le « lieu » (*ba* 場) est d'une grande importance et paraît régler largement la manière d'agir. Certes, les contraintes spatiales obligent souvent l'être humain à se conformer peu ou prou à la logique d'un lieu, mais au Japon la situation dicte très souvent la conduite adéquate à tenir. Ceci crée une sorte d'*hiatus* comportemental (du moins aux yeux d'un Occidental), le sujet pouvant troquer sa position intérieure pour une autre selon les circonstances. On peut passer *sans transition* du formel le plus raide d'une cérémonie réglée au cordeau à l'informel le plus relâché d'une causerie au coin du feu, sans qu'il y ait contradiction à changer de comportement puisque la situation l'exige. D'un autre côté, cela donne une grande souplesse, une grande adaptabilité. Valoriser l'espace, l'objet et la forme (*kata* 型), requiert une flexibilité comportementale, une sociabilité et un sens civique de bon aloi. En revanche, il faut accepter d'être obéissant et « maniable », la *raison* et l'entendement du lieu présent s'imposant au sujet. Ce caractère topologique constaté par nombre d'observateurs a pu faire dire que les Japonais manquaient d'une certaine « cohérence » (voire de principes) dans leur comportement, parfois décrit comme « caméléonesque ». En réalité, c'est la réverbération des prémisses psychologiques d'une attitude intérieure extravertie dominant en profondeur qui (re)commande de s'adapter aux circonstances, au contexte, au lieu, pour rester présentement en phase avec les autres.

Il faut donc maintenant envisager d'un peu plus près le comportement extérieur des Japonais. Comme il a été dit plus haut, le comportement va tendre à prendre le contrepied de l'attitude intérieure, par le biais du mécanisme de la compensation, afin de rétablir un certain équilibre. Il s'ensuit logiquement que si les Japonais ont opté inconsciemment pour une attitude de base préférentiellement extravertie, leur comportement va être sous l'influence de la dimension opposée et s'exprimer de manière plutôt introvertie. Cela se vérifie-t-il ? Oui, principalement dans les relations sociales, d'une importance capitale dans la société nippone à cause de la *référence constante aux autres* (comparaison qui fluctue de l'émulation à l'envie), autre indice de leur intérêt pour l'objet extérieur dans leur style de vie. Le résultat de cette extraversion, compensée à partir de l'inconscient par le retour de la dimension inverse au niveau manifeste d'un comportement, c'est la *timidité*. C'est parce que la mentalité de base des Japonais est *trop* tournée vers les autres et l'objet qu'elle se trouve finalement renversée en une introversion *apparente*, accentuée d'autant. Plus ce phénomène pendulaire prend de l'ampleur, plus la réaction imposée par l'inconscient devient caricaturale. Il s'agit alors d'une *fausse introversion*, contretypé de l'introversion authentique qui fonde le sujet (cf. tab. 1), parce que la compensation est allée trop loin dans sa tentative désespérée de « rétablissement » (au sens aussi de guérison) de la tendance infériorisée pour rééquilibrer l'ensemble de la psyché. C'est précisément cette fausseté du comportement que le langage commun a retenue, dans une appréciation forcément négative

des choses. Le Japon fait face actuellement à un problème d'une ampleur inconnue par le passé : on estime en valeur haute à environ un million de jeunes (15-30 ans) ceux qui se cloîtent des années durant dans leur chambre au sein de leur famille sans aucune velléité d'en sortir. Ce sont les *hikikomori* : les « confinés à demeure ». Cette traduction tente ici de souligner que ces jeunes Japonais (souvent des garçons) ont littéralement atteint les *confins* de la dimension spatiale (l'extraversion) et qu'ils ne peuvent plus en dépasser les limites. Par un retournement des choses dont l'inconscient a le secret, ils finissent par désinvestir le monde extérieur, plus par dégoût que par nature (ils ne sont nullement misanthropes), en se retirant dans leur monde « intérieur » (la chambre), assez pauvre au demeurant et fortement ritualisé (pour juguler l'angoisse). Ils retrouvent dans cette réclusion⁴³ quelque chose du sujet (le dedans) qui leur manque mais de manière socialement inadaptée, fortement caricaturale, voire tout à fait pathologique pour certains. Voilà comment la compensation psychologique fonctionne in extremis lorsque, poussée dans ses derniers retranchements, elle doit s'opposer au mouvement unilatéral de la tendance dominante afin de rétablir un équilibre vivable. En d'autres termes, elle devient encore plus pathologique que celle-ci, pour être certaine de se faire entendre, pourrait-on dire. En aucun cas, il ne s'agit ici de caricaturer la timidité japonaise. Même si elle parcourt la société à différents degrés, elle n'a pas *a priori* de caractère morbide tant que ses limites restent acceptables. Cependant, l'extraversion dominante des Japonais et le style de vie (orienté dans le même sens) qui en découle génèrent sur le plan social des troubles psychiatriques « types » (chaque société produisant ceux qui lui ressemblent le plus). C'est toute la cohorte des phobies sociales⁴⁴ (peur du contact humain) dont l'incidence reste forte et la richesse clinique impressionnante. C'est la preuve *a contrario* que les anthropophobes nippons sont essentiellement en *manque de sujet* en raison d'une survalorisation de l'extraversion dans leur psyché, favorisée par la compétition sociale et un mode de vie créditant plus l'apparence (le public) que la quête de la vie intérieure (le privé). Au delà des raisons socio-culturelles avancées pour expliquer le phénomène des *hikikomori*, leur inadaptation sociale reflète d'abord le retour de bâton opéré par la compensation psychologique face à l'extraversion unilatérale (d'un seul côté, comme la marche à cloche-pied) de la société japonaise moderne⁴⁵. Il n'est pas toujours facile de comprendre ce qui relève de l'une ou de l'autre des deux dimensions à cause du jeu subtil des compensations qui s'effectuent entre elles. On *interpole facilement leurs qualités respectives* parce que celles de l'une sont révélées (registre normal) ou caricaturées (registre pathologique) par l'autre, dans le comportement. C'est le *principe du gant droit retourné à l'envers qui s'ajuste à la main gauche* ou du boomerang qui revient derrière frapper le lanceur⁴⁶. Ainsi, alors que le temps et le sujet vont de pair, on pourrait s'attendre à ce qu'un introverti soit longanime mais, dans son comportement, l'effet de balancier va jouer en sens inverse. Plus il sera typiquement introverti, moins il risque d'être patient : *il paraîtra alors extraverti*. La logique du

sujet l'emportant sur celle du lieu, il sera pressé d'agir. Ce retournement de tendance explique pourquoi les Japonais sont en général plus patients que les Occidentaux. Mais ce n'est pas la preuve d'une bonne relation au temps. Simplement, le sujet se plie de bonne grâce aux contraintes de l'espace, attendant un moment favorable (donc un moment *ma*) pour se décider. S'il passe à l'action, attention...

De l'identification au Japon

1. L'identification à la nature. Veut-on parler du Japon, qu'il faut aussi parler de la nature car elle tient une place de premier plan dans les représentations culturelles autant que dans la vie quotidienne. Certes, bien d'autres cultures ont traité de ce thème, mais jamais aussi exclusivement que le Japon où il est central. Ce qui d'emblée ramène à l'espace, le milieu, la médianité ou la transspatialité. Comme le présent domine sur les deux autres états du temps dans le mode de vie et la vision du monde de l'archipel, il en découle logiquement un puissant attrait pour la nature et les conditions mésologiques. La logique du lieu, donc du localisme, semble à nouveau prévaloir⁴⁷. Il faut ici se dessaisir du mystère supposé de l'Asie et de ses fascinants sinogrammes pour considérer les choses plus largement d'un point de vue ontologique. L'amour très sincère que le Japon porte à sa nature, pour autant qu'on peut l'observer en vivant dans ce pays, est inconditionnel. Il souffre peu la critique ou l'objectivation de la part de la pensée car les Japonais sont dans un rapport direct, émotionnel, élationnel (voire presque fusionnel) avec la nature lorsqu'ils la contemplent. Cette quasi adoration ne s'est jamais démentie, présente déjà dans les pratiques rituelles shintoïstes et manifeste dès les premiers écrits littéraires (cf. le *Man. yôshû*). Dans ces œuvres, ni métaphysique, ni lantiponnages, mais une *relation empathique à la nature*. Or, il existe dans la psyché humaine un mécanisme nommé identification (cf. tab. 1), « processus psychologique par lequel un individu A transporte sur un autre B, d'une manière continue, et plus ou moins durable, les *sentiments* qu'on éprouve ordinairement pour soi. » (Lalande). L'identification consiste donc d'abord à projeter sur l'objet des contenus inconscients qui relèvent en fait du sujet, car il est dans une *participation affective* doublée d'une *fascination idéique* à son égard. Ensuite, le sujet cesse d'avoir une conscience nette de ses références intérieures (c.-à-d. le fait que A et B ne sont pas identiques) pour s'*unir* à (ou s'estomper dans) l'objet, son moi adhérent aux qualités que la projection lui a prêtées l'instant d'avant. Or, la beauté que les Japonais attribuent à la nature les émeut intensément de bonheur⁴⁸.

S'il s'agit bien de contenus inconscients projetés sur la nature, quelle est donc alors leur vraie nature ? Autrement dit, pour ne pas s'arrêter au sens manifeste des choses, quel sens latent cet amour inconditionnel pour le naturel prend-il chez les Japonais ? Quelle que soit la culture considérée, la nature ne souffre guère que des représentations maternelles de la part de l'homme

(cf. tab. 1). Dès le paléolithique, on trouve des vénus stéatopyges, plus tard dans l'Antiquité voici Isis, Déméter-Perséphone, Aphrodite, Artémis ou la Déesse blanche des Celtes anciens, dans le christianisme c'est la Vierge Marie ; en Chine la Reine Mère d'Occident (*Xīwángmǔ* 西王母) et au Japon la déesse Izanami. Toutes ces imagos maternelles focalisent diverses représentations liées à la nature, à l'enfantement, à la mort et à la renaissance, en un mot à l'immanence. La participation affective des Japonais à la nature se fonde sans doute sur cette Imago de la mère et ses divers aspects. L'émotion de l'instant qui affleure à l'évocation de la nature dans la littérature ou les croquis ingénument croqués sur le vif en témoignent. Ce qui pose *a contrario* une question lancinante : quelle relation les Japonais entretiennent-ils avec l'esprit transcendantiel du père, opposable à l'immanence matérielle et matricielle de la mère ? Il est difficile de répondre à une telle question mais il est certain que l'identification possède un rapport au monde maternel en ceci qu'elle retire facilement au sujet son intégrité foncière au profit d'une participation émotive avec l'objet, le délivrant momentanément d'un acte réflexif sur sa personne propre. Le désir exprimé par nombre d'intellectuels nippons de rejeter la dichotomie sujet/objet (soi-disant occidentale, mais en réalité universelle) en est un bon exemple. Hélas, jusqu'à preuve du contraire, le monde connu d'aujourd'hui est structuré sur des couples d'opposés et cette règle ne souffre aucune alternative car leur mise en tension est la source de toute énergie, comme la science le confirme dans ses grandes lignes. De leur côté, les Chinois de l'Antiquité l'avaient bien compris qui dissociaient tout phénomène en yin/yang, à savoir en contraires, dont la distinction sujet/objet participe, selon des proportions variables. L'enfant fait de même dans son évolution psychique en séparant peu à peu les opposés car aucune conscience ne pourrait apparaître s'il ne divisait pas les choses en noir et blanc, etc. La non-différenciation sujet/objet revendiquée par les Japonais semble donc être un faux problème puisqu'il est tout d'abord nécessaire de démarier les contraires pour sortir de la *massa confusa* qui gît dans l'inconscient humain auquel le petit d'homme doit s'affronter. En aucun cas, il ne faut retourner à leur confusion, c'est-à-dire à l'indifférenciation du tout originel car ce serait redégringoler au stade de l'informe, synonyme d'un retour à un état chaotique mortifère. Si tout est dans tout, que distinguer ? Bien des Japonais ont perçu la notion bouddhique de vacuité en l'assimilant à leur besoin de participation affective au monde maternel de la nature et à la nostalgie de l'inconscient, où sujet et objet (et tous les contraires) se refondent en un même tout. Le dépassement de l'antinomie sujet/objet ou de la problématique des contraires ne réclame pas l'anéantissement du moi⁴⁹, ce qui est impossible (sinon à revenir au stade de la déficience mentale) puisqu'il est lié aux fonctions psychologiques et à tout l'appareillage qui structure la psyché, mais la nécessité de faire se *con*-joindre en soi les opposés de façon tangentielle, *avec le concours de la conscience*. Certes, les limitations du moi font souvent obstruction à l'aperception de « quelque chose » de plus grand et de plus indéterminé, mais l'évacuer ouvrira-t-il pour autant

à la vacuité ? Si la structure constitutive du moi ne peut disparaître, le moi lui-même en revanche subit de nombreux « avatars » au cours de la vie, saisissant un jour qu'il est surtout bâti sur du vide.

Cette attirance à l'*effacement de soi* qui tente de se ressourcer à un état anonyme reste un trait constant de l'âme japonaise si l'on en juge par la fréquence de ce thème dans les écrits littéraires ou savants. Le mot *botsu.nyûl* 没入⁵⁰, lit. : « rentrer dans l'abîme » (autrement dit, rejoindre l'inconscient), est passé dans l'usage au Japon [5] pour désigner l'annihilation de sa personne au profit d'un plus grand tout jugé supérieur au moi. Ainsi, l'oubli de soi devant la contemplation d'un paysage naturel est un thème récurrent dans l'histoire de la littérature (et des idées) de l'archipel. Il sollicite le mécanisme de l'identification, procurant à l'être un sentiment de bonheur si ineffable que son moi galvanisé désire s'unir à l'objet-nature plus embrassant. Il s'agit d'une attraction par l'inconscient qui, projeté sur la nature, revient de l'extérieur sur le sujet pour mieux le capter. C'est pourquoi la nature et sa *beauté* n'ont pas suffi à satisfaire les Japonais qui très tôt ont thématiqué son autre versant, à savoir l'*horreur* de la mort. Hélas, il était difficile de comprendre qu'il s'agissait du versant double de l'Imago maternelle qui tantôt donne la vie et tantôt la reprend. La mort apparaît d'emblée dans le Kojiki (712), puis de façon récurrente dans les écrits des ères ultérieures, pour prendre un tour envoûtant dans le théâtre Nô grâce au génial dramaturge Zéami.

2. L'identification au groupe. L'allocentrisme des Japonais se vérifie au quotidien dans l'extrême gentillesse et la grande serviabilité qu'ils manifestent envers les autres. En vertu de quoi les relations humaines sont fluides et comme délestées de cette agressivité latente souvent ressentie en France (et ailleurs). Les subtils niveaux de la langue japonaise qui dans les situations formelles mêlent aux formules de politesse celles de modestie attestent bien du penchant de l'extraverti à complimenter son semblable tout en se modérant lui-même. Son désir est de *garder le contact* car il apprécie plus les points communs qui unissent les protagonistes de la relation que leurs divergences foncières. Hélas, toute qualité peut vite se retourner en faiblesse quand elle dépasse la mesure, le mieux étant l'ennemi du bien. On a parfois raillé le « groupisme » nippon et loin de moi l'intention de reprendre ici ce cliché, mais il reste que l'extraversion dominante de l'âme japonaise induit une consensualité à l'échelon général (démentie en revanche à l'échelon local du fait de l'esprit clanique qui ignore l'intérêt supérieur) favorisant un certain conformisme des comportements. Comment épouser le courant médian du fleuve où se tient pour tous la référence du moment ? Le moyen le plus sûr est de rester en phase avec le présent, donc de juger des choses sur l'anonymat *rassurant* des autres et de l'opinion publique qui colorent l'air du temps. Certes, ce phénomène est courant dans le monde moderne (cf. la pensée unique, la globalisation) et ne concerne pas que le Japon mais il se stéréotypise dans ce pays parce que

l'extraversion qui domine la société est ancienne et ne parvient pas à le contrebalancer, peu de contretypes, peu de rééquilibrages et peu de contre-pouvoirs venant le réguler. Katô S. a montré à partir de cas historiques [25] que les Japonais pouvaient vite troquer une attitude idéologique (dans le registre de l'abstrait) pour son inverse tout en conservant la même détermination à l'action (dans le registre du concret), sans contradiction interne, les conditions présentes du milieu exigeant d'être *conforme* à la nouvelle tendance générale (*taisei-junnô-shûgi* 大勢順応主義) dictée par la réalité des faits. Bel exemple du naturel de l'extraverti à s'adapter au mieux quand la situation change, l'objectif initial dût-il en pâtir ! Cela dit, la comparaison dans les rapports humains au sein du conformisme nippon est tirée vers le haut, du moins dans les aspects les plus concrets de la vie, puisque l'extraverti adore se mesurer à ses pairs.

À suivre...

Cette première partie s'est limitée à présenter les rudiments de la psychologie junguienne afin d'aider le lecteur à mieux comprendre son application à l'*anima nipponica*. Le style de vie nippon révèle qu'à l'encontre d'une idée toute faite les Japonais sont plus extravertis qu'introvertis (les hommes surtout), l'identification restant un mécanisme prévalent quant aux rapports intersubjectifs et à la nature en raison de l'allocentrisme et du panvitalisme des habitants de l'archipel. Sur le plan des comportements, la timidité et ses formes extrêmes comme les phobies sociales démontrent comment dans la psyché humaine la compensation peut retourner une extraversion dominante en une introversion plus ou moins caricaturale.

L'étude des traits plus spécifiques des quatre fonctions psychologiques quant à l'*anima nipponica* sera abordée dans la seconde partie de cet article (à paraître prochainement).

NOTES

¹ Les chiffres entre crochets [] dans le texte renvoient à la bibliographie en fin d'article.

² C.-G. Jung : *Types psychologiques*, Georg, 1968.

³ « Je ne voudrais en aucune façon sous-estimer l'importance incalculable des influences parentales; pourtant notre constatation nous oblige à conclure que c'est dans la disposition de l'enfant qu'il faut chercher le facteur décisif. Dans des conditions anormales, il peut arriver qu'on impose aux enfants des attitudes relativement semblables en violentant leurs dispositions individuelles. Lorsqu'une influence extérieure a ainsi faussé le type, l'individu qui la subit aboutit le plus souvent par la suite à une névrose et sa guérison n'est possible que par le rétablissement de l'attitude naturelle. » (Types psychologiques, p. 325). L'étude longitudinale des vrais jumeaux corrobore assez bien l'observation d'une « disposition naturelle ».

⁴ Les cultures monothéistes (référence à l'Imago paternelle et au temps en devenir) auront tendance à souligner la nouveauté de cette rupture sous la forme d'une nouvelle *alliance* avec Dieu (cf. la Thora, la Bible ou le Coran). Les cultures polythéistes (référence à l'Imago maternelle et au temps cyclique) préféreront au contraire valoriser la périodicité des cycles (cf. la notion de karma et celle d'« éternel retour

» — M. Eliade).

⁵ Une femme pourra dire à son mari pantois : « *il y a 30 ans, tu m'as dit... ceci et cela. Tu t'en souviens ?* »

⁶ À titre comparatif, on trouve une approche similaire chez Aristote dans ses notions d'âme végétative (la sensation), d'âme sensitive (le sentiment) et d'âme intellectuelle (la pensée). Aristote : *De l'âme*, II.

⁷ Cette observation est en accord avec les neurosciences qui attestent l'existence de deux systèmes dans la genèse affective qui intègrent les données objectives de l'information sensorielle. À savoir : 1) un système d'*appétence* avec gratification et renforcement positif et 2) un système d'*aversion* avec punition et renforcement négatif, sachant que les interactions avec l'environnement ont un retentissement en feedback sur le fonctionnement de ces deux systèmes. Il s'ensuit que les processus d'ordre affectif assurent une *fonction médiative* entre la perception (la *sensation*) et l'action (la *pensée* qui intervient dans le processus décisionnel du moi en faveur de l'action ou de l'inhibition, bien que la décision d'agir soit souvent plus réflexe que réflexive). L'affectivité représente donc une part essentielle de la conscience qui anime, enrichit et oriente les choix et les priorités du moi dans le temps.

⁸ En anglais to feel, en japonais *kanjiru* (感じる) et en chinois *gǎnjué* (感覺).

⁹ Les centres de l'*émotion* et de la *mémoire vécue* se situent tous deux dans le rhinencéphale et l'hippocampe car le sentiment a absolument besoin de *construire des souvenirs* pour se détacher de la sensation pure.

¹⁰ « *Que ne sommes-nous morts de la main de Yahvé au pays d'Égypte, quand nous étions assis auprès de la marmite de viande et mangions du pain à satiété ! À coup sûr, vous nous avez amenés dans ce désert pour faire mourir de faim toute cette multitude.* » (in : *La Bible de Jérusalem*, Exode II).

¹¹ « *La sensation constate ce qui existe réellement. La pensée nous permet de connaître la signification de ce qui existe ; le sentiment, qu'elle en est la valeur et l'intuition enfin nous indique les possibilités d'origine et de but qui gisent dans ce qui existe présentement.* » [23]

¹² Cf. le sensationnisme ou le positivisme qui n'accordent d'existence qu'aux choses sensibles et réelles.

¹³ Divinité masculine, Dionysos est très efféminé (les nymphes l'élevèrent en fille), comme en témoignent son visage poupin et gai mais dénué de spiritualité, son sourire indolent et son corps androgyne. Il évoque les premiers émois sensoriels de l'adolescence encore dominée par la grâce mignarde et asexuée de l'enfance.

¹⁴ Quant à la maturité du sentiment, comment taire le plus étrange, le plus fort et le plus *fou* de tous, à savoir la foi. Il s'agit d'un élan amoureux spontané pour Dieu, d'une ivresse émotive puissante, d'une alacrité vagabonde, d'une élation éperdue, d'un *trip* au creux des tripes, à la manière *naturelle* des Illuministes rhénans ou des Taoïstes chinois. Comment en dire plus ? Quant à la foi vécue, se pose une question : pourquoi le sentiment arrimé à ce monde par la sensation se prend-il ainsi de passion pour quelque chose d'invisible ?

¹⁵ Laozi sur son bœuf blanc marchant de concert avec une jeune danseuse vers l'Occident est une belle image de la vigueur *noueuse* du sentiment (le buffle) en partance vers l'aventure ou le paradis des Bienheureux. Pour les Chinois, la vérité est plus dans la chaleur du sentiment que dans la froideur de la pensée.

¹⁶ Je ne puis discuter ici de l'opposition dans l'âme humaine de ces deux fonctions rationnelles. Je renvoie à ma thèse *Ethnopsychopathologie au Japon* et à des légendes telles qu'Éros et Psyché, la Belle et la Bête en Occident, *Tanabata* (七夕) au Japon ou le Bouvier et la Tisserande (*niú láng zhī nǚ* 牛郎织女) en Chine.

¹⁷ Par exemple, la cornemuse est un cœur sorti tout chaud de la poitrine (cf. sa forme et ses tuyaux) juste mis sur le flanc du corps qui pompe l'air comme du sang pour donner à l'homme du cœur à l'ouvrage. On sait que les cornemuseurs étaient en tête de marche lors des charges militaires pour exhorter les troupes au

courage.

¹⁸ La rapidité de l'influx nerveux est de l'ordre du dixième de seconde.

¹⁹ Selon l'usage qu'on en fera, la pensée se métamorphosera en un gracie papillon ou nous réduira à l'état de cafard. Les gracieuses tisserandes qui trament et filent comme la pensée n'ont-elles pas pour patronne l'araignée ? (Le français dit bien qu'avoir une araignée au plafond, c'est être un peu dérangé de la cafetière).

²⁰ D'où la notion de stades, de phases, de crises ou de périodes psychologiques sensibles, etc.

²¹ Un chien voit-il son maître qu'il manifeste sa joie de la queue, fait le beau devant lui, tandis qu'un chat se montre caressant et ronronne, chacun selon la façon propre à son espèce d'exprimer son *narcissisme*.

²² Un des traits de la pensée est d'être dans le doute, même si elle apporte la connaissance. Les certitudes d'aujourd'hui seront fausses demain. Il y a toujours des arguments pour ou contre à l'égard de toute vérité. La seule certitude de la pensée c'est la mort. Elle veut comprendre la raison des choses, expliquer le comment et le pourquoi, ignorer le sentiment pour y voir plus clair. Celui-ci, au contraire, réclame force et confiance. Les visées de la pensée et du sentiment sont donc contradictoires. L'intelligence de l'esprit et l'intelligence du cœur ne s'accordent pas, Pascal nous le dit. En Occident, c'est le conflit de la foi et de la raison.

²³ Le Dr Émile Rogé, neuropsychiatre, pédopsychiatre, psychosomaticien et analyste junguien a fondé l'école analytique *Dimension psychologique* dont j'ai eu l'honneur de suivre l'enseignement et sans lequel cette étude n'aurait jamais pu voir le jour. Qu'il trouve ici le témoignage de ma profonde reconnaissance.

²⁴ C'est-à-dire « occupé, affairé » (de *isogu* : courir, se hâter). Comme le montrent les statistiques et de nombreux autres indices, cette ferveur au travail n'est pas automatiquement synonyme de rendement.

²⁵ Peut-être notre remarque viendra-t-elle conforter les stéréotypes occidentaux sur les Japonais surmenés au travail. Même si la crise a changé bien des choses, il convient toujours de s'affairer dans la vie quotidienne.

²⁶ Kato S. : *Cent ans de pensée au Japon*, Picquier, T. 2, p 333-337, 1996.

²⁷ Kato S. : *Nihon bunka ni okeru jikan to kûkan*, Iwanami Shoten, 2007, (traduit en français sous le titre : *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, CNRS Éditions, octobre 2009) [25].

²⁸ *Notre condition jamais ne nous contente ; la pire est toujours la présente* (La Fontaine).

²⁹ *Saki no koto wa wakaranail* 先のことは分からない . Ou : *mizu ni nagasu* 水に流す (enterrer le passé).

³⁰ Cette suspension du temps dans le présent provoque un phénomène singulier : les choses de la vie, des plus vaines au plus essentielles, semblent traitées au Japon quasiment sur le même pied d'égalité, sans distinction nette des priorités. On peut expliquer ce point ainsi : contracté sur l'état du présent, le temps vécu par le sujet s'écoule selon un rythme trop haché, sans amplitude pour se déployer pleinement et retentir dans l'intimité de l'être qui, dès lors, peine à discerner les nécessités vitales susceptibles de faire sens pour lui. Les choses de la vie étant ramenées peu ou prou au registre de l'actuel et mesurées à cette aune, elles finissent par avoir plus ou moins le même poids eu égard à la marche du temps. Pour sortir de la quotidienneté et du circonstanciel qui gouvernent féroce le présent, le sujet doit absolument s'inscrire dans une trajectoire temporelle dont il soit relativement conscient, distinguant ainsi l'important du secondaire, l'insigne du futile.

³¹ Le présent, n'est-ce pas aussi le monde matériel dont on espère des profits immédiats, comme la notion religieuse japonaise de *genze riyaku* (現世利益) le manifeste ?

³² Le lexique nippon répertorie plusieurs dizaines de termes liés à l'événement inaugural. Ceux prenant place au jour de l'An sont les plus nombreux. Citons : la première visite de l'année au sanctuaire (ou au temple), le premier rêve de l'année, les premières ablutions purificatrices, les premières calligraphie, lecture et couture de l'année, la première aube, le premier ciel, la première vision du mont Fuji, la première sortie

de la maison, le premier voyage, la première vente et le premier achat de l'année, la première bouilloire pour le thé vert, etc.

³³ Ils sont en général liés à des phénomènes naturels qui indiquent un changement de saison (la première brume printanière, les premiers cris d'oiseaux ou bruits d'insectes, les premières pousses d'herbe, les premières floraisons, les premiers signes de l'automne, les premiers frimas, les premières neiges), à des rites de passage destinés au jeune enfant (la première bouchée de riz, les premiers pas) ou à divers autres moments importants (le premier amour, le franchissement inaugural d'un pont), etc.

³⁴ Cf. en particulier : *Le sauvage et l'artifice*, Gallimard, 1986.

³⁵ Si la maison représente le visage, il s'ensuit que la toiture renvoie à la chevelure qui recouvre la tête. Or, en contraste avec la chevelure plate et lisse (*suihatsu* 水髪) des femmes de l'époque Heian (794-1185), les XII^e-XIII^e siècles (ascension de la classe des guerriers) vont déplacer *inconsciemment* la masse pesante de cette toiture sur la coiffure à trois coques de la geisha, lui donnant l'air un peu niais d'avoir à porter un *faitage* compliqué sur la tête. Par contre, l'homme qui arborait jusqu'alors de glorieux chapeaux (*eboshi* 烏帽子), dressés sur le chef tel un mont Fuji, va réunir ses cheveux en un chignon (*chon-mage* 丁髷) ligaturé en son bout, allongeant sa flaccidité sur son crâne rasé, comme pour exposer sa soumission à l'ordre féodal.

³⁶ « En général, l'espace dans la culture japonaise a une tendance forte à se déployer sur l'axe horizontal plutôt que sur la verticalité » (Katô Shûichi, cf. [25], p. 184).

³⁷ Amaterasu est surtout une déesse aurorale jeune et vierge se manifestant au matin comme une « nouvelle lumière » (cf. le *soleil rouge* du drapeau nippon), de même que l'Éos grecque aux doigts de rose ou l'Ushas du Rig Veda qui repousse l'obscurité. Mais le « Soleil Levant » n'est pas celui glorieux du midi.

³⁸ Takahashi Satomi, autre philosophe phénoménologiste, discute dans son « Traité sur le temps » (*jikanron* 時間論) de l'état d'un « présent étendu » porté par le temps originaire (*kongenteki jikan* 根源の時間) qu'il divise en deux strates : le « présent léger » (*usuki genzai* 薄き現在) en rapport avec l'intellect et le « présent dense » (*atsuki genzai* 厚き現在) en rapport avec le sentiment. Signalons qu'il s'agit là d'une projection du temps porté par les deux fonctions rationnelles (donc capables de raisonner chacune à leur manière sur le temps) que sont la pensée (*temps perçu* comme léger et subtil, à cause de l'« immatérialité » de cette fonction) et le sentiment (*temps vécu* comme dense et consistant, en raison de la filiation directe entre le sentiment et la sensation).

³⁹ Par contraste, lorsque Lamartine se demande : « *Objets inanimés, avez-vous donc une âme ?* », on voit surtout qu'il regrette qu'ils n'en aient pas. C'est la réflexion type d'un sujet qui retrouve l'objet en bout de course pour tenter de l'animer afin de sortir d'une intériorité qui lui pèse (« *O temps, suspends ton vol !* »).

⁴⁰ J'ai discuté d'un point de vue ethnopsychanalytique de la prévalence de ce mécanisme dans la psyché japonaise à propos des phobies sociales (cf. *Petite enfance et maternité au Japon*, L'Harmattan, 2002).

⁴¹ *Hensachi* (偏差値) est la « valeur de déviation » des notes qu'un lycéen doit obtenir pour tenter l'examen d'entrée dans une université à laquelle elles lui permettent de prétendre. *Bandzuke* (番付) est le tableau sur lequel sont inscrits les noms des lutteurs de sumo dont le rang monte ou descend selon leurs performances.

⁴² Le terme usuel pour exprimer la première personne du singulier « je » est *watashi* (私). Mais selon la familiarité de la relation, le sujet dans le cas des garçons pourra employer *boku* (僕) ou *ore* (俺), utilisant pour son interlocuteur *anata* (あなた) ou *kimi* (きみ). C'est envers le vous de politesse et le nous de modestie que les pronoms personnels se diversifient. On a pu en compter plusieurs dizaines de différents dans l'histoire.

⁴³ La réclusion actuelle des jeunes *hikikomori* semble renvoyer à un mode de réaction comportemental avéré chez les Japonais. En effet, il existe des précédents comme le retrait d'Amaterasu dans une grotte (la déesse du soleil prive le monde de lumière) ou l'isolation volontaire du Japon durant la longue période d'

Edo.

⁴⁴ Cf. notre ouvrage : *Phobies sociales au Japon, timidité et angoisse de l'autre*, ESF éditeur, 1998.

⁴⁵ Quant à vouloir y remédier, il conviendrait avant tout de bien identifier l'étiologie du mal afin de prendre les mesures qui s'imposent. Ce ne seront toujours que cautères sur jambe de bois tant que le style de vie des Japonais ne sera pas relativisé par un vécu intérieur accordant plus de place au sujet. Il faut donner du temps à l'inconscient pour lui laisser trouver ses propres régulations. À la différence du rythme « électrique » ultrarapide du conscient (polarisation/dépolarisation nerveuse), à ses réactions adaptées mais superficielles, l'inconscient a un rythme plus « hydraulique » (cf. les neuromédiateurs), souvent lent à produire des effets.

⁴⁶ Voilà pourquoi l'introversion fut finalement considérée sous un angle péjoratif par le langage courant. C'est ne comprendre que la façon dont un droitier écrit de la main gauche (et vice-versa).

⁴⁷ Sauf à étendre la logique du lieu jusqu'au « néant absolu » comme le fait Nishida.

⁴⁸ Un étranger aussi ressentira de l'empathie pour la nature, mais il s'agit souvent d'une émotion esthétique.

⁴⁹ Sinon pourquoi la nature aurait-elle tant peiné pour en pourvoir l'être humain ?

⁵⁰ Le premier sinogramme (*botsul* 没) est aussi utilisé pour désigner l'année de disparition d'un défunt.

⁵¹ Ruth Benedict fait exactement la même constatation (in : *Le chrysanthème et le sabre*, Picquier, 1987).

ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

- [1] Allieux Y.-M. (sous la dir. de) : *Cent ans de pensée au Japon*, T. 1-2, Picquier, 1996.
- [2] Barthes R. : *L'empire des signes*, Seuil, 2005.
- [3] Bernier B. : Watsuji Tetsurô, la modernité et la culture japonaise, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, N° 3, pp 35-58, 1998.
- [4] Berque A. : *Le sauvage et l'artifice*, Gallimard, 1986.
- [5] Boudier J. & Kawanabe Y. (sous la direction de) : *Étapes normatives de la pensée japonaise moderne*, Surugadai-Shuppansha, 2002.
- [6] *Cipango*, cahier d'études japonaises (Inalco), N 2, 1993.
- [7] Coyaude M. : *L'empire du regard : 1000 ans de peinture japonaise*, Phébus, 1991.
- [8] Coyaude M. : *Tanka, haïku, renga, le triangle magique*, Les Belles Lettres, 1996.
- [9] Dale P. N. : *The myth of Japanese uniqueness*, Croom Helm, London & Sydney, 1986.
- [10] Doi T. : *The anatomy of self, the individual versus society*, Kodansha, 1985.
- [11] Frédéric L. : *Le Japon, dictionnaire et civilisation*, Laffont, 1996.
- [12] Giroux Murakami S. : *Zéami et ses entretiens sur le nô*, P.O.F., 1991.
- [13] Hladik M. : *Traces et fragments dans l'esthétique japonaise*, Mardaga, 2008.
- [14] Heisig J. W. : *Les philosophes du néant, un essai sur l'école de Kyoto*, Les Éditions du Cerf, 2008.
- [15] Joly J. : *Le naturel selon Andô Shôeki*, Maisonneuve et Larose, 1996.
- [16] Jugon J.-Cl. : *Phobies sociales au Japon, timidité et angoisse de l'autre*, ESF Edts, 1998.
- [17] Jugon J.-Cl. : *Petite enfance et maternité au Japon, perspectives transculturelles*, L'Harmattan, 2002.
- [18] Jung C.-G. : *L'homme à la découverte de son âme*, Payot, 1962.
- [19] Jung C.-G. : *Types psychologiques*, Georg et Cie, 1968.
- [20] Jung C.-G. : *La guérison psychologique*, Georg et Cie, 1970.
- [21] Jung C.-G. : *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, 1973.
- [22] Jung C.-G. : *Psychologie de l'inconscient*, Georg et Cie, 1973.
- [23] Jung C.-G. : *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet/Chastel, 1976.
- [24] Katô S. : *Histoire de la littérature japonaise*, T. 1-2-3, Fayard, 1985.

- [25] Katô S. : *nihon bunka ni okeru jikan to kûkan*, Iwanami, 2007. Traduction française de Ch. Sabouret : *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, CNRS Éditions, 2009.
- [26] Kawai H. : *Nihonjin to aidentiti* (les Japonais et l'identité), Sôgan, 1984.
- [27] Klein E. et Spiro M. : *Le temps et sa flèche*, Edts Frontières, 1995.
- [28] Kuki Shûzô (trad. Maeno T.) : *Structure de l'iki*, Maison Franco-Japonaise, 1984.
- [29] Lachaud F. : *La jeune fille et la mort, misogynie ascétique et représentations macabres du corps féminin dans le bouddhisme japonais*, Collège de France, Institut des Hautes Études Japonaises, 2006.
- [30] Lavelle P. : *La pensée politique du Japon contemporain : 1868-1989*, P.U.F., 1990.
- [31] Lavelle P. : *La pensée japonaise*, Que-sais-je, PUF, 1997.
- [32] *L'Homme*: Etudes japonaises, Dieux, lieux, corps, choses, illusion, N° 117, 1991.
- [33] Matsumoto M. : *The unspoken way. Haragei: silence in Japanese business and society*, Kodansha, 1988.
- [34] Michaux H. : *Un barbare en Asie*, Gallimard, 2000.
- [35] Murasaki-Shikibu : *Le Dit du Genji*, POF, 1978.
- [36] Murase M. : *L'art du Japon*, La Pochothèque, 1996.
- [37] Nishida K. (traduction P. Lavelle) : *La culture en question*, POF, 1991.
- [38] Nishida K. : *Nishida Kitarô zenshû (Œuvres complètes de Nishida Kitarô)*, Iwanami Shoten, 2007.
- [39] Nishida K. : *Basho (le lieu)*, Osiris, 2002.
- [40] Pensereau M. : *Le Japon, entre ouverture et repli à travers l'histoire*, L'Harmattan, 2009.
- [41] Pigeot J. : *Michiyuki-bun, poétique de l'itinéraire dans la littérature du Japon ancien*, Maisonneuve et Larose, 1982.
- [42] Pinguet M. : *La mort volontaire au Japon*, Gallimard, 1985.
- [43] Rogé E. : *Introversion et Extraversion*, (conf. nov. 1987), Dimension Psychologique.
- [44] Rogé E. : *Attitude et comportement*, (conf. déc. 1987), Dimension Psychologique.
- [45] Rogé E. : *Fonctions psychologiques : ratio et option*, (conf. janv. 1988), Dimension Psychologique.
- [46] Rogé E. : *De l'homme-insecte à Socrate : du tropisme à la mémoire*, (conf. oct. 1988), Dimension Psychologique.
- [47] Rogé E. : *Genèse et filiation des fonctions du moi*, (conf. nov. 1988), Dimension Psychologique.
- [48] Rogé E. : *Fonctions immédiates I : la sensation*, (conf. déc. 1988), Dimension Psychologique.
- [49] Rogé E. : *Fonctions immédiates II : L'intuition*, (conf. janv. 1989), Dimension Psychologique.
- [50] Rogé E. : *Fonctions médiales I : le sentiment*, (conf. fév. 1989), Dimension Psychologique.
- [51] Rogé E., Alfille L., Bénichou J.-L. : *Fonctions médiales II : la pensée (Descartes et Pascal)*, (conf. mars. 1989), Dimension Psychologique.
- [52] Rotermond H. O. (sous la direction de) : *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, Maisonneuve et Larose, 2000.
- [53] Saikaku Ihara (trad. par Bonmarchand G.) : *Cinq amoureuses*, Gallimard, 1998.
- [54] Sato S. : *Ikebana, l'histoire, les styles, les techniques*, Ulmer, 2009.
- [55] Sei Shônagon : *Notes de Chevet*, Gallimard, 1985.
- [56] Shimizu Ch. : *L'art japonais*, Flammarion, 2008.
- [57] Shinran : *Sur le vrai bouddhisme de la Terre Pure*, Seuil, 1994.
- [58] Sieffert R. (trad. par) : *Nô et kyôgen*, POF, Tomes 1-2, 1979.
- [59] Sieffert R. (trad. par) : *Man.yôshû*, POF, Tome I -2 (1998) -3 (2001) -4 (2003) -5 (2003).
- [60] Sieffert R. (trad. par) : *Les tragédies bourgeoises de Chikamatsu*, Tomes 1-2-3-4, 1992.
- [61] Sieffert R. (trad. par) : *Le dit de Heichû*, POF, 1994.
- [62] Sieffert R. (trad. par) : *Le dit de Hôgen*, le dit de Heiji, POF, 1993.
- [63] Sieffert R. (trad. par) : *Le dit des Heiké*, P.O.F., 1988.
- [64] Sieffert R. (trad. par) : *Le journal de Tosa*, poèmes du Kokin-shû, POF, 1993.
- [65] Sieffert R. (trad. par) : *Le haïkaï selon Bashô*, propos recueillis par ses disciples.
- [66] Sieffert R. (trad. par) : *Le dit du Genji*, T. 1 et 2, POF, 2001.
- [67] Sieffert R. (trad. par) : *Treize siècles de lettres japonaises, du VII^e au XV^e siècle (Vol. 1), du XV^e au XX^e siècle (Vol. 2)*, POF, 2001.

- [68] Struve D. : *Ihara Saikaku : un romancier japonais du XVII^e siècle*, PUF, 2001.
- [69] Sutter J. & Berta M. : *L'anticipation et ses applications cliniques*, PUF, 1991.
- [70] Suzuki, Fromm, Martino: *Bouddhisme zen et psychanalyse*, PUF, 1981.
- [71] Tremblay J. : *Introduction à la philosophie de Nishida*, L'Harmattan, 2007.
- [72] Tremblay J. : *L'être-soi et l'être ensemble, l'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*, L'Harmattan, 2007.
- [73] Tremblay J. : *Auto-éveil et temporalité, les défis posés par la philosophie de Nishida*, L'Harmattan, 2007.
- [74] Ueda Akinari (trad. Sieffert R.) : *Contes de pluie et de lune*, Gallimard, 2000.
- [75] Von Franz M. L. : *Psychothérapie, l'expérience du praticien*, Dervy Poche, 2001.
- [76] Walter A.: *Érotique du Japon classique*, Gallimard, 1994.
- [77] Wolferen K. van: *L'énigme de la puissance japonaise*, Laffont, 1990.p