L'écriture et le sujet au Japon(*)

Takako TANIGAWA

I. Une vue générale—*forma mentis* japonaise et l'idée de l'individu

1.

Le Japon, géographiquement isolé, ne s'est ouvert à l'Occident que depuis un siècle et demi. C'est l'intervention d'une force extérieure, celle des Européens et des Américains, qui l'y a contraint. Face à la force accablante de ces pays étrangers, il a produit de grands efforts pour s'industrialiser et se doter d'institutions modernes, tout en ayant recours à un régime quasi militaliste. Avec une extraordinaire rapidité, sciences, technologies, institutions sociales modernes (occidentales) ont été adoptées en moins d'un siècle.

De nombreux livres sur le Japon et les Japonais datent de l'époque d'ouverture et du début de la modernisation, parmis lesquels, celui de Yukichi Fukuzawa sur la civilisation(1875). Ce livre mérite toujours aujourd'hui d'être lu, et qu'on étudie attentivement son contenu comme sa logique interne. Fukuzawa indique plusieurs points de vue importants pour la compréhension d'une civilisation. Nous voudrions reprendre ceux qu'il signale plus particulièrement. Il établit notamment une distinction entre deux de ses aspects: d'une part, la civilisation comme forme extérieure, tels que l'habillement, les ustensiles de table, le mode de vie, donc les choses matérielles. D'autre part, telle qu'elle se révèle sans ces formes: la mentalité, l'âme intérieure. Selon Fukuzawa, s'il est relativement facile pour une civilisation qui cherche à en adopter une qui lui est etrangère, d'en accepter l'aspect formel et de se modifier en conséquence, il lui est difficile de se transformer selon le deuxième aspect, notamment pour ses couches populaires. Fukuzawa insiste sur "le progrès de la sagesse et de la vertu", qui constitue le principe d'une civilisation; ce progrès est celui de l'ensemble du peuple général, et non exclusivement celui des élites. Une civilisation est en effet "la mentalité du peuple d'un pays".(1)

Une fois adoptés les systèmes d'organisation modernes, la vie matérielle s'organise à l'européenne sur tous les plans. Le Japon est occidentalisé, du moins extérieurement. Il persiste cependant des constantes proprement japonaises sous l'apparence, dans la mentalité des Japonais.

Cette intériorité est marqué d'abord par l'absence (ou la faiblesse) du sujet dans l'acception occidentale que ce mot a dans tous les domaines occupés par les sciences humaines aujourd'hui. A la base de la société, les sociologues ont remarqué les rapports verticaux, qui définissent la spécificité de la société japonaise. La société japonaise a pour éléments de base de petits groupes relativement fermés sur eux-mêmes; un groupe fonctionnel repose toujours sur une série d'éléments hétérogènes,

mais qui sont unis entre eux par un lien vertical. Ce lien vertical renforce les rapports entre les individus et consolide l'ordre hiérarchique. Les petits groupes se trouvent sous la dépendance de l'institution plus vaste dont ils font partie. Ainsi domine l'ordre vertical dans les groupements, ce qui rend la société japonaise si homogène et si cohérente. Uh tel ordre ne permet que difficilement le surgissement de l'individualité autonome et indépendante.(2)

D'ailleurs le collectif japonais a une base spécifique. Selon les sociologues, l'individu est moins individué qu'en Europe. Ils expliquent cette différence par l'homologie structurale entre famille (groupe primaire) et groupe secondaire. En Occident la famille est marquée par une dominance conjugale(relation époux-épouse); par contre, au Japon, elle est marquée par une dominance parentale(relation parent-enfant). Dans cette structure sociale, l'enfant, mise en relation fondatrice de la famille, n'a qu'une conscience extrêmement faible d'une discontinuité entre son moi et le monde extérieur. S'explique ainsi une plus faible autonomie du Moi par rapport au groupe. Le Moi est faible dès sa genèse.(3)

2.

Depuis le contact avec la civilisation occidentale dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'idée moderne d'une valeur primordiale de l'individuel a quand même surgi. On voit ce surgissement du Moi en particulier sur le plan de littérature.

Il y a eu d'abord les efforts assez complexes de Sôséki Natsumé, qui s'est lancé en un sens à la quête de son individualité. A partir de la culture de son époque, ne disposant d'aucun fondement pour établir le moi, il a cherché comment établir une véritable subjectivité. La problématique centrale de ses romans est toujours celle d'un équilibre inaccessible entre l'affirmation égoïste de l'individu et le respect de l'éthique traditionnelle et sociale. La recherche des fondements de son moi ne débouche que sur l'incertain, et sa méthode de recherche diffère finalement de celle de l'Occident.

Dans les années 1910, on voit une exaltation du *moi* porteur de valeurs universelles. Selon un critique, la littérature de cette époque se définit par son idéalisme et son désir d'universalité qui vont de pair avec la prédominance du roman autobiographique. Ce genre tente de rapprocher le roman de la poésie, et a l'ambition implicite d'atteindre l'universel dans l'approfondissement de ce qu'il y a de plus personnel dans le *moi* de l'auteur.(4)

Ces idées modernes de la valeur primordiale de l'individuel est tragiquement mise en contradiction avec celle du collectif. Le suicide du romancier Akutagawa en 1927, alors qu'il est au faîte de la gloire, fait tout de suite l'objet de nombreuses critiques. Un critique marxiste—à cette époque il y a une certaine dominance du courant marxiste—définit la vie et l'œuvre d'Akutagawa comme "l'art d'auto-destruction pratique", lui reprochant que son regard ne se porte jamais sur l'avenir et que sa mort représente l'issue fatale de cette direction. Un autre jeune critique marxiste, qui est aujourd'hui à la tête du parti communiste japonais, voit chez Akutagawa son individu-

alisme exaspéré, son hypertrophie de la notion de *moi*: quelque soit la compréhension qu'on aie de la douleur de son âme telle qu'elle sourd de son oeuvre, ces tendances ne pouvaient que l'amener au suicide.(5)

Les oeuvres autobiographiques précèdant son suicide témoignent que ce grand maître du genre narratif se sentait menacé par l'idéal alors triomphant dudit roman, à tel point qu'il avait ressenti la nécessité de s'adonner au genre introspectif, et bientôt un pessimisime foncier marquera ses "confessions". En effet, dans la seconde moitié des années 1920, l'euphorie individualiste, l'idéal universaliste n'est plus de mise: l'intellectuel a pris conscience de façon aiguë de son impuissance face à la monstrueuse réalité sociale; les seuls qui espèrent encore surmonter la faiblesse de l'individu sont, d'une part, les communistes qui ont une vision optimiste de l'issue de la lutte des classes, et d'autre part, les partisans de l'extrême droite qui fondent leur espoir sur le tennô, l'Empereur du Japon. Le suicide d'Akutagawa est, peut-on dire en un sens, un cri angoissé, naissant d'un déséquilibre énorme, celui de la faiblesse individuelle face à la puissance du collectif. L'idée moderne que l'intelligence et la sensibilité de l'individu constituent une valeur essentielle a tragiquement vécu face à la hantise du devoir collectif.(6)

Nous venons de désigner rapidement quelques points qui cernent les fondements de la question du sujet depuis la modernisation du Japon. Afin de traiter cette question par rapport à l'écriture, nous allons étudier d'abord le domaine de la psychologie et de la psychiatrie. En suite nous verrons le domaine de la langue, en essayant, si possible, de remonter à l'origine, ou à la mythologie de l'antiquité du Japon.

II. Le sujet mental, l'écriture et les idéogrammes

1.

Les psychologues japonais insistent sur l'absence ou la faiblesse de structuration du moi japonais. C'est, selon eux, le résultat d'une formation psychologique au sein d'une société féodale fermée et qui a dû faire face rapidement à la modernisation occidentale(7). D'où s'expliquent le collectivisme, le fatalisme des Japonais, et les diffférentes peurs psychologiques: les diverses phobies concernant les rapports à autrui, par exemple, peur de rougir(ereuthophobie), peur de transpirer, de bégayer, etc. Symptômes typiques et fréquents chez les Japonais, alors qu'ils sont rares en Europe ou dans d'autres pays asiatiques. Ces phénomènes phobiques constituent le materiau de base pour l'étude des spécificités de la mentalité japonaise, comme l'est le concept d'*amaé* qui a été dégagé par le psychiatre Doi(8). C'est une attitude caractérisée par le fait d'agir en se prévalant de la bienveillance d'autrui à l'égard de soi-même, comme l'enfant fait un caprice en comptant sur l'amour de sa mère. Ce concept d'*amaé* fait appel à une notion d'amour passif, comme le *passiv-object-love*(9), et fournit la clef de nombreux comportements japonais différents de ceux de l'Occident.

Ce concept dérive du principe maternel: l'enfant agit en comptant sur l'amour de

la mère, en se prévalant de la bienveillance d'autrui. Est-ce de la "dependance" comme l'indique la traduction anglaise, ou de l'"indulgence" comme préfère traduire l'éditeur français? Eclairant ce concept spécifiquement japonais, l'auteur cherche en fin de compte "à transcender l'*amaé* en découvrant précisément ce que sont le sujet et l'objet; en d'autres termes(...)aller à la découverte de l'autre". Il nous semble que Doi parle de la relative indéfinition du Moi japonais de manière assez négative dans l'analyse du concept d'*amaé*: il se réfère le plus souvent au paradigme de l'individu à l'occidentale. Et il n'est pas le seul à le faire... De toutes façons, du concept d'*amaé*, nous pouvons dégager deux aspects qui concerneront notre propos: l'un, le principe maternel, l'autre, la définition du Moi.

Premièrement, voyons le principe maternel qui se trouve au fond de la mentalité japonaise. Pour en chercher la base il faut examiner d'abord la thèse de Dr. Kosawa, qui a été posée à Freud par Kosawa lui-même. En juillet 1932, le Docteur Heisaku Kosawa se rend à Vienne afin de suivre un stage de psychanalyse sous la direction de Freud. Lors de son séjour à Vienne, il entreprend une analyse avec R. Sterba et suit l'enseignement de P. Federn. Avant de quitter Vienne, Kosawa présente à Freud sa thèse intitulée: *Deux Types de Sentiment de culpabilité—Le Complexe d'Ajasé.* Le nom d'Ajasé est emprunté à un mythe bouddhique. Aux yeux de Dr. Kosawa, le mythe d'Ajasé devait faire pendant à celui d'Œdipe; il propose d'y inclure le modèle d'une relation sociale interpersonnelle spécifique. Le grand trait de ce mythe est ceci:

> A une reine vieillissante, soucieuse de garder le désir du roi, son époux, un devin prophètise qu'un enfant naîtra: il sera la réincarnation d'un sage qui vit présentement dans la forêt. La grossesse aura donc lieu après le décès de cet homme, fixé à trois ans après. Pressée, la reine fait promptement exécuter le sage, elle conçoit alors un enfant: un garçon nommé Ajasé. Après avoir passé une heureuse enfance, ce jeune prince apprend le secret de sa naissance, et éprouve alors un fort ressentiment contre sa mère. Il décide finalement de la tuer. Au moment où il va le faire, il tombe très gravement malade. Violente convulsions et surtout maladie de peau qui éloigne tout le monde de son corps pourrissant et malodorant. Seule, sa mère vient prendre soin de lui, et par sa présence montre qu'elle lui a pardonné. Elle le mène à la guérison. Dans ces pardons s'oublient la matricide et la culpabilité...

Dr. Kosawa voit dans ce mythe le fondement d'un monde de pardon et de compassion entre le Moi et l'Autre. Il insiste sur le sentiment de culpabilité à l'égard de la mère, dans une relation de dépendance. Le principe maternel fait ici pendant à la loi du père; le couple honte-pardon s'oppose au couple faute-châtiment. Ajasé s'oppose ainsi à l'Œdipe. Pour Kosawa ce mythe d'Ajasé devait ouvrir les chemins de l'Orient aux techniques de la psychanalyse. Après son retour au Japon, il a développé des théories et des thérapeutiques originales. Il a organisé un cercle d'études psychanalytiques

et fondé en 1955 la Société Psychanalytique du Japon. Son école a tenté de modifier la méthode psychanalytique pour l'adapter aux patients japonais et l'intégrer dans la psychiatrie japonaise.

Ce mythe est retravaillé aujourd'hui par le Dr. Okonogi qui vise à expliquer les relations inter-personnelles à travers les sentiments traditionnels de la mère japonaise. Sa thèse explique divers symptômes affectant le "nouvel ego japonais" par une crise du sentiment maternel traditionnel. Et selon le Dr. Okonogi, ces rapports évoqués par le mythe d'Ajasé sont exactement ceux de l'*amaé* qu'a proposé Dr. Doi.

D'autre part, pour la définition du Moi qu'a proposé le concept d'*amaé,* il faut remarquer la critique importante du Dr. Kimura. Pour Doi, l'*amaé* est essentiellement un refus de la séparation mère-enfant, et donc un souhait de retrouver la fusion perdue entre le sujet et sa mère, le sujet et l'autre, un besoin de dépendance; bref, l'*amaé* viendrait d'un manque objectif. Pour Kimura, l'*amaé* se fonde justement sur le fait que la fusion existe déjà. Et selon lui, M. Doi tend à assimiler le *jibun*(le moi japonais, traduit avec difficulté par la notion de soi) au *self* américain: c'est pourquoi Doi analyse l'*amaé* de cette manière négative. Contrairement au *self,* le *jibun* ne possède ni identité autonome, ni individualité consubstantielle. A examiner l'écriture du terme *jibun,* qui est composé des deux caractères chinois, *ji*(soi, de soi, naturel) et *bun*(part, portion), on peut voir que la part(*bun*) échoit au soi(*ji*) dans la contingence, dans son rapport avec autrui.

2.

Le *kanji,* caractère des Hans(=chinois), est la première écriture de la langue japonaise, empruntée au chinois aux V-VIe siècle. De façon générale, les caractères chinois, ou *kanjis* véhiculent depuis toujours un contenu équivoque et ambigu. Entre une graphie(forme visuelle), un signifiant et un évènement, s'établit une relation tripolaire, et un *kanji* est un ensemble complexe où est possible l'interférence de plusieurs graphies et de plusieurs nominations. Chaque caractère a divers sens indépendants qu'il conserve quand il est utilisé en combinaison avec d'autres, et lui correspondent en outre plusieurs sons phonétiques de la langue. D'autre part, la forme visuelle de chaque caractère, souvent composée de plusieurs éléments, vient stimuler l'imaginaire et suciter des associations arbitraires, subjectives, et ainsi elle est aisément liée à des émotions dont le contenu est sujet à interprétation.

Concernant la question de *kanji,* il y a des cas intéressants de maladies mentales au Japon. Les psychiatres notent depuis longtemps la formation de néologismes, néographismes, invention de nouveaux *kanjis* par les malades mentaux. Quelques psychiatres suggèrent une relation entre ces troubles et le processus de déstructuration du Moi, par exemple dans la schizophrénie. Les neurologues, quant à eux, essaient d'expliquer les problèmes d'allexie de *kanji* par le dysfonctionnement d'un siège du système neuro-cérébral.

L'étude de ces formes de néo-graphisme apparaît dès 1947 dans les manuels de psy-

chiatrie[12], et plusieurs psychiatres japonais ont consacré des études au problème des néologismes dans le système d'écriture idéogrammatique. Contestant la thèse du Dr. Bobon[13] qui prétend qu'il n'éxiste chez les Japonais comme chez les Chinois qu'une seul phénomène de néo-graphisme (dessein entièrement neuf produit de l'imagination pure), ils distinguent deux aspects dans, les néo-graphismes dûs aux malades japonais: l'un proprement graphique, et l'autre, verbal ou linguistique, des cas étant construits à la fois sur le sens et sur le son. Ils classifient les néologismes des malades japonais de ce point de vue[14].

A) Les néologismes graphiques: 1)les néomorphismes de construction aléatoire et provisoire, "uni-situational"(fig. 1). 2)les déformations figuratives de caractères conventionnels(fig. 2). 3)les décorations de caractères conventionnels(fig. 3). 4)les néo-graphismes par opérations symboliques(fig. 4).

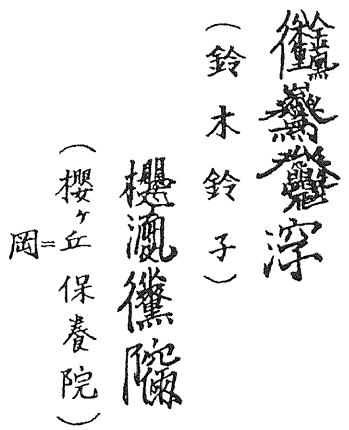

fig.1

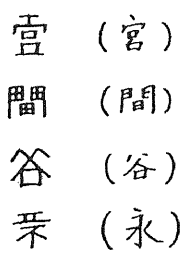

fig.2

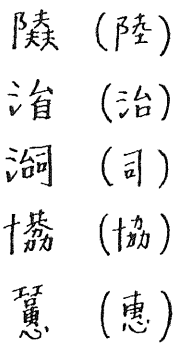

fig.3

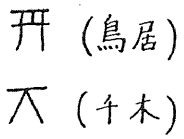

fig.4

B) Les néologismes verbaux et linguistiques. 1)les inventions de combinaisons nouvelles de caractères idéogrammatiques, soit à partir de leur sens(fig. 5 , i), soit à partir de leur prononciation(fig. 5 , ii), soit en combinant les deux(fig. 5 ,iiiv). 2)les combinaisons de caractères idéogrammatiques et caractères phonétiques(fig. 6). 3)les compositions de caractères phonétiques qui donnent l'apparence de caractères idéogrammatiques(fig. 7). 4)les emplois phonétiques, précieux ou ludiques, des caractères idéogrammatiques(fig. 8).

C) Les néo-graphismes à signification magique(fig. 9), expressions d'expériences paranormales et autres.

蛬 (蠶) …… i
曙 (蜩) …… ii
飼 (資本の資) …… iii
柾 (とき色のとき) …… iv

fig.5

鮠 (ひわ)
宙 (馬)
罍 (俎)

fig.6

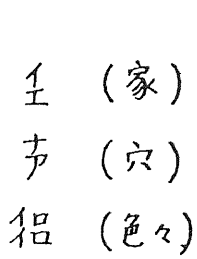

fig.7

津々傾出 (謹んで)
相位差津 (挨拶)
之元津來相立津江
(これに基き相たずさえ)
要呂仕工願位升
(よろしく願います)

fig.8

fig.9

Plusieurs psychiatres mènent des recherches sur les manifestations spécifiques aux sujets japonais, singulièrement dans le langage, de la déstructuration du sujet dans la schizophrénie[15]. Quelque soit la nationalité des malades, on assiste à un affaiblissement du sujet et à sa déconstruction, qui s'exprime notamment dans le langage: diminution ou effacement des pronoms personnels, ou multiplications du sujet au cours de délires ou d'hallucinations. Le néologisme est, selon ces psychiatres, la dernière forme morbide de la déstrcturation du sujet au niveau de langage. Ses formes révèlent d'importantes différences chez les Japonais et les Occidentaux. Chez les locuteurs de langues occidentales à système d'écriture phonétique, il apparaît uniquement comme néoformation verbale; chez les Japonais, dont la langue obéit à deux systèmes, phonétique et idéogrammatique, à la néoformation verbale s'ajoute la néoformation écrite[16], dont nous venons d'indiquer les principaux types.

Dans le discours délirants des malades occidentaux aussi biem que japonais, les verbes apparaissent selon un mode stéréotypé, et la fréquence d'usage des noms est beaucoup plus importante que dans le langage non pathologique[17]. Cette fréquence est encore plus forte chez les malades japonais; Dans certains cas, le taux d'occurence des mots pleins par rapports aux mots grammaticaux atteint 92,2%[18]. Pour analyser la déstructuration des pronoms personnels et la stéréotypie du langage, certains psychiatres utilisent la grammaire de Tokiéda: les patiens ont des difficultés à intercaler les "ji"(mots grammaicaux, notamment les particules enclitiques) entre les "shi"(mots pleins, parties du discours qui expriment le monde objectif)[19]

D'autre part, les neurologues japonais remarquent l'allexie de *kanji* chez les malades japonais. Depuis la fin du XIXe siècle en Occident, avec Déjeurine, l'origine

de l'aphasie (notamment de l'allexie) est souvent expliquée par un dysfonctionnement d'un siège du système neuro-cérébral. Les images visuelles écrites (mémoires) se transforment en images accoustiques parlées (mémoires) pour permettre la fonction de lecture; les images accoustiuques parlées se transforment en images de mouvement d'écriture pour permettre la fonction d'écriture. Ces transformations se produisent dans un siège cérébral. Cette théorie est aujourd'hui complétée par Geschwind qui indique le siège de l'association, dont le dysfonctionnement explique l'apparition de l'allexie(fig.A). La transformation des images dans des sens differents explique les fonctions de lecture et d'écriture: pour lire, V→siège de hémisphère gauche(pointé)→A; pour écrire, A→siège pointé→S[20].

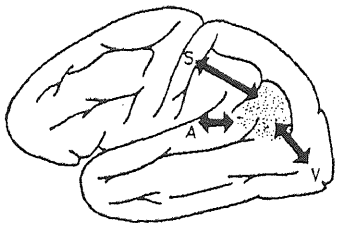

fig.A
V: domaine du sens visuel
S: domaine des sens corporels
A: domaine de Wernicke

Pour les neurologues japonais, cette théorie ne peut s'appliquer qu'aux langues à système d'écriture alphabétique. La langue japonaise, quant à elle, obéit à deux systèmes d'écriture: les *kana,* système phonétique, et les *kanji,* système idéogrammatique, Pour expliquer l'allexie de *kanji,* ils supposent une théorie différente que pour les langues à écriture alphabétique: le processus de l'écriture n'y est pas la transformation des images accoustiques en images de mouvement, mais d'abord la mémorisation des images visuelles, suivie de leur reconstitution. On est amené à supposer des sièges de fonctionnement différents pour les *kana* et les *kanji.* Si la théorie de Geschwind est valide pour les *kana,* les neurologues japonais, à la suite de l'étude de japonais souffrant d'allexie, l'ont complétée en proposant un siège supplémeutaire(T) qui permet la compréhension des particularités de l'allexie chez les japonais(fig.B)[21]. Ce siège a pu être récemment découvert grâce au scanner(fig.C).[22]

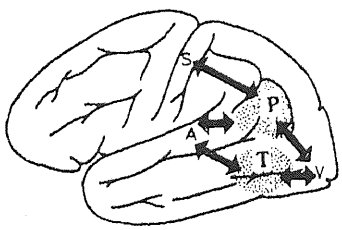

fig.B

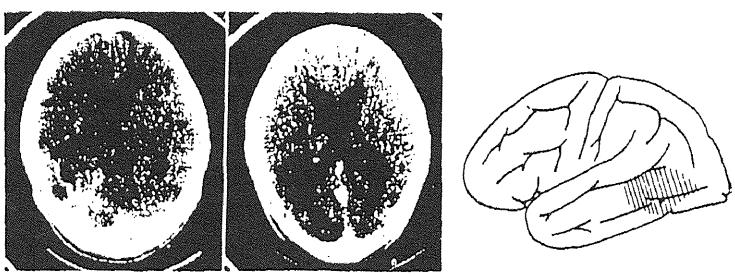

fig.C

Ⅲ. Langue et subjectivité, les origines et les mythes

1.

Passons au plan linguistique pour étudier la question de l'écriture et de la subjectivité dans la langue japonaise. Le pronom personel japonais a une fonction et un emploi totalement différents de ceux des langues européennes. Quand *je, ich, I* suffisent à désigner la première personne d'une façon invariable, le "je" japonais varie selon le rapport social, le contexte, les circonstances et d'autres paramètres. Dans les conversations quotidiennes, on peut aisément distinguer une dizaine de pronoms personnels exprimant la première personne, tout comme leur absence, puisqu'ils peuvent être omis sans conjugaison des verbes. Il en va de même pour la deuxième et troisième personne. La langue japonaise permet, par de multiples tournures de phrases, d'évoquer une personne sans avoir à la désigner, et de la désigner sans la nommer. Dans la langue de l'époque Edo, il y a 107 manières d'exprimer la deuxième personne, et il en subsiste encore 59 aujour'hui, malgré la simplification des rapports sociaux depuis la modernisation[22]. Ainsi apparaît la différence fondamentale pour exprimer le sujet, la subjectivité dans la langue japonaise.

Dans l'histoire de la linguistique japonaise, une théorie célèbre a recherché l'expression de la subjectivité. C'est la théorie du langage comme processus, de Tokiéda(1900–1967). Il a essayé d'élaborer une théorie générale du langage qui soit issue de la tradition linguistique japonaise et qui permette de rendre compte de la nature véritable de la langue japonaise.

Selon lui[23], le langage est d'abord la forme prise par un processus d'expression d'un sujet parlant. Le langage est l'activité même par laquelle s'exprime ou se comprend le contenu de la pensée d'un sujet, par la médiation du son ou du signe écrit. Le langage n'est pas concevable en dehors du sujet qui pratique, et le langage doit être saisi comme processus psychique et non comme choses substantielles. Comment et où s'exprime directement cette subjectivité en japonais?[24] Il indique qu'elle s'exprime dans les particules enclitiques et les verbes auxiliaires. Les autres parties du discours—noms, pronoms, verbes, etc.— expriment le monde objectif, qui s'oppose au sujet: ces autres parties du discours sont donc essentielement différentes des particules enclitiques et des verbes auxiliaires. Tokiéda donne le nom de "ji" à ces deux derniers qui expriment la subjectivité, et le nom de "shi" aux autres qui désignent les choses et le monde objectivable. Dans la langue japonaise pratique une phrase se constitue lorsqu'un "ji" est ajouté après un "shi"[25].

Pour lui, le langage est l'acte du sujet qui parle et entend dans tous les domaines et toutes les situations. Tokiéda refuse toute la théorie du langage qui traite la langue comme choses objectives. Le langege est fondamentalement l'expression de l'《âme》 et il cherche les origines de ses conceptions dans les textes de penseurs du XVIIIe siècle tels que Rô Suzuki et Norinaga Motoori[26].

2.

Remontons à l'origine. La tradition japonaise tend à considérer le monde phénoménal comme seul absolu, avec toutes ses composants sensibles et concrètes, et donc à ne reconnaître l'existence d'aucun principe qui le transcendrait. Le bouddhisme japonais se départit de ses sources indiennes: l'accent est mis constamment sur les *choses,* et non sur les *principes.* Au IXe siècle, le premier livre populaire bouddhiste du Japon: *Nippon Ryôi-ki,* donne une description phénoménale du *Karma.* Le sanskrit *dharmata* que le chinois traduit par 《l'aspect réel de toute chose》, est devenu au Japon: 《l'aspect réel *est* toute chose》. Au treizième siècle, le moine Dôgen écrit par exemple: 《L'aspect réel est toute chose. Toutes choses sont cet aspect, ce caractère, ce corps, ce monde, ce vent et cette pluie(...), cette suite de mélancolie, de joie, d'action et d'inaction(...), ce pin toujours vert et ce bambou qui jamais ne rompt.....》.(26)

Autre exemple, qui atteste l'usage du mot *esprit.* Toujours au treizième siècle, le moine Kenkô peut écrire: 《Quand une maison est habitée, personne n'y peut entrer sans motif; mais si une maison est vide, elle recevra des visites à la fantaisie des passants;(...) C'est parce que le miroir ne comporte en soi ni couleur ni formes que les images de toutes espèces viennent s'y refléter. S'il avait couleur et forme, il ne pourrait renvoyer aucune image. Le vide peut se remplir de bien des objets. De même, si des pensés hétéroclites viennent émerger dans notre *esprit,* c'est probablement parce que nous n'avons pas ce qu'on nomme un *esprit.* S'il y avait un maître dans notre *esprit,* les bagatelles ne viendraient pas y pénétrer》(27). Les métaphores de la maison vide, ou du miroir ont pu servir à imager l'esprit. Cete sorte de métaphore, ou métaphore du vide est fréquente dans la tradition japonaise pour imager l'esprit ou l'âme.

Au XVIIIe siècle, Motoori Norinaga(1730-1801) a recherché l'origine de l'âme japonaise, en remontant aux textes littéraires de l'antiquité, en particulier le *Kojiki.* A partir du XVIe siècle, les commentaires des textes principaux du confucianisme sont nombreux; à cette époque, le confucianisme et la culture chinoise régnent dans le monde savant. Motoori critique d'abord les savants confucianistes d'un point du vue autant scientifique que moral; ; c'est donc contre la culture chinoise qu'il fait cette recherche. Face à l'âme chinoise, il veut découvrir l'âme japonaise. Ce faisant, il montre, en remontant aux textes, que c'est l'âme japonaise qui fonde la base de notre mentalité japonaise, qui est radicalement indépendante et différente de l'âme chinoise. Motoori a découvert que le "moi" était l'obstacle fondamental pour saisir les vérités et les bontés de ce monde.(28)

Kojiki est écrit en *kanji,* et on peut voir l'écriture vraie et réelle de l'antiquité japonaise, comme récitée dans ce texte. Cela peut montrer l'état de la langue de l'antiquité, comme écriture récitée: l'état de la langue de l'antiquité japonaise, qui n'est pas modifiée malgré l'introduction de *kanji* aux V-VIe siècles(29). Motoori essaye toujours de lire en reconstituant la langue de l'antiquité: il essaye de saisir les traits et les codes de cette langue, et il a écrit à ce sujet de nombreux livres et articles. Il les confirme dans les textes des *Manyô-shu, Kokin-shu,* et dans les autres textes poétiques: dans les

poésies anciennes il y a les traces de cette langue.[30]

Cette recherche est possible ainsi dans la littérature de l'époque Heïan (VIII-XIIe siècles). Les poésies et les œuvres littéraires, rédigés surtout en *kana* peuvent montrer les traces des traits de la langue de l'antiquité. Et la notion de "poignance des choses" gouverne déjà leur esthétique. Motoori le définira en termes philosophiques, comme une saveur qui naît de l'harmonie entre l'émotion et les choses. La "poignance des choses", *Mono no aware* en japonais, constitue l'essentiel de la pensée japonaise. *Mono* qui signifie ordinairement chose ou objet en japonais, désigne ici un champ beaucoup plus vaste et ambigu: jusqu'aux émotions, aux sentiments. Et tout cela se poigne dans le subjectif...

Par ailleurs, en remontant à *Kojiki,* on découvre qu'il n'y a aucune cosmologie rationnelle. Dès l'origine, la cosmogonie japonaise ne pose pas la question de la création initiale. L'homme et la nature se trouvent dans une combinaison foncièrement inséparable, alors que la tradition judéo-hrétienne insiste sur leur séparation au point d'en faire une opposition[31]. Cette cosmogonie, telle que la décrit le Kojiki, fonde une narration de l'engendrement/devenir du monde. Dans cette cosmogonie intervient une suite de surgissements naturels, d'évenements qui se refusent à toute analyse, et qui impliquent l'acceptation de ces événements tels qu'ils sont, tels qu'ils se produisent en engageant l'avenir....

(*)Conférence faite le 28 janvier 1994 à l'Université de Paris-VII au centre de l'étude de l'écriture.

(1)Yukichi Fukuzawa, *Bunmei-ron no gairyaku* (Essais sur la civilisation) première édition, 1875; Iwanami Bunko, 1931

(2)Chié Nakané, *Tate shakai-no ningenkankei,* Tokyo, Kôdansha, 1967; trad. fr. *Société japonaise,* Paris, Colin, 1974

(3)Keiichi Sakuta, Quand l'ancien crée le nouveau—le rôle des solidarités traditionnelles dans la modernisation du Japon, in: *Le débat,* janvier 1983; *Kojin-shugi no Un-mei* (Destin de l'individualisme), Tokyo, Iwanami, 1981

(4)Yoshio Abé, La passion de l'intellectuel japonais, in: *Le débat,* janvier 1983

(5)Yasuyoshi Sekiguchi, Akutagawa Ryûnosuke no senken-sei (La prévoyance d'Akutagawa), in: *Iichiko,* n.27, 1994

(6)Abé, art. cité

(7)Hiroshi Minami, *Nippon-teki jiga* (Le moi japonais), Tokyo, Iwanami, 1983

(8)Takeo Doi: *Amaé no Kôzô,* Tokyo, Kôbundo; *Le jeu de l'indulgence,* trad. fr. E. D. Sanders, éd. Sycombre Asiathèque, 1982; *The Anatomy of dependance,* Tokyo, Kôdansha International, 1974

(9)Michael Blint, *Primary love and psychanalytic technique,* London, Hogarth Press, 1952

(10)Keigo Okonogi, The Ajase complexe of the Japanese, The depth psychologie of Moratorium People, in: *Japan Echo,* V,n.4.

(11)Bin Kimura: *Hito to Hito no Aida* (Ce qu'il y a entre les hommes), Kôbundo, Tokyo. Ce titre implique l'espace intersubjectif.

(12)Voir par exemple, U. Uchimura, *Seishin Igaku Kyokasho* (Manuel de psychiatrie), vol,I, Nan-

zando, 1948, pp.170–172; K. Miyaké, *Seishinbyori-gaku Teiyo*(Manuel de psychopathologie), Nankôdo, 1931, 2e éd. 1947, p.75–80

(13)J. Bobon: Psychologie de l'expression plastique(Mimique et pictoral). *Acta neurologica et Psychiatrica Belgica.* II; 923, 1955

(14)T. Imura, Y. Nogami: Neographism in Japanese language(en japonais, résumé en anglais), in: *Seishin-Igaku*(Psychiatrie), 1959, 1(8)537–543. Selon eux, Dr. Bobon pense que la néo-formation écrite n'est que la transcription de la néo-formation verbale, ce qui l'amène à la conclusion ci-dessus.

(15)Tadao Miyamoto, Le langage et la schizophrénie(en japonais), *Seishin Igaku Taikei* (corpus de psychiatrie), VII, 1978, pp.363–391

(16)Ibid. p.386–387

(17)R. Trupheme, D. Pache & J. M. Sutter, Essai d'approche linguistique du langage délirant, *L'encéphale* 57, 5, 1968(cité par Miyamoto, Ibid. p.384)

(18)Miyamoto, Ibid.

(19)Ibid. p.374

(20)Makoto Iwata, Système nerveux de la lecture et de l'écriture, in: *Nô to communication*(Le cerveau et la communication), Asakura Shoten, 1987, pp.168–175. N. Geschwind: Disconnexion syndromes in animals and man, in: *Brain* 88, 1965(cité par Iwata, Ibid. p.170–171)

(21)Iwata, Ibid. p.173–176, Cf. M. Iwata, M. Sugishita, Y. Toyokura, The Japanese writing system and functional hemispheric specialization, in: *Neurology, Proceedings of the 12th World Congress of Neurology,* Amsterdam-Oxford-Princeton, 1982; M. Iwata, Shinkei-Mojigaku(Pour une science de neurologrammathologie), 1992

(22)Asahi, 21 avril 1980

(23)Catherine Garnier, Tokiéda contre Saussure, pour une théorie du langage comme processus, in: *Langages N°68*

(24)Susumu Ohno, *Nihongo*(La langue japonaise), 1, Iwanami Kôza, p.272–273

Après avoir présenté et résumé la théorie de Tokiéda, M. Ohno la critique: Tokieda insiste trop sur la subjectivité et en fin de compte, selon sa théorie, le langage ne sera que des cris subjectifs, perdant la force d'institution sociale(*Ibid.*). Récemment, M. Ohno vient de publier un livre qui montre la spécificité du japonais: pour la langue japonaise, la structure grammaticale de sujet-prédicat ne s'applique pas. Pour montrer le sujet dans la phrase japonaise, c'est un autre mode de grammaire. M. Ohno le démontre minutieusementen en utilisant de nombreux textes depuis l'antiquité. *Kakari-musubi no kenkyu,* Iwanami, 1993

(25)Tokiéda, *Kokugo gakushi*(Histoire de la linguistique japonaise), Iwanami, 1932, p.18 sq.(rééd. 1977). Cf. Hideki Maéda, Acte et différence dans le langage(en japonais). M. Maéda signale l'importance de l'introduction des caractères chinois dans l'antiquité japonaise pour aborder la question des *ji* et des *shi,* et il se réfère à un texte de Motoori Norinaga sur cette même question(conférence faite à la société saussurienne, Tokyo, le 12 octobre 1991).

(26)Voir notre article, La transposition du terme *imagination* dans la philosophie moderne japonaise, in: *Phantasia~Imaginatio,* Ateneo, Roma, 1987. Cf. Augustin Berque, *Vivre l'espace au Japon,* P. U. F. 1982, p.51 sq.

(27)Urabe Kenkô, *Les Heures Oisives,* trad. fr. Ch. Grosbois et Y. Yoshida, Gallimard, 1969, p.166–167. C'est Mme Anne-Marie Christin qui nous a signalé ce texte.

(28)Morihidé Nozaki, *Motoori Norinaga no Sekai*(Le monde de Motoori Norinaga), Hanawa Shobô, 1972

(29)Nobukuni Koyasu, *Motoori Norinaga,* Iwanami, 1992

(30)Motoori Norinaga, *Kotoba no tama-no-o, Les œuvres complètes,* vol.5, Chikuma Shobô(Voir l'introduction de M. Ohno)
(31)Arimasa Mori, Le shintô, *Encyclopédie permanente* JAPON, Août-septembre 1976, P.2. La mythologie chinoise implique aussi cette distinction du naturel et de l'humain: les textes anciens relatent des "empereurs-civilisateurs" comme aménageurs de fleuves, de routes, de champs(Mori, art, cit.).

Nous remercions vivement MM. Morihidé Nozaki, Makoto Iwata, Shigeyuki Eguchi, Roland Lévy, des renseignements précieux et de l'aide qu'ils m'ont apportés pour achever ce travail.